



# Eskiyesi

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
*The Anatolian Theological Academy Research Journal*

Sayı/Issue 32 Bahar/Spring 2016

## Sahibi/Publisher

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

## Genel Yayın Yönetmeni

*Editing Authority*  
Gürbüz Deniz

## Editör/Editor

İhsan Tokar

## Yazı İşleri Müdürü

*Editorial Manager*  
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

## Baskı/Printed by

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

## Basım Tarihi/Printing Date

30.05.2016

## Abonelik/Subscription

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

## Hesap No/Account No

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

## Adres/Address

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

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

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Ali Osman Kurt (Ankara Sosyal Bilimler Ü.)  
Enver Arpa (DİB), Erdiç Doğru (Gazi Ü.),  
Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Göktaş  
(Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kırılgaç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıhaydın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan Tokar (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi), Murat Demirkol (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Necdet Subaşı (Başbakanlık), Nihat Koçak (Anadolu İlahiyat Akademisi), Şamil Oçal (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

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

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden  
*From the Editor*  
5

### Dosya Yazıları/Dossier Articles

**Erdinç DOĞRU**  
Lâfzatullâh'ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi  
*An Etimological, Semantical and Phonetical Analysis on the Word of Allah*  
7

**Mehmet Murat KARAKAYA**  
Farabi Felsefesinde el-Evvel  
*Al-Annal in al-Farabi's Thought.*  
15

**Murat DEMİRKOL**  
İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi  
*Knowledge of God according to Avicenna and Tusi*  
29

**Tuncer NAMLI**  
Fıkıhçıların Allah Algısı -Namaz Örneği-  
*The God of Fuqaha in the Case of Prayer*  
55

**Ömer GÜLEN**  
Kurucu Filozof ve Sosyologlara Göre Tanrı  
*The God According to the Philosophers and Sociologists*  
73

### Araştırma/Research Articles

**Adem AKARSU**  
Laiklik Bağlamında İlahiyat Öğrencilerinin Diyanet'in Varlığına Yönelik Yaklaşımları  
*An Analysis on the Opinions of the Students of Theology Faculties on the Directorate of Religious Affairs in the Context of Laicité in Turkey*  
93

**Ahmet BAYRAKTAR**

İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni bir Yaklaşım  
*A New Approach to the Categorization of Property Concept according to Islamic Commercial Law*  
113

الدكتور كمال فرحوي

التخطيط التربوي: ماهيته، مبادئه، ومعايره الأساسية  
*Eğitim Planlaması: Mahiyet, İlkeler ve Temel Ölçütler*  
*Education Planning: Characteristics, Principles, and the Key Standards*  
131

**Ahmed ALDYAB**

علاقة اللفظ بالمعنى وتعليم العربية  
*Lafız-Mana İlişkisi ve Arapça Öğretimi*  
*On the Relation between Utterance and Meaning and Arabic Teaching*  
165

Portre / Profile

**Doç. Dr. Enver ARPA**

Sudan Devriminin Mimarı Dr. Hasan Turabî ve Mücadelesi  
*The Founding Father of Sudan. Dr. Hasan al-Turabi and His Devotion*  
179

Deneme / Essays

**Gürbüz DENİZ**

İnanmak  
*To Believe*  
193

**Ömer GÜLEN**

“Güzel ve Çirkin” Üzerine; Yeni Bir Deneme Çalışması  
*A New Essay on the Beauty and Ugliness*  
201

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

**İsmail HANOĞLU**

John Stuart Mill/Herbert Spencer Karşılaştırmasında Özgürlük, Adalet ve Sosyal Evrim  
207

# Editörden

*From the Editor*

2016 baharı itibariyle dergimiz Tanrı Tasavvurları dosyasının ikinci kısmı ile yoluna devam etmektedir. Bilindiği gibi geçen sayımızda başlattığımız dosyada bir tahayyül çabası içerisinde olduğumuzu ortaya koymuştuk. Dosyanın ikinci kısmında da böylelikle önemli konularda araştırma yazıları birer katkı olarak ortaya çıktılar. Bu sayımızdaki ilk makale filolojik bir perspektiften yapılan bir araştırmayı temsil etmekte ve *lafzatullahı* konu almaktadır. Burada Allah Lafza-i Celal'inin etimolojik, semantik ve fonetik olarak çözümlenmesi amaçlanmaktadır. İkinci makale felsefe alanıyla ilgili olup, Farabi felsefesinde *el-Evvel* olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü de yine felsefi mahiyettedir ve bu sefer İbn Sina ve Tûsî örneklerinde *Tanrı'nın bilgisi* ele alınmaktadır. Dördüncü makale fıkıh alanıyla ilgili bir araştırma yazısıdır. Makalede oldukça özgün bir konu ele alınmakta ve *fıkıhçıların Allah anlayışları* eleştirel bir gözle yeniden incelenmektedir. Burada fıkıh üzerinden insanın Allah ile bağının nasıl şekli unsurlara indirgenip, insanın yaratıcı ile yabancılaşmasının önünün açıldığı ve dahi bunun da sahte bir takım aktörlere zemin hazırladığı türünden hususlar dikkatlerimize sunulmaktadır. Dosya yazılarının sonuncusunda ise felsefe ve sosyoloji gibi son derece geniş düşünüş alanları itibariyle *kurucu filozof ve sosyologların Tanrı tasavvurları* konu edinilmektedir.

Bu sayımızda dosya yazılarımız haricinde ilgiye değer farklı makalelere de yer verilmiştir; Diyanet ve laiklik ilişkisi, İslam ticaret hukuku çerçevesinde mal kavramına ilişkin yeni ve yaratıcı önerilerin getirilmesi, eğitim planlaması vs. türünden meraklara hitap eden yazılar olduğunu düşündüğümüz katkıları okuyucularımıza sunuyoruz. Yine ilk defa olarak bir portre yazısına yer verdik ve Hasan Turabi'nin dikkat çekici hayat ve fikirlerini, buna vakıf bir kalemden oku(t)ma şansını elde ettik.

Genel bir hasbihal mahiyetinde şunları da sizlerle paylaşmak istiyoruz. Sosyal bilimlerle ilgili tahayyüller noktasında ilgi sahibi olan herkesin malumudur ki üretilen bilgiler üretildikleri ortam ya da bağlamdan tecrid edilemezler. Her şeyden önce zamanın ruhu denilen bir hususun varlığı söz konusudur. İnsanlar genelde bilgilerinin toplum ve kültür ile ilişkiselliğinin ya farkında değildirlere ya da bu durumu göz ardı ederler. Oysa bu ilişkisellik nazarı itibara alındığında eleştirel boyutlar ve sınırlılıklar devrede kalmaya devam edeceği gibi,

insanların içinde buldukları konum muvacehesinde hem kendilerinin ürettikleri hem de başkaları tarafından üretilen fikirlerin bilincinde olmak gibi bir avantajlı durum muhafaza edilmiş olacaktır.

Bugünkü durumda modern bir dünyada yaşıyor olduğumuza dair genel bir kabul ile karşı karşıyayız. Böyle bir dünyaya kendimiz olarak gelip gelmediğimiz hususu, dünyanın modernleşme süreçlerine ilişkin çeşitli örnekler bağlamında farklı değerlendirmelere konu olagelmıştır ve etmekte de devam edecektir. Buna vereceğimiz cevaplar kim olduğumuz ve nerede durduğumuzla yakından ilgili görünmektedir. Evet “modern” insanlar ancak bu modernlik ezeli bir durumu temsil etmemektedir. Bizim kültürümüz itibarıyla -diğer tüm toplumlarda olduğu üzere- bir modern öncesi dönemimiz /hayatımız/tarihimiz/hafızamız var. Her ne kadar zihnimizin ötesine itelemek iste(n)sek de bu hafıza sık sık hayatımızda, ilişkilerimizde, görüşlerimizde nüksedip duruyor. Bu da çeşitli endikasyonlara yol açıyor.

Modernlik sonrasında önce gelenek reddedildi ve bizim Batılı anlamda *muasır, medeni* bireyler olmamız öngörüldü ve buna ilişkin bir fikriyat mirası ile karşı karşıya bırakıldık. Ancak zamanın tabiatı gereği bedenlerimiz gibi fikirlerimiz de hızla yaşılanıyor ve bir süre sonra çeşitli zaafiyetlerle malul hale geliyor.

O kadar ki, dünün gençleri konumundaki fikirler bugün artık oldukça itibar kaybetmiş “yaşlılar” halinde kenara itilmeye başlıyorlar. Ama onlar inatla bu hayattan vazgeçmemeye, hayatta kalmaya çabılıyor, hatta o eski enerjilerini kaybetmemek üzere ellerinden geleni yapmaya çabılıyorlar.

Buna mukabil modernliğin tahtını devraldığı gelenek ise bugün yeniden ama farklı nesiller ve ellerde yeniden dönüş süreci yaşıyor görünüyor. Eskinin kadim geleneği üzerine musallat olmuş durumda bir takım gelenekçi aktörler bugünlerde her geçen gün yeni mevziler kazanıp, dünyanın bilgisini tekelleştirmeye ve sansüre tabi kılmaya çabıyorlar. Ama her ikisi için din ayrılmaz bir fon oluşturuyor. Bu negatif ve pozitif çabalar dahilinde her iki durumda da *ed-Dinin* gölgelendiğini, bastırılmaya ve kontrol altına alınmaya çalışıldığını görüyoruz.

Bu olumsuz durumdan çıkışın çözümününün bu eski ile yeni karşısında bunlar arasındaki sürekliliği zedelemeyecek bir itidal çizgisinden geçtiğini düşünüyoruz. Bu bakımdan ne modernist ne de gelenekçi olmadan ama kadim geleneği yeni durumda yaşatabilmeyi ve yeniden üretmeyi amaçlayarak faaliyetlerimizi sürdürmek durumundayız. Mütevazı çabalarla başlayan adımların bir gün akıp giden bir nehir haline gelmesi ümidiyle..

İhsan TOKER

# Lâfzatullâh'ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi

Erdinç DOĞRU\*

**Öz** Bu makalede “Allah” lâfzı etimolojik, semantik ve fonetik bir analize tabi tutulmuştur. Konuyla ilgili geleneksel yorumlara kısaca değinilmiş ve ardından farklı bir bakış açısıyla yeni bir yorum denemesinde bulunulmuştur. Bilindiği üzere Yaratıcının pek çok ismi vardır ve bu isimler arasında “Allah” isminin kendine özgü bir yeri bulunmaktadır. Çünkü Yaratıcının diğer isimleri sıfat fiil türünden isimler iken “Allah” ismi O’na özel ad olmuş, hatta bizzat Yaratıcı, kendisini İhlas Sûresi’nde bu isimle tanıtmıştır. Makalede “Allah” lâfzı, dinî değer yargılarından çok dilsel özellikleriyle ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Allah, lafzatullah, ilah, Allah’ın isimleri, fonetik analiz.

## *An Etimological, Semantical and Phonetical Analysis on the Word of Allah*

**Abstract** In this study lafzatullah (the Word of Allah) is analyzed in its etimological, semantical and phonetical aspects. The classical interpretations on the subject is summarized and it is tried a new interpretation from some different perspective. As we know the God has many names in Islam and the name of Allah is a unique one. The other names of God are verbal adjective ones, but the Word of Allah is his unique name. Even the God presents himself with this name in surah “İkhlâs”. Throughout the article the Word of Allah was examined by it’s linguistical characteristics more than it’s religious values.

**Keywords:** Allah, lafzatullah, God, names of Allah, phonetical analysis.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü Öğretim Üyesi.  
dogruerdinc@hotmail.com

## Giriş

Allah isminin anlamı ve kökeni ile ilgili pek çok farklı görüş ileri sürülmüş olmakla birlikte onun, herhangi bir kökten türemediği ve sözlük manası taşımadığı da iddialar arasında yerini almıştır. Bu ismin Yaratıcının özel adı olduğu, sözlükte bir anlamı olsa bile yaratıcıya ad olduktan sonra bu anlamı kaybettiği dile getirilmiştir. Hatta bazı alimlere göre Allah, beşeriyet tarihinde her dönemdeki insanlara bu adı ilham ederek onların bu ismi kullanmalarına imkân vermiştir. Bununla birlikte onun çeşitli köklerden türemiş olabileceğini söyleyenler de vardır. Hatta Allah kelimesinin etimolojisi hakkında otuza yakın görüş ileri sürüldüğü de kaydedilmiştir.<sup>1</sup> Bu ikinci grubun görüşleri şöyle özetlenebilir:

Lisanu'l-Arab'da **الله** maddesinde, **الله** isminin aslının **الاله** olduğu, “ibadet etmek” manasına gelen **الاهة** - **ياله** - **اله** fiilinden türetildiği, çok kullanılan bir kelime oluşundan dolayı ortadaki elifin tahfif için hafzedildiği, sonra da “lâm” harfleri idğam edilerek **الله** şeklini aldığı bilgisi yer almaktadır. Yine aynı maddede altında Allah isminin **اله** - **ياله** - **اله** fiilinden türemiş olması da muhtemel görülmüştür. Bu fiilin anlamı ise “şaşırmak, şaşkınlık içine düşmek” demektir. Böylece Allah ismi, kulun idrak etmekte şaşkınlığa düştüğü, celali ve azameti karşısında hayran kaldığı varlık anlamına gelmektedir. Her iki görüşe göre de Allah isminin başındaki “el” (ل) belirlilik takısı olarak kabul edilmekte ve baştaki elif de hemze-i vasıl sayılmaktadır.<sup>2</sup> Örneğin “**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**” ayetindeki Allah ismi cümle ortasında bulunduğu için, başındaki hemze, hemze-i vasıl sayılarak okunmamaktadır. Oysa İmam Şafii, Ebu'l- Meâlî, el-Hattâbî, el-Gazzali ve meşhur dilcilerden Halil b. Ahmed'le Sibeveyh, Allah isminin başındaki “el”in marifelik için getirilmiş belirlilik takısı olduğunu kabul etmezler. Onlara göre buradaki “ال” kelimenin aslındandır. Bunu şu şekilde delillendirmeye çalışmışlardır: Eğer Allah isminin başındaki “ل” belirlilik takısı olsaydı, başına doğrudan nida harfi getirilemezdi. Nitekim Arapçada belirlilik takısı almış bir ismin başına doğrudan doğruya bir nida edatı getirilemez, örneğin **يا الرحيم**، **يا الرحمن**، **يا الطالب**، **يا الطالب** denilmez. Bunun yerine **يا أيها الرحيم**، **يا أيها الرحمن**، **يا أيها الطالب** denir. Halbuki bu ismin başına doğrudan nida edatı getirilip **يا الله** denmektedir. Bu iddiaya göre kelimenin başındaki “el” belirlilik takısı olmadığından başındaki hemze de, hemze-i vasıl değildir, fakat çok sık kullanıldığı için cümle ortasında gelince -nida edatıyla kullanılışı hariç- dile kolaylık olması açısından, hemze-i vasıl muamelesi görmüştür.<sup>3</sup>

Sibeveyh'in mümkün gördüğü başka bir görüş de Allah kelimesinin “Gizlenmek, duyu idrakinin fevkinde olmak” anlamındaki lâhe-yelihu-leyhun ve lâhun (لا- يليه- ليّه ولاه) kökünden türemiş olabileceğidir. Buna göre Allah, “duyu idrakinin ötesinde bulunan” demektir. **لا** kelimesinin başına harf-i tarîf getirilerek lâmlar birleştirilmiş ve Allah kelimesi elde edilmiş olması ihti-



mal dahilindedir. Yine aynı kökten gelen ve “ecvef-i vavî” olan لا fiili de yaratmak anlamına gelmektedir. *لا اله الا الله الخلق يلوهم اي خلقهم* Bu fiil köküne göre de Allah isminin yaratıcılık sıfatı üzerine vurgu yapılmış olduğu düşünülebilir.<sup>4</sup>

Daha çok yabancı yazarların gösterdiği bir temayüle göre ise Allah lafzı, Câhiliye Arapları'nın putlarından olan el-Lât (اللات) veya Ârâmîce elâhâ (الاه) kelimelerinden alınmıştır.<sup>5</sup>

Allah ismiyle Allah'tan başka hiç bir ilah ve hiç bir kimse anılmamıştır. “هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا” (Sen O'nun bir adaşı olduğunu biliyor musun?)<sup>6</sup> ayetinde görüldüğü gibi, O'nun adaşı yoktur. Bu yüzden Allah isminin tesniyesi (ikili) ve cemisi (çoğulu) olmaz. Herhangi bir dilde ona eş ya da zıt anlamlı bir isim de bulunmamaktadır. Zira O'nun eşi de zıddı da yoktur. Mesela, Türkçedeki “Tanrı”, Farsçadaki “Hüdâ”, Arapçadaki “İlah” ve “Rab”, İngilizcedeki “God” kelimeleri, Allah ismi gibi özel isim değildir. Arapçada “ilah”ın çoğulu “âlihe”, “rabb”ın çoğulu “erbâb” olduğu gibi, Farsçada “hüdâ”nın çoğulu “hüdâyân”, İngilizcede “god”ın çoğulu “gods” ve Türkçede “tanrı”nın çoğulu “tanrılar” şeklinde kullanılmaktadır. Çünkü bu isimler hem gerçek, hem de gerçek olmayan ilahlar için kullanılabilir. Halbuki “Allah” isminin hiçbir şekilde çoğulu yoktur ve kullanılmamıştır. İsmi ait olduğu yaratıcı, bir olduğundan ve zıddı bulunmadığından, ikili ve çoğulu da yoktur. Sadece cinsleri olan varlıkların isimleri çoğul yapılabilir, cinsleri olmayanın ismi de çoğul yapılamaz.

Allah isminin, Cenab-ı Hakk'ın diğer isimlerinde bulunmayan bazı özellikleri vardır. Örneğin Allah kelimesindeki “elif”i kaldırsak geriye لله kalır. Bunun manası “Allah'a ait.” demektir. “وَاللَّهُ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Göklerin ve yerin hazineleri ancak Allah'a aittir.)<sup>7</sup> ayetinde olduğu gibi. Eğer لله lafzından birinci “lâm” harfini kaldırırsak, geriye له lafzı kalır. “O'nun” yani Allah'ın veya “O'na” yani Allah'a manasını taşır. “لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ” (Mülk O'nundur, hamd O'nadır.)<sup>8</sup> ayetinde görüldüğü gibi. Eğer له lafzından “lâm” harfini kaldıracak olursak geriye هُو kalır ki, bu da Cenab-ı Hakk'a delalet eder. “هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” (O, hayat sahibidir, O'ndan başka ilah yoktur.)<sup>9</sup> ayetinde görüldüğü gibi. هو zamirindeki “vav” zaittir. Nitekim tesniyesi هما, cemisi هم şeklindedir. Bu da göstermektedir ki bu özellik Cenab-ı Hakk'ın isimleri içinde sadece “Allah” isminde bulunur.<sup>10</sup>

Arapça'daki “İlah” isminin, Süryanice olduğu söylenen “Laha” veya Aramice “Alâha” kelimesinden, “Allahumme”nin ise İbranice'deki “tanrılar” anlamına gelen “Elohim” kelimesinden geldiğini iddia edenler olmuştur.<sup>11</sup> Bu iddiada olanlar Allah isminin yabancı kökenli bir kelimedenden türetildiği görüşünü savunmaktadırlar. Oysa aynı dil ailesinden gelen bu dillerin, ortak kelimelere

ve köklere sahip olmaları doğaldır. Birçok durumda, hangisinin hangisinden aldığı gösterilemeyeceği gibi, esasen böyle bir kaynak dil aramanın da pek anlamı yoktur. Çünkü kronolojik olarak geriye doğru gidildiğinde aynı dil ailesine mensup diller arasındaki benzer noktaların arttığı ve bir dilin lehçeleri haline dönüştüğü olgusu dilbilim çevrelerinde genel kabul görmüş bir düşüncedir. Zaten diğer Sami dillerden nispeten geç bir dönemde Arapçaya geçtiği bilinen إسحق ، إسماعيل ، إبراهيم gibi isimlerin Arapçada gayr-ı munsarif kabul edilmesi, artık birbirine giderek yabancılaşan söz konusu dillerden Arapçaya geçen kelimelerin sanki yabancı bir dilden geçmiş gibi kabul edilmesinden olsa gerektir. Hâlbuki “Allah” ismi Arapçada gayr-ı munsarif sayılan bir kelime değildir. Bu da bize “Allah” isminin çok erken bir dönemde Sami diller arasında ortak kullanıma sahip bir isim olduğuna dair güçlü bir veri sağlamaktadır.

### Lafzatullâh’a Farklı Bir Bakış

Yukarıda “Allah” isminin köken ve anlam analizinin genel olarak tümünden gelim yöntemine göre ele alındığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle الله kelimesi bütünden parçaya doğru irdelenmiş, önce الله sözcüğünden başlanmış daha sonra başındaki ilk harf atılarak لله sözcüğüne gelinmiş, ardından baştaki bir harf daha atılarak له bulunmuş ve nihayet bir harf daha atılarak هو/و zamirine ulaşılmış ve her bir aşamanın anlam özelliğine değinilmiştir. Kuşkusuz her analiz, hem genel mantık hem de dil mantığı içinde kaldığı sürece değerlidir ve korunmalıdır. Fakat eskiden beri süregelen analizler yeni analizlerin önüne engel olarak konulmamalıdır.

Bu prensipten hareketle burada yeni bir analiz denemesi yapılacaktır. Bu analizde eskinin tam tersinden başlanacak, yani tümevarım yöntemi ile en küçük parçadan başlanarak bütüne doğru ilerlenecektir. “Allah” kelimesinin en küçük parçası “hu” (ه) harfi/sesidir. Arapçada muttasıl zamir olarak isimlendirilen bu harf/ses, munfasıl olarak adlandırılan (هُوَ) zamirinin de aslıdır. Zira yukarıda da açıklandığı üzere aynı munfasıl zamirin ikil (هما) ve çoğul (هُمْ/هُنَّ) formlarında (و) harfi/sesi düşmekte ve geriye sadece “hu” (ه) harfi/sesi kalmaktadır. Anlamı (O) demek olan bu zamir, belirtildiği üzere Cenab-ı Hakk’a delalet eder. “هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” (O, hayat sahibidir, O’ndan başka ilah yoktur).<sup>12</sup> Bu zamiri kendi içinde ele aldığımızda onun yalın halinde olmadığını, bir sessiz ses ile “h” (ه) bir de sesli ses “u” (ـ) den teşekkül ettiğini görürüz. Yani zamirin en yalın hâli sessiz bir harf/ses olan “h” (ه) den ibarettir ki o da fısıltılı (mehmus) ve takıntısız bir sestir.<sup>13</sup> Bu sesin özelliği, ciğer boşluğundaki hava akımının hiçbir engelle karşılaşmadan fısıltı şeklinde dışarı çıkarak teşekkül etmesidir ki bu, eski tabirle sesin mahreci diye adlandırılır. Dolayısıyla bu sesin teşekkülü/mahreci, nefes alıp ciğerlerimizi

hava akımı ile doldurduktan sonra hava akımını yavaşça ağzımızdan bıraktığımızda oluşan sestir. Aynı sesin ciğerlerimizi hava akımı ile doldururken de oluşması durumu herkesin kolayca deneyimleyebileceği bir hâldir. Bu durum, bir madalyonun iki yüzü gibi ya da “ana” kelimesinin tersten okunması gibi çift yönlü bir etki alanına sahiptir. Açıkca anlaşılacağı üzere böylesi bir durum nefes alıp verme sürecinde her an olagelmekte ve aslında farkında olmasak da her nefesimizde O’nu anmaktayız. Sanki Allah Tealâ canlılığımızı öyle bir mekanizmaya bağlamış ki her nefes alış ve verişimizde zorunlu olarak O’nu anmaktayız. Her şeyin Allah’ı tesbih etmesi, kendi fitratına yüklenmiş olan görevi (kader) gerçekleştirmesi ile olmakta ise örneğin, kalbin tesbihi kanı pompalamak vb. ise o takdirde zaten insanın bedeni de dahil olmak üzere her şey istese de istemese de Allah’ı anıyor demektir. O hâlde nefes alıp vermemizde de böyle bir durumla karşı karşıya olmamız garipsecek bir durum olmasa gerektir. Konuyla ilgili olarak, Arapçanın dışındaki pek çok dilde de Allah’ı temsil eden zamirlerin Arapçadaki zamire mahreç açısından benzerliğine dikkat çekmeden geçmeyelim. Örneğin Arapçada Allah’ı temsil eden zamir “Hu” (هـ) iken İngilizcede “He”, Türkçede “O” dur. Söz konusu zamirlerin fonetik özellikleri bakımından birbirine yakınlığı dikkat çekicidir.

Allah isminin en küçük unsuru olan (هـ) sesi bir zamirdir ve Arapçada zamirler belirli isimlerden sayılmaktadır. Dolayısıyla (هـ) yani “O” zamiri zaten belirlidir. Bu zamir Allah’a isim olması bakımından başına (ال) takısı alarak bir kez daha belirlenmiş ve “İlah” (إله) olmuştur. Her ne kadar İlah sözcüğü, Türkçedeki karşılığıyla “Tanrı”, İslam dışındaki dinlerin Tanrıları için kullanılsa da gerçek Tanrı yani İlah, Allah’tır. Kelime-i Tevhid (لا إله إلا الله) bunu ifade eder. Tümevarım yönteminden hareketle zaten kendisi iki kez belirlilik kazanmış bir isim olan (إله) ismi son aşamada başına bir kez daha (ال) getirilerek üçüncü kez belirlilik kazanarak (الإله) olmuş ve bu şekilde üç kez belirli hâle getirilen tek kelime olarak dildeki yerini almıştır. Lisan’ul-Arab’da ve daha pek çok kaynaktan da belirtildiği üzere sık kullanımdan dolayı arada kalan hemze (أ) düşürülerek “Allah” (الله) lâfzı elde edilmiştir.<sup>14</sup> “Allah” (الله) lâfzının Arapçadaki bir özelliği de “Allah’ım” anlamında sonuna zamir almamasıdır. Arapçada “Allah’ım” şeklindeki hitap, bu belirliliğinden dolayı olsa gerek (اللهي) şeklinde değildir. Bunun yerine Arapçada “Allahümme” (اللَّهُمَّ) sözcüğü bulunmaktadır. “Allahümme” (اللَّهُمَّ), "Yâ Allâh!" anlamına gelen bir nida cümlesidir. Cümlenin sonundaki şeddeli “mim”, “Yâ” nida harfinden bedeldir. “Mim” ile “Yâ” birlikte kullanılmaz.<sup>15</sup> Bu konuda el-Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*<sup>16</sup> adlı eserinde ilginç bir açıklama yapar. Ona göre (اللَّهُمَّ) lâfzının aslı بخير يا الله (يا الله أمنا بخير) (Allahım bizleri hayırlı olana yönelt) cümlesinden gelmektedir. Bu ifade sık kullanımdan dolayı birbiriyle iç içe girerek kaynaşmış ve tek kelime hâline dönüşmüştür. Yine ona göre اللَّهُمَّ deki اللَّهُ lâfzının merfu

olma sebebi, <sup>أ</sup> deki hemzenin hazfedildiğinde harekesini kendinden bir önceki harfe bırakmış olmasıdır. Dile getirdiği bir diğer şey ise اللّٰهُمَّ nin sonundaki şeddeli mîm'in (م) bazı Arap lehçelerinde tahfif edilerek şeddesiz bir şekilde kullanıldığıdır. Bu bilgi akla, Türkçede Allah'a yakarış dua ederken kullandığımız "Allah'ım!" sözcüğünün iyelik zamiri almış "Allah" lâfzından mı yoksa mîm'i tahfif edilmiş اللّٰهُمَّ lâfzından mı geldiği konusunda bir tereddüt getirmektedir. Zira, az önce de belirtildiği üzere "Allah" lâfzı Arapçada iyelik zamiri kabul etmemektedir. Belki de Türkçedeki "Allah'ım" şeklindeki kullanımının sonundaki "m" harfi/sesi iyelik zamiri olmayıp mîm'i tahfif edilmiş اللّٰهُمَّ lâfzının Türkçeye aynen geçmiş biçimi olabilir. Ayrıca el-Ferrâ, aynı yerde bazı Arapların "Allah" lâfzındaki hemzeyi okuduklarını (hemze-i katı) dolayısıyla يا الله اغفر لي dediklerini, bazılarının ise okumayarak (hemze-i vasıl) يا الله اغفر لي şeklinde kullandıklarını ama kendisine göre okumayanların daha doğru yolda olduğunu zira, الله lâfzının başındaki (ال) in tıpkı الحارث isminin başındaki (ال) gibi olduğunu, hâlbuki hemzeyi okuyanların söz konusu hemzeyi kelimenin düşürülemez (asli) bir harfi gibi gördüklerini belirtmiştir.

"Allah" isminin bir başka fonetik özelliği ise Ürdün'deki Yermük Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Yüksek lisans eğitimi gören Helen adlı İspanyol bir kız öğrenci tarafından dile getirilmiştir. Söz konusu öğrencinin aklına gelen düşünceler, birçok internet sitesinde Selefî ve Vahhabî anlayışlar tarafından reddedilmiş olsa da ana dili Arapça ve dini de İslam olmayan bir Arap Dili uzmanının dikkatini çekmiş olması bakımından ilginç bulunabilir. Öğrencinin sözleri ve ortaya koyduğu düşünce, dinî açıdan bir değer ifade etmese bile dil açısından "Allah" kelimesinin fonetiği ile ilgili ilginç bir tespit olduğu düşünülebilir. Söz konusu öğrencinin ders esnasında hocasının bir sorusuna verdiği cevabın Arapça metni şu şekildedir:<sup>17</sup>

أسبانية تشرح معنى كلمة (الله) بعد أن عجز عنها العرب... هذه الفتاة الأسبانية تدرس الآن ماجستير لغة عربية في جامعة اليرموك الأردنية، وذات يوم وأثناء إحدى المحاضرات في السنة الثانية طرح الدكتور فخري كthane سؤالاً على طلابه: من منكم يحدثني عن لفظ الجلالة (الله) من الناحية الإعجازية اللغوية ومن الناحية الصوتية؟

لم يرفع أحد يده ما عدا فتاة أسبانية تدعى "هيلين" والتي تجيد التحدث باللغة العربية الفصحى على الرغم من كونها إسبانية نصرانية، فقالت: إن أجمل ما قرأت بالعربية هو اسم (الله)، فآلية ذكر اسمه سبحانه وتعالى على اللسان البشري لها نغمة متفردة، فمكونات حروفه دون الأسماء جميعها يأتي ذكرها من خالص الجوف، لا من الشفتين، فلفظ الجلالة لا تنطق به الشفاه لخلوه من النقاط.. اذكروا اسم... (الله) الآن وراقبوا كيف نطقتموها، هل استخراجتم الحروف من

باطن الجوف أم أنكم لفظتموها ولا حراك في وجوهكم وشفاهكم ومن حكم ذلك أنه إذا أراد ذاكر أن يذكر اسم الله فإن أي جليس لن يشعر بذلك.

Bu metinde hocanın sorduğu “Kim bana Allah lâfzı hakkında îcaz, dil ve fonetik açılardan bir şeyler söyleyebilir?” sorusuna kız öğrencinin verdiği cevap özet olarak şöyledir: Öğrenci, Allah lâfzının kendine özgü bir tınısının olduğundan, harflerinin diğer bütün isimlerden farklılık arz ettiğinden ve harflerin tamamen karın boşluğundan çıktığı için dudakları ve yüz hatlarını hiçbir şekilde hareket ettirmedeğinden bahsederek orada bulunanlardan bu durumu deneyimlemelerini talep etmiştir. Bunun en önemli sonucunu ise Allah ismini zikretmek/anmak isteyen kişinin bu işi yaptığında yanında oturan birinin dahi bunu hissedemeyecek oluşuna bağlamıştır. Burada şunu da belirtelim ki İspanyol öğrencinin dile getirdiği bu fonetik özellik esasen kelime-i tevhid (لا إله إلا الله) için de geçerli görünmektedir. Yani kelime-i tevhidi tekrarlayan bir kişinin yüz hatlarında fazla bir değişiklik olmamakta, ağzı açılıp kapanmamaktadır.

## Sonuç

Her yorum, yorumu yapan kişinin meseleye nereden baktığıyla yakından alâkalıdır. Nereden bakarsak o taraftan görüneni görür ve yorumlarız. Her meselenin de pek çok ciheti olduğundan, aynı konuda farklı yorumlar olması bu açıdan doğaldır. O halde yapılan her yorum, o yorumu yapanın durduğu noktadan bakılarak değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. Diğer yorumlar da kendi bakış açılarına göre haklı ve doğru olabilir. Ancak açıları farklı olan yorumların birbirleriyle karşılaştırılmaları doğru olmaz. Bizim buradaki bakış açımız parçadan bütüne doğru giden bir bakış idi. Meselenin diğer ucundan (bütünden parçaya doğru bakış) bakan kişinin de gördükleri doğru olabilir. Bu ikisi birbirinin zıddı sayılmamalıdır. Ayrıca aynı noktadan baksa bile farklı bir göz farklı şeyler görebilir. Burada önemli olan şey, hangi açıdan bakılırsa bakılsın ve ne görülürse görülsün neticede ortaya çıkan yorumun genel mantığa, dinin ve dilin mantığına aykırı bir konumda bulunmamasıdır.

## Kaynakça

- Ergin, Muharrem, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999.  
 el-Ferrâ, *Meân'l-Kurân*, c.1 (3. bs.), Beyrut 1983.  
 Gencan, Tahir Nejat *Dilbilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.  
 İbn Manzûr, *Lisânul-Arab*, له و لوه maddeleri.  
 el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmet *el-Cami' li 'Abkâmi'l-Kur'an*, c.1, Beyrut, 1985.  
 Topaloğlu, Bekir, *İslam Ansiklopedisi*, “Allah Maddesi”.

Yılmaz, Selahattin, *Arapça'da Allah (الله) İsmiinin Etimolojisi ve O'nunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII : 2 (2003)

ez-Zebidi, *Tacü'l-'Arûs*, Beyrut, 1994, c.19, الله maddesi.

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=62358>

<http://www.hristiyan.net/tanribilgisi/TB-3.htm>

## Notlar

- 1 Bekir Topaloğlu, *İslam Ansiklopedisi*, "Allah" Maddesi.
- 2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, الله ve الله maddeleri.
- 3 Muhammet, b. Ahmet el- Kurtûbî, *el- Cami' li 'Abkâmi'l- Kur'an*, Beyrut, 1985, c.1, s. 103; ez-Zebidi, *Tacü'l-'Arûs*, Beyrut, 1994, c.19, الله maddesi.
- 4 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, الله maddesi
- 5 Bekir Topaloğlu, *İslam Ansiklopedisi*, "Allah" Maddesi
- 6 Meryem, 19/65
- 7 Münafikûn, 63/7
- 8 Teğabûn, 64/7
- 9 Mü'min, 40/65
- 10 Selahattin Yılmaz, *Arapça'da Allah (الله) İsmiinin Etimolojisi ve O'nunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII:2 (2003), s. 201-207.
- 11 <http://www.hristiyan.net/tanribilgisi/TB-3.htm>
- 12 Mü'min, 40/65
- 13 Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999, s: 71-122; Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979, s,32-55.
- 14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, الله maddesi.
- 15 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, الله maddesi.
- 16 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kurân*, 1.cüz, 3. bs., Beyrut 1983, s. 203-204 .
- 17 <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=62358>

# Farabi Felsefesinde el-Evvel

Mehmet Murat KARAKAYA\*

**Öz** Farabi metafiziğinde, varlıkların ilk mertebesinde, bütün mevcudatın İlk Sebeb'i olan İlk Mevcut (el Mevcudu'l-Evvel) yer almaktadır. İlk Mevcut'un hiyerarşik yapıda en üstte yer alması, bir konumlandırma olmanın ötesinde, bütün bir varlığı anlamada ve anlamlandırmada önemli bir hususiyete sahiptir. Bu kapsamda, El-Evvel hakkında bilgi sahibi olmadan diğer varlıkları anlamak ve o varlıklar hakkında değerlendirmelerde bulunmak mümkün değildir. Bu makalede, Farabi ontolojisinde varlık katmanlarının ilk mertebesinde yer alan *el-Evvel* ile ilgili yaklaşımlar bütüncül bir çerçevede ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Farabi, el-evvel, varlık, ilk neden, akıl, on akıl, taşma.

## *Al-Awwal in al-Farabi's Thought.*

**Abstract** In al-Farabi's metaphysics, the First Cause of all creatures that is First Existence (al- Mevcudu'l Awwal) is at the first order of existence. That The First Existence's standing at the top in the hierarchical structure of beings is very important beyond the positioning to make sense of creatures . In this context, it is not possible to understand and evaluate other creatures without the knowledge of Al-Awwal. In this article it will be addressed approaches relating to Al-Awwal, which at the peak of the orders of beings in Farabi's ontology, in an integrated framework.

**Keywords:** al-Farabi, the first, existence, the first cause, intellect, ten intellects, emanation.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi, Millî Eğitim Uzmanı.  
e-posta: salihisina@gmail.com

## Giriş

Farabi metafiziğinde, varlıklar hiyerarşik yapı içerisinde mertebelerine göre konumlandırılmıştır. Ancak varlık katmanlarına ilişkin değerlendirmeler, özünde birbirine benzer yaklaşımları ihtiva etse de eserlere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*'de varlık katmanlarını 'İlke, 'orta' ve 'son' şeklinde üç ayrı kategoride ele almıştır.<sup>1</sup> *Soyut (Mufarık) Varlıkların İspatı* adlı makalede ise soyut varlık katmanları dört aşamada ele alınmıştır. Buna göre, birinci mertebede, nedeni olmayan ve *Tek/Bir* olan varlık; ikinci mertebede, 'tür' (nev) olarak 'çok' olan faal akıllar;<sup>2</sup> üçüncü mertebede yine 'tür' olarak 'çok' olan semavî cisimler (kuvve), dördüncü mertebede ise 'fert' olarak 'çok' olan insanî düzeydeki nefis'ler yer almaktadır.<sup>3</sup> Varlık katmanlarına yönelik bu makale ekseninde dikkate değer husus, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre Akli Kozmos'ta yer alan ve 'İkinciler' diye isimlendirilen Akıllar'la diğer bir akıl olan Faal Akılın, bu makalede 'Faal Akıllar' başlığı altında aynı kategori içerisinde değerlendirilmesidir.<sup>4</sup>

Farabi ontolojisinde varlık katmanlarının en belirgin şekilde ve belirli bir hiyerarşik yapıda vurgulandığı eser ise *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'dir. Farabi, söz konusu eserde, hiyerarşik varlık katmanlarını Neoplatonyen geleneklerde olduğu gibi *Bir*'den, yani *el-Evvel*'ten başlayarak sıralamıştır. Buna göre, *İlke Sebep*, birinci mertebededir. İkinciler, ikinci; Faal Akıl da üçüncü mertebededir. Nefis ise dördüncü mertebededir. 'Sûret' beşinci, 'madde' altıncı ve son sıradadır.<sup>5</sup> Bu katmansal yapı, altılı hiyerarşik yapıda ele alınmış; semavî cisimler bu hiyerarşik yapının dışında tutulmuştur. Bu ayırmada en bariz fark, *el-Evvel*'in akli varlık katmanının dışında ve üstünde bir varlık katmanına karşılık gelmesidir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki; *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında İkinciler'e ruhaniyyun/aklîler ve melekler demek de mümkündür.<sup>6</sup> Bizim bu makalede temel gayemiz, Farabi ontolojisinde varlık mertebelerinin ilk sırasında yer alan *İlke Sebep*'i, yani *el-Evvel*'i ayrıntılarıyla ele almaktır.

## El-Evvel

Farabi, onto-hiyerarşik yapıları ele alırken en üst varlık'ı nitelirmede genelde *el-Evvel*'i kullanmayı tercih etmiştir. Bunun yanında, *el-Evvel* ile ilgili *İlke Mevcut* ve *İlke Sebep* gibi nitelermeler de yine Farabi'nin kullandığı belirgin nitelermelerdendir. Farabi ontolojisinde hiyerarşik yapıda en üst katmanda bulunan varlık, *el-Evvel*'dir. Yani *İlke*'tir. Ancak bu, hem 'neden' hem de 'varlık' olmak açısından *İlke*'tir. Nitekim *el-Evvel*, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'nin ilk cümlelerinde '*İlke Sebep*' (es Sebepü'l Evvel) olarak nitelenirken *el-Medinetü'l-Fadıla*'nın ilk cümlesi de '*İlke Varlık*' (el Mevcudu'l Evvel)<sup>7</sup> lafızlarıyla başlamaktadır. Farabi, *el-Evvel*'e yönelik her ne kadar *Vahid/Bir* gibi başka nitelermeleri kullanmış olsa da onun Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı eserlerden *el-*



*Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye *el-Evvel* nitelemesiyle başlaması ve her iki eserin muhtevasında genelde *el-Evvel* nitelemesini kullanması, bu kavramı daha çok önemseydiğini göstermektedir.<sup>8</sup>

Farabi felsefesinde, *el-Evvel*, Tanrı (ilah) olarak itikad edilmesi gereken bir varlıktır.<sup>9</sup> Bu husus, *el-Evvel*'in felsefî bir varlık olmasının ötesinde aynı zamanda bir inanç konusu olmasını göstermesi açısından da önemlidir. *El-Evvel*'in ilah olarak kabul edilmesi ve itikad edilmesi gereken bir varlık olması, felsefî açıdan bazı açmazları içinde barındırır da sözü söyleyen filozofun İslam filozofu olması ve felsefesinin de İslam inancından bağımsız olmaması, bu yaklaşımı anlaşılır kılmaktadır. İnanç objesi olması açısından, 'ilah' olarak değerlendirilen *el-Evvel*, varlık objesi olması açısından da *Mutlak Mevcut*'tur. Zira inanç objesi olan ve bütün mevcudatın kaynağı olan bir varlığın varlık dışında olması mümkün değildir. Bu bağlamda, *el-Evvel* varlık içinde ise doğal olarak bütün varlıkların öncesinde olacaktır. Buna göre O, mevcut olarak *el-Evvel*'dir; yani *İlk Mevcut*'tur.<sup>10</sup> *İlk Mevcut* olması sebebiyle de O'nun varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Bu nedenle O, başkasından bir varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterli olan *Mevcut*'tur.<sup>11</sup> O hâlde *el-Evvel*, varlık olması itibariyle diğer mevcutlarla ortak özellik taşımış olsa da O'nun varlık olması, diğer mevcudatın varlık olmasından *farklıdır*. Bu çerçevede, Farabi felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- kullanılan ifadelerde en dikkat çeken husus, Plotinus'un *Bir'e* yönelik kullandığı 'ötesi' zarfına karşılık 'farklılık' nitelemesinin kullanılmasıdır.<sup>12</sup> Bu yaklaşım, *el-Evvel* için söylenen -neredeyse- bütün nitelemelerde geçerlidir. "*El-Evvel, cevberdir. Ancak O, cevberlik itibariyle diğer cevberlerden farklıdır.*"<sup>13</sup> ifadesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Farabi'nin Tanrı'nın varlığı konusunda önemle vurguladığı husus, O'nun ontik statü farklılığıdır. *El-Evvel* 'varlık'tır; ancak varlığı diğer varlıklardan farklıdır.<sup>14</sup> Buna göre, O'nun 'varlık'ı diğer varlıkların varlığı dışında farklı bir varlık olduğu gibi, anlamı itibariyle varlık kelimesinin diğer varlıklarla arasında asla ortak bir yön yoktur.<sup>15</sup>

Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in varlığının diğer varlıkların varlığı gibi bir varlık olmadığının en önemli kanıtlarından biri, O'nun bir zıddının olmamasıdır. Zıddının olmaması, O'nu diğer varlık türlerinin dışında tutmaktadır. Çünkü her zıt, karşıt bir varlığın mevcudiyetini hatırlattığından ve *el-Evvel*'in varlığının bir zıddı bulunmadığından O, diğer varlıklardan *farklı* bir varlıktır ve hiçbir varlığa benzememektedir. Zira bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksanlı ve bir eksikliğe sahiptir. Bu noksanlık ve eksiklikten dolayı iki zıt birbirleriyle karşılaştıklarında veya birleştiklerinde, onlardan birinin diğerini yok etmesi her zaman mümkündür. Bu bakımdan, iki zıddın var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için birbirleriyle karşılaşmamaları veya birleşmemeleri gerekir. Dolayısıyla bir varlığın kendi varlığını idame ettirmesinde zıddının yokluğuna ihtiyacı vardır. Buna karşılık, eksiklik ve noksanlık bu-

lunmayan varlığın hiçbir zıddı olmadığı gibi, kendi zatı dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayan varlığın da bir zıddı yoktur.<sup>16</sup>

Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in kendine yeten bir varlık olması, O'nun aynı zamanda 'tam' varlık olmasını gerekli kılmaktadır. Zira 'tam' olan bir şeyin, varlığı dışında kendi nev'inden başka bir varlık olamaz. Bu; kudrette, güzellikte, cevherlikte, büyüklükte vb. bütün şeylerde böyledir.<sup>17</sup> Buradan bakıldığında, *el-Evvel*, bütün yönlerden 'tam'dır ve 'tam', *el-Evvel*'in özüdür. Diğer varlık katmanları ise kendi türlerine benzer başka varlık türlerine sahip oldukları için 'tam' değildir. O zaman *el-Evvel*'in altındaki akli varlıklar da dahil olmak üzere bütün varlıklar, eksiklik ile maluldür. Eksiklik ve noksanlığın bir başka belirtisi ise bir varlığın varlığa gelişinde bir başkasının payının bulunmasıdır. *El-Evvel* dışındaki varlıklar, bizatihi varlık özelliklerine sahip olmadıklarından bir başka varlık sebebiyle mevcudiyet kazanmışlardır ki o varlık, *el-Evvel*'dir. *El-Evvel*, bir başka varlık sayesinde olmadığına göre, varlığında tektir ve bütün cihetlerden birdir.<sup>18</sup>

Farabi'ye göre *İlk Mercut*, varlık katmanları içerisinde ilk mertebede bulunan bir varlık olması hasebiyle aynı zamanda *İlk Neden*'dir (es Sebebü'l Evvel).<sup>19</sup> *İlk Neden*, bütün varlıkların 'nedeni'dir. Bu çerçevede bütün varlıklar belirli bir nedensellik içerisinde yaratılmakta ve meydana gelmektedir. O hâlde, her nedenlinin bir nedeni vardır. Ancak bütün nedenlerin 'neden'i olan bir *İlk Neden* vardır ki O da *el-Evvel*'dir. Zira nedenler içinde sonsuz nedenler zincirinin olması mümkün değildir.<sup>20</sup> Başka bir deyişle, *el-Evvel* bütün varlıkların kaynağıdır. Zira O, 'kendinden var olunan' olduğu gibi, aynı zamanda varlığı diğer varlıkların var olmasını gerekli kılandır.<sup>21</sup> Buna göre, *el-Evvel* varsa -ki vardır- o zaman diğer varlıklar da vardır.<sup>22</sup> Zira *el-Evvel*'in varlığının olması, O'nun başka bir varlığa taşması veya başkasının O'nun varlığından taşması (feyz) şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre, ister mükemmel ister noksan olsun bütün varlıklar *el-Evvel*'den taşmıştır.<sup>23</sup> Ancak *el-Evvel*'in başka bir varlığa taşma ihtiyacı olmadığı gibi, başka bir varlığa taşmasına mani bir durum da söz konusu değildir.<sup>24</sup>

Farabi, taşma filinde ise varlığın cevher niteliğini ön plana çıkarmış ve varlıkla cevheri birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Buna göre taşma, varlığın bizatihi kendisinden ziyade onun cevherlik özelliği kazanmasıyla gerçekleşmektedir. *El-Medinetü'l-Fadıla*'da geçen, "...Varlığı Zat'ından dolayıdır, Cevher'i eklenince (yelhigu), varlığı bir başka varlığın olmasını gerekli kılar (yetben); böylece *el-Evvel* cevherinde bulunmakla O'ndan başka bir varlık taşmış olur."<sup>25</sup> ifadesi bu hususu açıkça dile getirmektedir. Ancak burada başka bir husus karşımıza çıkmaktadır. Zira 'cevherin zat'a eklenmesiyle' ifadesi çerçevesinden bakıldığında, *el-Evvel*, mükemmel varlık olmakla karşı karşıya kalacağı gibi, noksanlıkla malul bir varlık konumuyla da karşı karşıya kalacaktır. En azından kavramsal düzeyde zihinlerde böyle bir çağrışım olacaktır. Farabi böyle bir anlamaya fırsat vermemek

için, söz konusu cümlelerin hemen akabinde, yukarıdaki ifadeyi açıklığa kavuşturmuş, “Zat’ında kendisiyle cevherlendiği varlığıyla, başkasının varlığa çıktığı vücudu ayırdır.” ifadesini kullanmıştır. Farabi’ye göre, burada mürekkepliği çağrıştıran bir şey olmadığından *el-Evvel*, Zat’ı ve Cevher’i itibariyle *Bir*’dir.<sup>26</sup> Esasında Farabi’nin burada yapmak istediği şey, taşma filinde, ‘varlık’la birlikte ‘cevher’e de vurgu yapmaktır. Nitekim yukarıdaki cümlede geçen “...Cevher’i eklenince (*yelbign*), varlığı bir başka varlığın olmasını gerekli kılar (*yetben*)” ifadesi bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Farabi, böyle bir mürekkep yapının ortaya çıkabileceğinin farkında olduğundan ve belki de varlığın cevherle birlikte varlık niteliği kazandığını vurgulamayı ihmal etmek istemediğinden terkibi ortadan kaldıracak cümleler kurmaya çalışmıştır. Danışman’ın çevirisiyle, “Başkasının varlığına sebep olan vücudu, O’nu cevherlendiren vücudundan mükemmel değildir. Nitekim onu cevherlendiren vücudu başkasının varlığına sebep olan vücudundan mükemmel değildir.”<sup>27</sup> Her ikisi aynı Zat’tır. Özetle, *el-Evvel*’in Zat’ı birdir, Cevher’i birdir ki onunla hem cevherlenir hem de başkasını hasil eder.<sup>28</sup> Yoksa onun taşmasını gerekli kılan bir gereklilik ve ihtiyaç olmadığı gibi, onun taşmasına mani olacak bir engel de yoktur.<sup>29</sup>

Farabi’ye göre *el-Evvel*, hakikatte *Bir*’dir ve diğer varlıklara ‘birlik’ veren O’dur. Bu birlik, aynı zamanda, her varlığın özünde ‘bir’ olduğu yargısına götürür.<sup>30</sup> Ancak *el-Evvel*’in ‘ilk hakikat’ ve diğer şeylere hakikat kazandıran olması sebebiyle varlıklar içerisinde *Bir* ismini gerçek hak eden O’dur.<sup>31</sup> Ayrıca O, başkasından bir hakikat almaksızın kendi kendine yetendir. Bu bağlamda, *el-Evvel*’in kemalinden daha büyük bir mükemmelliğin var olması bir yana, düşünülmesi bile mümkün değildir. Hiçbir varlık *el-Evvel*’in varlığından daha tam, hiçbir hakikat O’nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir ‘birlik’ O’nun birliğinden daha tam olamaz.”<sup>32</sup>

Farabi’ye göre *el-Evvel*’in var olması için hiçbir maksat ve hiçbir gaye yoktur. Zira maksat ve gaye, bir sebep ve nedeni çağrıştırmaktadır. Buna göre, bir yerde maksat ve gaye varsa, bu maksat ve gaye o şey için sebep olmakta, bu da maksat ve gayenin sebep vasıtasıyla amacına ve hedefine ulaştığı anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, *el-Evvel* için bir sebep olmadığına göre, maksat ve gaye de yoktur.<sup>33</sup> Gaye yoktur, zira *el-Evvel* başkasına varlık vermekle kemale erişecek bir varlık değildir. Eğer *el-Evvel*’in gayesi olursa O’nun ilk ve her şeyden önce olması anlamını yitirmiş olacaktır. Böyle bir durumda, O’nun Zat’ına tekaddüm eden bir sebep olmuş olacaktır ki bu *el-Evvel* için muhaldir. Dolayısıyla *el-Evvel*’in Zat’ı kendi içindir, başka bir şeye binaen değildir.<sup>34</sup> Ancak *el-Evvel*’in gayesinin olmamasıyla, ‘Gaye’ olması arasında farkı da vurgulamak gerekir. Bu çerçevede, O, nihai Gaye’dir. Nitekim Farabi *Ta’likat*’ta bu hususu açıklığa kavuşturmuş ve Gaye’yi *el-Evvel*’in Zat’ına munhasır kılmıştır. O hâlde *el-Evvel*’in gayesi yoktur; ancak O, diğer varlıkların nihai Gaye’sidir. Gaye olduğu için de Mutlak İyi’dir (hayr).<sup>35</sup>

Farabi'ye göre *el-Evvel*, sözle bile olsa asla bölünmeyen bir varlıktır ve zatı basit'tir.<sup>36</sup> Zira bölünme, cüz'lere işaret eden anlam alanına sahiptir. Mürekkep varlığın oluşmasında madde ve suretin; tanımlananın (mahdûd) meydana gelmesinde tanımın parçalarının birlikteliğinin gerekmesi gibi sözle bölünme de *el-Evvel*'in varlığının bölünmesini gerekli kılmaktadır. Bu ise *Bir*'in *el-Evvel* olması ve bir sebebinin bulunmamasından dolayı mümkün değildir. Dolayısıyla O, bütün bölünmelerden uzak olduğu gibi, keyfiyet, fiil ve cevher yönlerinden de *Bir*'dir.<sup>37</sup>

Farabi'ye göre *el-Evvel*, bilfiil veya cevheri itibariyle Akıl'dır. Farabi, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olmasını, O'nun madde olmamasına veya hiçbir maddesi bulunmamasına bağlamıştır. Bu kriter, esasında maddeden uzak bütün varlık alanlarının bilfiil akıllığına vurgu yapmaktadır. Zira madde, bilfiil akıl olmaya manidir.<sup>38</sup> Yine bu kriter ekseninde değerlendirildiğinde, Farabi felsefesinde *el-Evvel*'ten sonra gelen İkinciler de bilfiil akıl'dır. Zira onlar da mahiyetleri itibariyle bir madde barındırmamaktadır.<sup>39</sup> O zaman, İkinciler de bu kapsamda bilfiil akıl olduğuna göre, bu durum, *el-Evvel* ile İkinciler arasında bir farkın olmadığı anlamına gelme ihtimalini taşımaktadır. Nitekim Farabi, *el-Evvel* ve diğer varlıklar arasında '*farklılık*' üzerinden yaptığı ayrımsal vurguyu bilfiil akıl konusunda yapmadığından böyle bir ihtimalli tavır sergilemek mümkündür. Nitekim Farabi, bu pasajda *el-Evvel*'in 'bilfiil akıl' olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından ayrı olduğuna yönelik bir izahatta bulunmamıştır. Hatta bu pasaj ekseninde dile getirilen izahat ve mukayese, insanın akli ve makuliyeti üzerinden yapılmıştır.<sup>40</sup> Dolayısıyla mukayese bir beden içerisinde bulunan insan üzerinden yapıldığından ve insan da cevheri akıl olan varlıklardan olmadığından bu konuda kafa karışıklığına sebep olacak bir açmaz yoktur. Zira insan varlığı niteliği itibariyle bilfiil akıl değil, bilkuvve akıldır. Açmaz, bir madde içinde bulunmayan ve bir maddeye sahip olmayan *el-Evvel* ve İkinciler arasında cereyan eden bir meseledir. Bu zaviyeden bakıldığında, bilfiil akıl olma konusunda, *el-Evvel* ve İkinciler ortakmış gibi görünür. Açmazdan çıkış noktası ise *el-Evvel*'in bilfiil akıl olması, yanı sıra cevheri itibariyle bilfiil makul olması ve dolayısıyla bizatihi kendisini akletmesidir. Zira *el-Evvel*, makuliyetine yönelik başka bir varlığa muhtaç değildir. Bu sebeple, *Zat*'ından dolayı akletmesiyle Âkil ve bilfiil Akıl; *Zat*'ını akletmesiyle de bilfiil Makuldür. O, *Zat*'ı gereği Akil ve bilfiil Akıl; *Zat*'ının akledilen olması yönünden de bilfiil makul olmasından dolayı hem Akıl, hem Âkil hem de Makul'dür.<sup>41</sup>

Ancak *el-Evvel* dışındaki varlıklar; *el-Evvel*'de olduğu şekliyle hem Akıl, hem Akil, hem Makul değildir. O hâlde, *el-Evvel* için bilfiil akıl olma, Akil ve Makulü birlikte kapsadığından O'nun bilfiil Akıl olması, diğer varlıklardan *farklı* bir konumda olacaktır.<sup>42</sup> Ayrıca, burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus şudur: Farabi, *İlk Mercut*'ta başlayıp on birinci'de son bulan taşma na-

zariyesi ile ilgili izahatta bulunduğu pasajda, *İlke Mevcut*'u 'Akıl' kapsamında değerlendirmemiştir. Pasajda, 'on bir varlık' katmanı sıralanmıştır.<sup>43</sup> Ancak bu 'on bir', 'varlık' açısından 'on bir'dir; 'akıl' açısından değil. Yani, 'on bir varlık'a karşılık 'on bir akıl' yoktur, 'On Akıl' vardır. Dolayısıyla söz konusu pasaj muvacehesinden bakıldığında, *İlke Mevcut*, On Aklın dahil olduğu 'akıl' kategorisine girmemektedir. O zaman, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından farklı olması gerektiğine yönelik sorun böylece giderilmiş olmaktadır. Bu bağlamda, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olması, O'nun İkincilerle aynı kategori içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmamaktadır. Zira *el-Evvel*, İkinciler kategorisinde bir 'akıl' olmadığı gibi, İkinciler de *el-Evvel*'le aynı kategorik düzlemde 'bilfiil' akıl olamaz.

Farabi'ye göre, insan, kemalin en üst zirvesi olan *İlke Mevcut*'u idrak edemez. Ancak *el-Evvel*'in idrak edilememesi, O'nun idrak edilemez bir varlık olmasından değildir. Aksine *el-Evvel*'in idrak edilemeyişi, insanın akletme yetilerindeki zaafiyet sebebiyledir. Dolayısıyla *el-Evvel* özünde idrak edilemez bir varlık değildir.<sup>44</sup> Bu yaklaşım, Farabi felsefesinde *el-Evvel*'in, kavramsal düzeyde idrakin sınırları içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu hususu ışık metaforuyla açıklayan Farabi'ye göre yoğun ışık, nasıl bakan gözleri görmez hâle getiriyorsa, *el-Evvel*'in nuru da -ziyanın zirvesinde olmakla- gözleri görmez kılmaktadır. Bu nedenle *el-Evvel*'i idrakteki zorluk, O'nun eksikliğinden değil, bizim idrak kuvvelerimizin eksikliğindedir.<sup>45</sup> Yine *el-Evvel*'in idrak edilemeyişinin sebeplerinden biri de insanın madde ve yoklukla iç-içe olmasıdır. Zira madde, doğası gereği *el-Evvel*'in idrakini güçleştirmekte ve tasavvurunu zorlaştırmaktadır.<sup>46</sup> Beden içerisinde insan, -hâliyle- *İlke Cevher*'in cevherinden uzak bir konumda bulunmaktadır. İnsanın cevheri *el-Evvel*'e yakın oldukça, O'na dair tasavvur da daha tam, daha yakîn ve daha sahih (esdag) olacaktır. Bu seviyeye ulaşma, insan ancak maddeden ayrık hâle geldiğinde gerçekleşecektir. Zira insan maddeden soyutlandığında, *el-Evvel*'e daha yakın olacağı gibi insan akli da böylece bilfiil, *el-Evvel*'e dair akledilenler de (makul) insan zihninde var olandan daha mükemmel olacaktır.<sup>47</sup>

İnsanın *el-Evvel* ile ilgili nitelermelerinin künhüne kendi kıyas ve deneyimleriyle vakıf olabileceğine vurgu yapan<sup>48</sup> Farabi, bütün bu nitelermeleri insanda var olan nitelermelerle mukayese etmekte ve *el-Evvel*'de var olan nitelermelerin insanda bulunan nitelermelerin çok üstünde olduğunu söylemektedir. Ona göre, *el-Evvel*'i idrak etmede ve bilmede, insanla *el-Evvel* arasında bir 'nispet' yok gibidir.<sup>49</sup> Nispet olsa bile bu nispet, değersiz bir nispettir. Ayrıca bu nispet, *el-Evvel*'in sonsuzluğu ve kemalinin gayesi karşısında çok eksik ve noksan bir nispet olarak kalmaktadır.<sup>50</sup> Burada önemli olan ve dikkat çekilmesi gereken husus, Farabi nezdinde nispetin tamamen yok olmamasıdır. Zira pasajda zikredilen nispet, neredeyse yok hükmünde bir nispet olsa da, sonuçta bir nispet ve bir bağ vardır. Az da olsa nispetin olması, *el-Evvel*'in nitelermeler-

rinin insanla bağını göstermesi konusunda sorun teşkil etse de, Farabi bu sorunu, nispetin değersizliği ve cüz’iliği üzerinden gidermeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

Farabi, *Ta’likat*’ta<sup>52</sup> ise *el-Evvel*’in hakikatini bilemeyeceğimize kesin bir şekilde vurgu yapmıştır. Buna göre insan, *el-Evvel*’in hakikatine vakıf değildir. Ancak insanın *el-Evvel*’in hakikatine vakıf olmaması, O’nun ‘hakkında’ bilgisi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Örneğin insan, *el-Evvel*’in varlığının zorunlu olduğunu bilebilmektedir. Zira *el-Evvel*’in varlığının zorunlu olması, O’nun gerekliliklerinden bir gerekliliktir. Bu nedenle insan, *el-Evvel*’in ‘hakikatı’ne vakıf olmasa da O’nun ‘hakkında’ bilgi sahibi olmaktadır.<sup>53</sup> Buradan bakıldığında, *el-Evvel*’in ‘hakikat’i ile *el-Evvel*’le ilgili ‘bilinenler’ arasında niteksel bir farkın olduğu ortadadır. Buna göre, *el-Evvel*’le ilgili ‘bilinenler’ veya *el-Evvel* ‘hakkında bilgi sahibi olunan şeyler’, insanı düzeyde elde edilmiş veya insanı düzeyi aşmamış bilgilerden başka bir şey değildir.

Farabi’ye göre *el-Evvel*’in kemali, diğer bütün mkemmelliklerden *farklı (bayin)* olduğu gibi azameti, yüceliği ve izzeti de diğer azamet, yücelik ve izzetlerden *farklıdır*. Zira bütün bu üstün nitelemeler, O’nun kendi Zat’ından ve Cevher’inden dolayıdır. Bu nedenle O, kendi Zat’ında azımdır ve kendi Zat’ında yüce’dir, izzet sahibidir.<sup>54</sup> Farabi, *el-Evvel*’in azametine, yüceliğine ve izzetine vurgu yaptıktan sonra yine bir lemlerle O’nun, Cemal’ine, Zarafet’ine (el Beha) ve Ziyinet’ine de vurgu yapmaktadır.<sup>55</sup> Buna göre, örneğin, *el-Evvel*’in ‘varlık’ı en faziletli (efdal) varlık olduğundan Cemal’i de bütün güzelliklerin üstündedir;<sup>56</sup> Ziyinet ve Zarafet’te bütün varlıklardan üstün olduğu gibi. Farabi’nin, pasajda, cemal, zarafet ve ziyineti, azamet ve ululuktan sonra ortaya koyması, azamet ve ululuğun belki de güzelliği ve zarafeti unutturana, hatta bazı durumlarda ortadan kaldıran anlam alanına sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir. Azamet ve büyüklüğün, inceliği ve zarafeti ortadan kaldıran bir anlam alanına da sahip olduğu düşünüldüğünde, ‘büyüklük’ ifade eden nitelemelerden hemen sonra inceliği ve revnakı ifade eden nitelemeler zikredilmiş, adeta azamet ve büyüklükle ilgili *el-Evvel* hakkında zihinde canlanabilecek olumsuz çağrışımlar bertaraf edilmiştir. Farabi’ye göre *el-Evvel*, aynı zamanda Lezzet, Sevinç ve Gıbtı’yı mündemiç bir varlıktır.<sup>57</sup> Bu erevde, bu nitelemeler, -her ne kadar doğrudan vurgulanmamış olsa da- birbirleriyle ilişkisellik ierisindeedir. Zira güzel, zarafet ve ziyinet’in olduğu yerde bir bakıma lezzet, sevinç ve gıbtanın olması bir gerekliliktir. Başka bir deyişle, lezzet, sevinç (surur) ve gıbtanın elde edilmesi, sanki bu üç nitelemenin varlığıyla gerçekleşmektedir.<sup>58</sup>

*El-Evvel*’in kendi Zat’ından lezzet, sevinç ve gıbtı duymasını, O’nun kendi Zat’ını beğenmesi, sevmesi ve sonunda kendi Zat’ına açık olması şeklinde yorumlayan Farabi’ye göre, *el-Evvel*’de seven ile sevilen, beğenen ile beğenilen ve açık ile maşuk birdir. Diğer varlıklar açısından da *el-Evvel*, *İlk Sevgili* (mahub) ve *İlk Maşuk* tur.<sup>59</sup> Bu zaviyeden bakıldığında, Farabi, büyüklük-

ten (azamet) başlayan süreci, nitelemelerin birbirleriyle olan ilişkiselliği içerisinde aşk'la bitirmektedir. Bu kapsamda, *el-Evvel*'in azametini, yüceliğini ve izzetini anlatan pasaj, devamında güzeli, zarafeti ve ziyneti kapsadığı gibi, lezzet, sevinç ve gıbtanın yanında sevgi, beğeni ve aşkı da kapsamaktadır. Söz konusu pasajlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *el-Evvel*'in azametinden aşkına kadar olan sürecin üçlü bölümler hâlinde on iki nitelemeden oluşan bir kombinasyonda ele alındığı görülmektedir. Buna göre, azamet, büyüklük ve yücelik nitelemelerinin yanında güzellik, zarafet ve ziynet ele alınmakta; güzellik, zarafet ve ziynet, lezzeti, sevinci ve gıbtayı beraberinde getirmektedir. Lezzetin, sevincin ve gıbtanın olduğu yerde de sevgi, beğeni ve aşk oluşmaktadır. *el-Evvel* hakkındaki bu nitelemeleri bir süreç içerisinde zorunlu olarak peşi sıra gelen nitelemeler olarak kabul etmek mümkün değilse de bu vasıflar, Farabi'de *el-Evvel*'e yönelik nitelemelerinin seyrini görmek ve göstermek açısından önemlidir.

Farabi'ye göre, "*Varlıklar çoktur.*"<sup>60</sup> Varlıkların çokluğunun ifade edildiği bu cümlede, kastedilenin *el-Evvel*'in dışındaki varlıklar olduğu metnin bağlamından anlaşılmaktadır. Zira pasajda, varlık kelimesi çoğul kalıbıyla (mevcudat) kullanılmış, çoğul kalıptan tekil olan *İlke Mevcut*'un kastedilmediği belirli hâle gelmiştir.<sup>61</sup> Ancak Farabi felsefesinde İkinci Akıl ve diğer akıllar 'çokluk' kapsamı içerisinde diğer varlıklarla aynı kapsamda değerlendirilmiş olsa da bu varlıklar, 'değersel' açıdan diğer varlık katmanlarından üstündür. Bu bağlamda, varlıklar *çokluk* yönünden ortak özelliklere sahip olsalar da *üstünlük* açısından birbirlerinden farklıdır.<sup>62</sup> Nitekim Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in cevheri varlıklara taşıdığı zaman bu varlıklar, kendi konumları itibariyle varlıktan paylarını alarak belirli bir hiyerarşik yapı üzerinden tertip edilmişlerdir. Bu kapsamda, varlıkların tertibinde bir adaletsizlik yoktur. Zira varlıklar, kendi mertebeleri neyi gerektiriyorsa o mertebenin gerektirdiği nitelikleri ve hiyerarşiyi elde etmişlerdir. Farabi'ye göre, bu tertip ve düzen, varlık katmanlarının en mükemmelinden en noksanına, başka bir tabirle, varlık katmanlarının nihayete erdiği 'varlığa gelmesi mümkün olmayan' katmana kadar adaletli bir şekilde gerçekleşmiştir.<sup>63</sup> Varlıkların hiyerarşik yapılarına göre değerlendirdiği bu pasajda, *el-Evvel* için iki niteleme kullanılmıştır: Cömert ve Adil. Buna göre, *el-Evvel*'in cevherinden taşan bütün mevcudat O'nun kendi Zat'ına has vücudundan taşıkları için *el-Evvel* Cömert olduğu gibi, varlıkları tertip etmesi ve bu tertip üzerinden varlıkların kendi konumlarını elde etmesi sebebiyle de *el-Evvel* Adil'dir.<sup>64</sup>

Vurgulamak gerekir ki, *el-Evvel*'in Zat'ına yönelik ifade, kelime ve kavramların anlam alanları O'nu anlatmaya yetersizdir. Ancak O'nun Zat'ına yönelik ifade ve anlatımlar zorunlu olarak insana ait dil düzlemi içerisinde olacaktır. O'nu en iyi şekilde ifade edecek kelime ve kavramlar, O'nun dışındaki varlıkların yani mahlukatın zatına, eylemlerine ve özelliklerine karşılık gelse bile,

bu isim, kelime ve kavramları yine O'na özgü anlam alanları içinde, O'nu anlatmaya yönelik olan çağrışımlarla anlamının dışında başka bir yöntem ve yaklaşım yoktur.<sup>65</sup> Bu kapsamda değerlendirildiğinde, Farabi'ye göre, *el-Evvel* için kullanılan isimler ile diğer mevcudat için kullanılan isimler benzer ve yakın anlamlı kelimelerdir. Yani, *el-Evvel* için kullanılan kelime ve isimler diğer varlık alanları için de kullanılmaktadır. Bunun dışında bir alternatif de yoktur. Dolayısıyla *el-Evvel*'in isminin diğer isimlerden farklı olduğunu ifade etmek için, *el-Evvel* ve diğer mevcudat için kullanılan kelime ve isimlerin ayrıştırılması gerekmektedir. Bu kapsamda, her ne kadar kelime ve isimler anlam itibariyle birbirleriyle benzerlik ilişkisi içinde olsa da isim ve kelimelerin *el-Evvel* için kullanımıyla diğer mevcûdât için kullanımı arasında mana itibariyle derin farklılıklar vardır. Dolayısıyla kelime ve isimler, *el-Evvel* için kullanıldığında, anlam, varlık ve kemal açısından en zirveyi teşkil eden ve diğer varlık alanlarına delaleti olmayan bir bağlamda olmalıdır.<sup>66</sup> Bağlam diyoruz, zira anlamın zirvesini teşkil edecek mana, *el-Evvel*'e yönelik olarak kullanılan bağlamın kendisinden çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Farabi'ye göre, *el-Evvel* için kullanılan kelime ve isimler, çoklu varlıkları çağrıştıran ve *Bir*'in birlik özelliğine hâle getirecek bir anlama asla delalet etmemeli, tam aksine diğer bölünmeyen varlığın birliğine işaret etmelidir.<sup>67</sup> Ayrıca Farabi'ye göre, *el-Evvel*'e yönelik nitelemelerin *el-Evvel*'in kendi zatına nispeti ve başkasına nispeti açısından iki vechesi vardır. Buna göre, *el-Evvel* için kullanılan nitelemeler, şayet O'nun bizzatlı kendisini niteleyen bir niteleme ise *Zatî* bir nitelemedir; Tek ve Diri nitelemelerinde olduğu gibi. Şayet niteleme, başka bir şey üzerinden *Zat* için söyleniyorsa bu niteleme *Zatî* değil, başkası sebebiyle bir nitelemedir; Adil ve Cömert örneklerinde olduğu gibi.<sup>68</sup>

Farabi'ye göre, *el-Evvel*, haktır ve hakikattir. O'nun hakikati Hak oluşunun dışında değildir. Zira Hak ve Hakikat varlıkla eşdeğer anlam alanlarına sahiptir. Hakikat, bir şeyin kendine has varlığı olduğuna göre, O'nun Hakikati Hak oluşundan başka bir şey değildir.<sup>69</sup> Farabi'ye göre, *el-Evvel*, aynı zamanda *Diri*'dir (hayy) ve *Hayat*'tır. O'nun *Diri* ve *Hayat* olması, iki ayrı varlığa yani iki ayrı zata işaret etmemektedir. Tam aksine dirilik ve hayat, O'nun için birdir. Zira *diri*'nin anlamı, "En *efdal makulu en efdal akilla akletmek; en efdal malumu en efdal bilgiyle bilmektir.*"<sup>70</sup> Bu manada, akletmek ve bilmek, *diri* olmanın gereği olduğu gibi, *diri* olmak da akletmenin ve bilmenin gereğidir. Dolayısıyla *el-Evvel*, akil olması yönüyle Akil ve ilim olması yönüyle Alim ise hayy olması yönüyle de hayattır. O hâlde hayy ve hayat birdir ve *el-Evvel*'in varlığı en mükemmel varlık ise diriliğe en layık olan da O'dur.<sup>71</sup>

Dikkat edilirse, Farabi felsefesinde bütün bu nitelemeler, birbirleriyle iç-içe geçmiş kavramsal ağlar içerisinde, zahirde ikili gibi görünen ama batında tek bir *Zat*'a işaret eden ve 'mürekkepliğe' asla müsaade etmeyen bir yapıda ele alınmıştır. Bu kapsamda vurgulamak gerekir ki Farabi, eserlerinde özellikle



*el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de 'basit' kavramını neredeyse kullanmamıştır.<sup>72</sup> Ancak o, 'basitliği' ortadan kaldıracak ve 'mürekkepliğe' yol açacak bütün kapıları da yaptığı izahatlarla kapatmaya çalışmıştır. Zira 'mevcut' kavramı da dahil olmak üzere *el-Evvel*'le ilgili kullanılan akıl-makul, alim-malum, hayy-hayat gibi bütün nitelemeler, 'ikilige' kapı aralayan anlam alanlarına sahiptir. Bu nedenle Farabi, "O hem akıldır hem makuldür." veya "O, hem alimdir hem de malumdur." cümlelerinde olduğu gibi bütün ikili nitelemeleri *el-Evvel*'in Zat'ında birleştirerek çözmeye çalışmış ve *el-Evvel*'i bütün bu ikililiklerden tenzih etmiştir.

## Sonuç

Farabi'nin eserlerinde, özellikle *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, varlık katmanlarıyla ilgili metafizik değerlendirmelerinde esas gaye, *el-Evvel*'i ontolojik statü itibarıyla bütün varlıkların *üzerinde* ve onlardan *farklı* bir konumda ele almaktır. Zira *el-Evvel*'i anlamadan bütün bir mevcudatı anlamak ve konumlandırmak mümkün değildir. Buna göre, bütün mevcudatın *İlke Sebeb*'i olan *el-Evvel*, her ne kadar *En Yüce*'ye dair bütün olumlu nitelemeleri Zat'ında barındırmış olsa da O, bütün isim ve nitelemelerin ve insan idrakinin ötesinde bir varlıktır; *Mevcut*'tur, *Akıl*'dır, *Cevher*'dir, *Ziyne*'tir, *Adil*'dir, *Cömer*'tir... Bu durum, Farabi metafiziğinin, tenzihin (negatif teoloji) gerekli bütün unsurlarını içinde barındırdığını gösterdiği kadar teşbihin (pozitif teoloji) unsurlarını da içinde barındırdığını göstermektedir. Zira 'hiçbir benzeri olmayan'ın 'vechi'nin bakî kalması, Kur'an'ın temel düsturlarındandır.<sup>73</sup>

Farabi, *el-Evvel*'i diğer varlıklardan 'ayrı' tutmak istemiştir; doğrudur. Ancak onun, Plotinus'ta olduğu gibi *el-Evvel*'i bütün nitelemelerin 'ötesinde' tutma gibi bir niyeti olmamıştır. Zira *el-Evvel*'i bütün nitelemelerin üzerinde tutmak, varlık-ötesi örneğinde olduğu gibi, *el-Evvel*'in, insanın zihin dünyasından bütününüyle kaybolma olasılığını her zaman içerisinde taşımaktadır. Farabi, bu yüzden 'ötesî' kalıbından ziyade '*farklılık*' kalıbını ön plana çıkarmış; *el-Evvel*'i '*farklılık*'la birlikte insanın zihin ve idrak dünyasında tutmayı başarmıştır.<sup>74</sup> Zira 'ötesî' kalıbı, pozitif ve negatif teoloji geriliminde nitelemenin yokluğuna işaret edebilecek hususiyetlere sahiptir. Bu bakımdan bu kalıp, negatif teoloji açısından gerekli olan bir ifade biçimi olsa da *el-Evvel*'in aşağıya bakan yönü itibarıyla yani pozitif teoloji perspektifinden çok da sağlıklı bir yaklaşım değildir. Bu nedenle, 'ötesî'nden ayrı olarak '*farklılık*'ın vurgulanması, hem tenzihî hem de teşbihî bünyesinde barındırmakta, bu kapsamda, hem yukarıdan aşağıya yani, *el-Evvel*'den insana hem de aşağıdan yukarıya yani, insandan *el-Evvel*'e giden o makul yola kapı aralamaktadır. Dolayısıyla Farabi, *Lezzet* ve *Zarafet* (el Beha) gibi birçok nitelemeyi *el-Evvel*'e yönelik kullanmada bir sığınca görmemiştir.

## Kaynakça

- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-Evren İlişkisi*, İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Bedevi, Abdurrahman, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955.
- Deniz, Gürbüz, "Farabi'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 141-153.
- Farabi, *el Vahid ve'l Vahde*, çev. Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi ve Farabi'nin el Vahid ve'l Vahde İsimli eseri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Farabi, *Fusülü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Farabi'nin İki Eseri içinde), İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Farabi, *Kitabu'l Füsüs*, Haydarabad, 1345.
- Farabi, *Kitab'ü Ara'i Ehl'l Medineti'l Fadla*, thk. Elbir, Nasri Nadir, Daru'l Maşrik. 2002.
- Farabi, *Kitab'ü es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru'l Maşrik, 1993.
- Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, UÜİF. 1:1(1986), s. 9-12.
- Farabi, "Ta'likat" (*Kitabü Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani* içinde), thk. Cafer âl Yasin, İntişarat Hikmet, 1371.
- İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Karakaya, Mehmet Murat, "İbn Sina'da Tevhid", *Eskiyeini*, 30 (2015), s. 133-143.
- Maraş, İbrahim, "Farabi'de Hudûs Kavramı", *Dini Araştırmalar*, II: 31 (2008), s. 125-136.
- Plotinus, *The Enneads*, transl. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, nd.
- Şahin, Eyüp, Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5: 2 (2014), s. 192-226.
- Terkan, Fehrullah, "Farabi'ye Atfedilen et Ta'likat İsimli Eser Hakkında Bir Not" *eş Şeybu'r-Reis İbn Sina*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 337-357

## Notlar

- 1 Farabi, *Fusülü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Farabi'nin İki Eseri içinde), İstanbul: İFAV Yayınları, 2005, s. 77.
- 2 Farabi, "Ta'likat" (*Kitabü Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani* içinde), thk. Cafer âl Yasin, İntişarat Hikmet, 1371, s. 128; Farabi *Ta'likat*'ta da Faal Akıl çoğul kabıyla kullanır. Buna göre Faal Akıl, tek bir akıldan değil, birçok akıldan oluşmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki; son zamanlarda, *Ta'likat*'a yönelik yapılan inceleme ve araştırmalar, eserin Farabi'ye aidiyeti konusunda ciddi kuşular taşıdığını göstermektedir. Bkz. Fehrullah Terkan, "Farabi'ye Atfedilen et Ta'likat İsimli Eser Hakkında Bir Not" *eş Şeybu'r-Reis İbn Sina*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. s. 355.
- 3 Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, UÜİFD. 1:1 (1986), s. 9.
- 4 Farabi, *Kitab'ü Ara'i Ehl'l Medineti'l Fadla*, thk. Elbir, Nasri Nadir, Daru'l Maşrik, 2002, s. 67; a) Bundan sonra el-Medinetü'l-Fadla diye ifade edilecektir. b) Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*'da, Faal Akıl diğer Akıllar'la aynı kategori içerisinde değerlendirilmiştir. Faal Akıl, *el-Medinetü'l-Fadla* bağlamında aynı zamanda Onuncu Akıl'dır.
- 5 Farabi, *Kitab'ü es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru'l Maşrik, 1993, s. 31; Bundan sonra *es-Siyasetü'l-Medeniyye* diye geçecektir.
- 6 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32.
- 7 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31; Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 37.
- 8 Vurgulamak gerekir ki Farabi, bütün bu nitelemelerin yanında 'o' zamirini de *el-Evvel* için sıkça kullanmıştır.
- 9 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.
- 10 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 37; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.

- 11 Farabi, *Füsûlü'l Medenî*, s. 75, 76; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- 12 Plotinus, *The Enneads*, transl. by Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, ty. (1.7.1; 6.7.32; 6.8.19; 6.9.6)
- 13 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 39; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- 14 Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-Evren İlişkisi*, İstanbul: İz yayıncılık 2011, s. 28.
- 15 Farabi, *Füsûlü'l Medenî*, s. 75, 76.
- 16 Farabi, *Füsûlü'l Medenî*, (Bölüm 68), s. 104; Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 41, 42; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43, 44.
- 17 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 40; Farabi, *Ta'likat*, s. 136.
- 18 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 40; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- 19 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 37; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.
- 20 Farabi, *Kitabu'l Füsüs*, Haydarabad, 1345, s. 17.
- 21 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 55; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47; Türkçe çeviride 'Vacibu'l Vücuda' (Zorunlu Varlık) kalıbına yakın anlam verilmiştir. Ancak, Arapça metinde bu şekilde kalıp bir ifade yoktur. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül Mercüdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Ramî Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay, 2012, s. 52.
- 22 İbrahim Maraş, "Farabi'de Hudud Kavramı", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos II:31 (2008), s. 132,
- 23 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- 24 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57, 58.
- 25 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 55; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de de benzer ifadeler vardır. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- 26 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 56; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- 27 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB, 1990, s. 30; esasında cümlelerin birbir çevirisi, "O'nu cevherlendiren vücudu başkasına 'taşan' vücudundan daha mükemmel değildir." şeklindedir. Ancak Danışman, bu ifadeyi iki cümle halinde çevirmiştir.)
- 28 Farabi, burada feyz, taşma ve sudûr kavramlarının yanı sıra 'hasıl olma' kavramını da kullanmaktadır. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57. 'Hasıl olma', -kanaatimizce- taşma fiilinin gerçekleşmesi sonucu var olan fiili durumu ifade eden bir kavramdır.
- 29 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 56.
- 30 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; Bu çerçevede Farabi'nin her varlığın 'bir' olduğuna yönelik yaklaşımının Platonyen kurgudaki idealara karşılık gelip gelmediği tartışılabilir bir husustur. Zira Platonyen kurguda idealar âleminde görünür âlemdeki varlıkların bir yansıması bulunmaktadır.
- 31 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; Farabi, *Medinetü'l Fadla*, s. 50.
- 32 Farabi, *Füsûlü'l Medenî*, s. 75, 76.
- 33 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 55.
- 34 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 56; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- 35 Farabi'ye göre, "Her gaye hayrdır." ilkesinden hareketle *el-Evvel*, gaye olduğuna göre O da Hayr'dır. Ancak O'nun Hayr olması mutlak anlamdadır. Farabi, *Talikat*, s. 136; bu konuya ileriki dipnotlarda yeniden değinilecektir.
- 36 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 39; Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fadla*'da 'basit' kavramını kullandığı tek yer burasıdır.
- 37 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 44; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44.
- 38 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 46, 47; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.
- 39 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 61.
- 40 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, 47.
- 41 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 47; Farabi, *Talikat*, s. 120; Farabi *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 50, 7, 8.
- 42 *El-Evvel*'in alim olması da benzer yaklaşımları ihtiva etmektedir. O, hem İlm, hem Alim hem Malum'dur. Yine ilimle ilişkili olarak *el-Evvel*, Hikmet'tür. Zira Hikmet, Âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile kendini aklederek bilmesidir. Farabi'ye göre hikmet, eşyanın en üst bilgi ile bilinmesidir. Bu manada *el-Evvel*'in cevherini bilmesi de bilginin mutlak anlamda en efdalidir, (üstünüdür). Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 47, 48; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45, 46.
- 43 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 61.
- 44 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 50; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- 45 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 50.
- 46 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 51.
- 47 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 51.
- 48 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 50, 53.
- 49 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 53.
- 50 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 53.

- 51 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 53.
- 52 *Talikat*'ın Farabi'ye aidiyeti konusundaki tartışmalara daha önce değinilmişti.
- 53 Farabi, *Talikat*, s. 131; Hanoglu, *a.g.m.*, s. 255.
- 54 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 52.
- 55 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 52; Benzer ifadeler, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de de vardır. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47.
- 56 Farabi, *Medinetü'l-Fadla*, s. 52, 53; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47.
- 57 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 53; Burada yer alan Lezzet, Sevinç ve Gıpta gibi nitelermeleri insani varlık düzeyinde kullanılan nitelermelerle aynı minvalde değerdendirmek gerekir. Bu nitelermeler, *el-Ervef*'in kendi varlığına özgü, kendi anlam dünyasında anlam karşılığı olan nitelermelerdir. Dolayısıyla Lezzet, Sevinç ve Gıpta'yı *el-Ervef*'e yönelik Aşk-Âşık-Maşuk kavramları çerçevesinde ele almak daha tutarlı bir yol olarak görünmektedir.
- 58 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 53.
- 59 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 54; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- 60 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 61 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 62 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57, 58.
- 63 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 64 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 65 Mehmet Murat Karakaya, "İbn Sina'da Tevhid", *Eskiyeini*, 30 (2015), s. 134, 135.
- 66 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 59, 60; Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 75, 76.
- 67 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 59.
- 68 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57, 58.
- 69 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 48; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 7.
- 70 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 49.
- 71 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 49.
- 72 *El-Medinetü'l-Fadla*'da sadece bir yerde kullanır. Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 39; Yine burada vurgulamak gerekir ki, *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de *el-Ervef*'le ilgili neredeyse bütün iyi ve olumlu nitelermeleri kullanmada bir sakınca görmeyen Farabi'nin *Bir* veya Tanrı hakkındaki en merkezi nitelme olan *Mutlak İyi* veya *Hayrı'l Mahzû*'ı kullanmaması calib-i dikkattir. Bkz. Eyüp Şahin, Harun Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5:2 (2014), s. 201. Nitekim Farabi'nin yaşadığı dönemde felsefi sahada Yunanlı Şeyh olarak bilinen Plotinus'un sözlerinden aktarılan metinlerde ve Farabi ekolünden olan Sicistani'nin Yunanlı Şeyh'ten aktarımda bulunduğu *Svanü'l Hikme*'de, "O, *Mahza el-Ervef Hayr*'dir." şeklinde *el-Ervef*'in Mahza Hayr olduğuna yönelik birçok ifadeye rastlamak mümkünken (Yunanlı Şeyh, On üçüncü Bölüm, s. 194; Sivanü'l Hikme, İkinci bölüm, s. 196. Abdurrahman Bedevi, *Eflatun inde'l Arab* Mektebetü'n Nehdatü'l Mısıriyye, 1955, içinde). Farabi'nin Neoplatonyen kurguda buna yönelik herhangi bahis açmaması manidardır. Her ne kadar *Talikat*'ta *el-Ervef*'e yönelik 'Hayr' nitelmesi kullanılmış olsa da eser üzerine yapılan tartışmalardan (Terkan, *a.g.m.*, s. 355) Farabi'nin böyle bir yaklaşım sergileyip sergilemediği şüpheye açıktır. Farabi, şayet *el-Ervef*'e yönelik olarak 'Mahza Hayr' nitelmesini kullanmak isteseydi muhtemelen ilk bölümleri Neoplatonyen kurguda yazılmış olan *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de buna vurgu yapardı. Vurgunun yapılmaması, Farabi'nin bilinçli olarak bu nitelermeyi kullanmadığına işaret etmektedir. O hâlde, Farabi'de *el-Ervef*'in 'Mahza Hayr' olması Neoplatonyen kurguda mümkün değildir. Halefi İbn Sina tarafından da kullanılan kavramın (İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011, s. 291) Farabi tarafından kullanılmaması, muhtemelen bazı felsefi mülahazalardan kaynaklanmaktadır. Buna göre, felsefi mülahazalar etrafında düşünüldüğünde; 'hayr' nitelmesinin Farabi felsefesinde aşkın alanla ilgili bir nitelme olarak kullanılmadığı, ahlaki değer anlamında insani düzeyde bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. *El-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* zaviyesinden bakıldığında, 'hayr' kavramı; saadet, güzellik, çirkinlik ve kötü kavramları bağlamında insana ait fiiller kapsamında kullanılmaktadır. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 105, 106, 118,131; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 48, 72, 73, 84. Buradan hareketle, Farabi'nin kavrama aşkın bir anlam yüklediği, onu insani varlık düzeyinde kullandığı aşıkardır.
- 73 42. Şura Suresi, 11; 55. Rahman Suresi, 27
- 74 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, (2002), s. 50; Başka bir deyişle, Farabi'de *İlke*, idrak-içi'dir, idrak-dışı değildir.

# İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi

Murat DEMİRKOL\*

**Öz** Tanrı'nın bilgisi, Müslüman filozoflar tarafından bilgi teorisinin konusu olarak değil, metafizik kapsamında bir mesele olarak ele alınmıştır. İslam felsefesinde hususi bir epistemoloji başlığı açılmış olmamakla birlikte insanın bilmesi ve idraki hem mantık hem de nefis teorisi kapsamında incelenmiştir. Duyusal idrak, hayvani nefsin idrak ve tahrik şeklindeki iki temel gücünden birincisinin iç ve dış duyuları kapsamında ele alınırken, öncüllere dayalı olarak yeni bilgi üretme ve kesinlik konusu da mantıkta ele alınmıştır. Soyut bilgi gücü olan aklın dış ve iç duyular yoluyla elde edilen suretlerden soyutlama yaparak tümel bilgiye ulaşması bir yönüyle nefis teorisinin, diğer yönüyle bu işlemi faal aklın desteği ve feyzi sayesinde yapması nedeniyle metafiziğin ilgi alanına girmektedir. Biz bu makalede Tanrı'nın bilgisini İbn Sînâ ve Nasîreddin Tûsî'nin görüşleri çerçevesinde incelerken onların Tanrı'nın tümel ve zatî bilgisi ile insanın tümel ve tikel bilgisi arasında yaptıkları karşılaştırmayı da çalışma kapsamına aldık. Dolayısıyla makalede bu iki filozofun bilgi teorisine kısmen değindik. Çünkü Tanrı'nın bilgisini anlama çabası, insanın bilgi ve idrak şeklini göz önünde bulundurmaya ve karşılaştırma yaparak farklılığı ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu çalışmada Tanrı'nın kendi zatını ve başkalarını nasıl bildiği ve bilgisinin makul suretlerin onda irtisamıyla mı yoksa zatî ile makullerin ittihadı şeklinde mi gerçekleştiği konuları iki filozofun düşüncelerine dayalı olarak incelenip ortaya konacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Bilgi, tümel bilgi, tikel bilgi, akletme, irtisam, ittihad

## *Knowledge of God according to Avicenna and Tusi*

**Abstract** The knowledge of God has been taken into account by the Muslim philosophers not as a theory of knowledge but as a subject within the framework of metaphysics. Though there is no title specifically dedicated under epistemology in Islamic philosophy, man's knowing and perception (*idrak*) has been analysed within the framework of both logic and soul (*nafis*) theories. Sensual conception has been taken into account under the former drive of two fundamental motives, namely carnal perception and ac-

---

\* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi (İslam Felsefesi) Öğretim Üyesi, muratdemirkol1968@hotmail.com

tuation, whereas producing new knowledge and certainty based on premises has been studied under logic. The power of abstract knowledge is studied both in the theory of *nafs* in that it reaches the universal knowledge by abstracting the images derived from internal and external senses, and also analysed under metaphysics since it processes information through a active intellect and transfer of knowledge. In this article, while we analyse the knowledge of God via the works of Avicenna and Nasir al-din al-Tusi, we also take into account the comparison between the universal and self-knowledge of God and human's universal and particular knowledge in this study, too. Thus, we partially touched upon the knowledge theories of both philosophers. The quest for conceiving the Knowledge of God requires considering the character of human's knowledge and reasoning and putting forward the differences via comparison. In this study, the fact that how God knows himself (dhat) and others' and how this knowledge is realised whether it is delineated (irtisām) in his dhat through intelligible images or in the form of unification of intelligibles with his dhat, it will be analysed through the ideas of two philosophers.

**Keywords:** Knowledge, universal knowledge, particular knowledge, intellect, irtisam, unification

## Giriş

İslam felsefesinde bilgiyi ifade etmek için ilim, marifet, taakkul, idrak ve şuur gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bunlardan ilim özellikle tümel bilgiyi ifade ederken, idrak hem tümel hem tikel bilgi için kullanılmakla beraber dar anlamda duysal idraki ifade etmektedir. Akletme anlamındaki taakkul ise daha dar manada tümel bilgiyi ifade eden özel bir kavramdır. Türker, *Kitâbu'ş-Şifâ*'ya dayandırarak İbn Sînâ düşüncesinde marifetin tikel bilgiyi karşıladığını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Tûsî, idrakin her iki tür bilgiyi de karşılayacak şekilde kullanıldığında hissî yani duysal idrak ve ilmî yani bilgisel idrak olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Duysal idrak duyuyla gerçekleşirken, bilgisel (ilmî) idrak bir organ olmaksızın akleden zatla gerçekleşir.<sup>2</sup> Bilgi felsefesi çerçevesinde kullanılan belli başlı diğer önemli kavramlar husul, irtisam, temessül ve huzurdur.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık yani Tanrı tikelleri tümel olarak bilir. Bu, Tanrı'nın insanlar gibi tikel bilmediğini ifade etmek için yapılan bir vurgudur. Tikel bilgi, hissî, zamansal ve mekânsal varlık ve olayları duyu organları aracılığıyla bilmeyi gerektirir. Tanrı ise organlarla idrak etmekten münezzehtir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ tarafından söylenen bu ifadeden, onun aslında Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia ettiği şeklinde bir sonuç çıkarması zorlama bir yorumdur.<sup>3</sup> İbn Sînâ'ya ait şu pasaj, onun bu konudaki görüşünü çok özgülü bir şekilde ifade etmektedir: “Zorunlu Varlığın, tikelleri şimdi, geçmiş ve gelecek içine girecek şekilde zamansal bir bilgi ile bilmemesi gerekir. Yoksa zatının sıfatına değişme arız olmuş olur. Bilakis onun, tikelleri zamanı aşan mukaddes bir bilgi ile bilmesi gerekir.”<sup>4</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeylere dair bilgisi onların var olmasının şartıdır. İnsanın bilgisi bilineni takip eden infialî, iktisabî ve husulî bir bilgi iken Tanrı'nın kendisi dışındaki şeylere ilişkin bilgisi bilinenleri var eden fiilî bir bilgidir. Var olan her şey, Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak meydana gelir.<sup>5</sup> Varlığa gelen her şeyin Tanrı tarafından biliniyor olması gerekir. Her şey ilâhî bilgide ihtiva edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilâhî bilgi şeyleri meydana getirir, onlardan elde edilmez.

İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasında tasavvur ettiği ilişki, her şeyin onun tarafından bilinmesini gerektirir. Onun sudurcu yaratma teorisi, tikelleri de tümel olarak bilmeyi açıklayan bu bilgi teorisine uygundur. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlıkları yaratmasını inayet olarak görür. Ona göre inayet, Tanrı'nın yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermesidir.<sup>6</sup> Şeylere dair ilâhî bilgi, birden çok bireye uygulanabilen türlerle sınırlı olmayıp, tek tek tikel şahısları da içine alır. İbn Sînâ'nın açıklaması, onun sadece zihinde bulunan tümel kavramları değil, dış dünyada var olan şeyleri de kastettiğini gösterir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin tikelleri tikellikleriyle ihtiva edip etmediği ve zaman ve mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorusuna *eş-Sifâ*'nın Metafizik kısmında şu cevabı vermektedir: “O her şeyin ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri kendi zatından dolayı bilir. O, tam mevcutların müşahhas varlığının ilkesidir; oluş ve bozuluşa tâbi mevcutların ise önce türlerinin, dolayısıyla da birey olarak varlıklarının ilkesidir.”<sup>7</sup>

Tanrı'nın, nedeni olduğu şeyleri bildiği ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeylerin müşahhas bireyler olarak varlık ilkesi olduğu bilgisine dayanarak Tanrı'nın onları bildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Oluş ve bozuluşa tâbi mevcutlara gelince, Tanrı onları önce türlerinin ilkesi, sonra da türleri aracılığıyla onların ilkesi olmak suretiyle bilir. Bu izah, Zorunlu Varlık'tan sudur eden dikey ve yatay iki varlık silsilesi taksimiyle daha açık hale gelir.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'ya göre zatî nedenler daima eserleriyle birlikte vardır ve onların zatî nedenleri buldukları varlık sahasına göre değişiklik gösterir. Meselâ dikey varlık silsilesindeki üyelerin zatî nedenleri, kendilerinden Tanrı'ya doğru dikey olarak giden varlık zincirinin üyelerinden ibarettir. Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların nedenleri ise Tanrı'dan başlayarak sudur silsilesinde faal akla kadar sıralanan dikey varlık zincirinin üyeleri ve oluş ve bozuluş âleminde arazî ve hazırlayıcı neden nitelikli varlıklardır. Her hâlükârda Tanrı her şeyin, yani hem Ay üstü âlemdeki hem de Ay altı âlemdeki varlıkların zatî ve hakiki nedenidir. Zamansal ve mekânsal şeylerin zatî nedenleri, onların oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenleri yanında faal akıldan itibaren bütün semavî varlıklar ve nihayet Tanrı'dır. Tanrı'nın nihai olarak her şeyin zatî nedeni olması aynı zamanda onları zorunlu kıldığını ve var ettiğini gösterir.<sup>9</sup>

## 1. Bilginin Tanımı ve Çeşitleri

İbn Sînâ bilgi anlamında idraki şöyle tanımlamaktadır: “Bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden öznedeki idrak etmesini sağlayan şey onu müşahade edip dururken temessül etmesidir.”<sup>10</sup> Bu tanım kendisinden sonra da devam ettirilmiştir. Nasîreddin Tûsî, bilginin mahiyetinin had ve resm şeklindeki tarif türlerine ihtiyaç duymayan apaçık bir şey olduğu iddiasını kabul etmeyip eleştirmiştir. Tûsî’ye göre bu görüşü savunanlar, delili sadece temyize dayandırmazlar, aynı zamanda herkesin bizzat açık seçik olarak bildiğini iddia ederler. Tûsî, bazı bilgi tanımlarını tek tek inceleyerek eleştirir:<sup>11</sup>

“Bir şeye, inancın nefsin sükûnunu gerektirmesiyle birlikte olduğu gibi inanmaktır.” şeklindeki birinci tanım, bilginin açığa çıkmayı sağlayan bir şey olduğunu açıkça göstermez. Çünkü açığa çıkma bizzat nefsin sükûnunu gerektirir. Bilginin açığa çıkmayı sağlayan bir şey olması, onun açığa çıkmanın kendisi olmasından daha öncelikli değildir.

“Nefsin sükûnunu gerektiren şey” olduğu şeklindeki ikinci tanım da böyledir. Bununla kast edilen, nefsin sükûnunu gerektiren inançtır. Birinci tanıma yönelik eleştiri bunun için de geçerlidir. Nefsin sükûnunu bilgi kadar bileşik cehalet ve taklit de sağlayabilir. Ancak bilgi bizzat sağlarken diğerleri zorunlu olmaksızın sağlar.

“Bilgi nesnesinin olduğu gibi bilinmesidir.” şeklindeki üçüncü tanım da böyledir. Bununla kast edilen bir şeye olduğu gibi inanmaktır. İlim, bilgi ve inanç, açıklık ve kapalılıkta eşit düzeyde olmakla birlikte bazıları ötekileri tanımlamada diğerlerinden daha elverişli değildir. Son iki tanım birinci tanımın parçaları konumundadır.

“Nefsin bilen olmasını sağlayan şey” şeklindeki dördüncü tanım, “Hareket, bir şeyin hareketli olmasını sağlayan şeydir.” ifadesiyle aynı konumdadır ve yeni bir mana vermez.

“Zatın şeyleri sağlam ve iyi yapmasını sağlayan şey” şeklindeki beşinci tanım, lazımların melzumlarla tarif edilmesi türündendir. Çünkü kelamcılara göre, failin iyi ve sağlam yapılması, failin bilen olmasını gerektirir. Bundan dolayı Allah’ın fiillerinin sağlam ve iyi olmasını onun bilen ve güç yetiren olmasına bağlarlar. Bu tanımlarda bilginin, açığa çıkma sebebi olduğuna delalet eden bir şey yoktur.<sup>12</sup>

Mutezile kelamcılarına göre bilgi, zorunlu ve kazanılmış olmak üzere iki çeşittir. Zorunlu bilgi de bedihî/açık ve bedihî olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. Bedihî bilgi, birbirinin zıddı olan nefiy ve ispatın bir araya gelmeyeceğini ve ortadan kalkmayacağını bilmek ve bütünü parçadan büyük olduğunu bilmek gibidir. Onlara göre bedihî bilgiler Allah’ın insan için ilk olarak meydana getirdiği fiillerindedir. Dilcilere göre bedihî, ilk şeydir. İnsan bu bilgiyi



başkasından öğrenmeksizin ilk olarak bildiği için bedihî diye adlandırılmıştır. Zorunlu bilginin bedihî olmayan şekli, duyulurları, tecrübî şeyleri ve mütevatirleri bilmektir. Lezzet ve acıyı, açlık ve susuzluğu bilme, duyulurları bilme kapsamına girer. Fiilin faillerle ilgisini, güzel şeylerin güzelliğini ve çirkin şeylerin çirkinliğini bilmek de zorunlu bilgiler kapsamına girer. Bu bilgiler neden konumunda olup teorik bilgiler onlarla elde edilir. Kazanılmış bilgi de istidlâlî bilgi ve istidlâlî olmayan bilgi şeklinde iki çeşittir. İstidlâlî bilgi, düşünmeyle başlangıçta meydana gelen bilgidir. İstidlâlî olmayan kazanılmış bilgi ise düşünmenin tekrarlanmasıyla meydana gelen bilgidir.<sup>13</sup>

Tûsî, Mutezile'nin bilgi tasnifini verdikten sonra kendi bilgi tasnifini ortaya koyar. Ona göre bilginin, varlığı zatıyla zorunlu ve varlığı zatıyla mümkün şeklinde iki türü vardır. Varlığı zatıyla zorunlu olan bilgi, Tanrı'nın kendi zatını bilmesidir. Bu bilgi, onun zatının aynıdır. Varlığı zatıyla mümkün olan bilgi ise onun dışındakilerin tamamıdır. Bu bilgi de cevher ve araz diye ikiye ayrılır. Cevher, akılların kendi zatlarını bilmesidir. Onlar zatlarının aynıdır. Araz ise kazanılmış bilgidir.

Bilgi olarak adlandırılan zihnî suretlerin mahiyetleri zihin veya akıldaki varlıkları bakımından idrak edilenlere eşittir. Bu açıdan bazıları cevher, bazıları arazdır; fakat cevherleri zihnî cevher, arazları zihnî arazdır. Dışarıdaki varlıkları bakımından hepsi arazdır. Çünkü onlar zihin veya akıl denilen haricî bir mevzuda bulunurlar. Mevzuda var olan, arazdır. Bilginin birinci tür bölümlemesi böyledir.

Bilgi bir de fiilî, infialî ve her ikisinin de dışında olan bilgi şeklinde üç kısma ayrılır. Fiilî bilgi, Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri ve diğer nedenlerin de kendi nedenlilerini bilmesidir. Tanrı dışındaki mevcutların kendi nedenlileri olmayan şeyleri bilmesine ise infialî bilgi denir. Bu bilgi türü, bilen özneye ait bir infialle ve meydana gelen suretlerin kendi zatında veya aletlerinde irtisamıyla gerçekleşir. Ne fiilî ne infialî olan bilgi ise akleden zatların kendilerini ve huzurlarından kaybolmayan zatlara bilmesidir. Onlar bunları suretin kendilerinde irtisam etmesi yoluyla akletmezler.

Fiilî, infialî ve zatî/huzurî şeklindeki bu üç bilgi türüne ortaklık yoluyla; her birinin fertlerine ise çeşitli şekillerde teşkik yani dereceli benzerlik yoluyla bilgi denir. Önsel ve önsel olmayan, öncelikli ve öncelikli olmayan bilgi böyledir. Hem kar beyazlığına hem de fildişi beyazlığına beyazlık denmesi teşkik yoluyla yapılan bir adlandırmadır. Rengin zatı, isimlendirilen şeyin kurucusu olamaz. Zatî şeyler, zatîsi oldukları şeylere eşitlik ve uyuşma ile yüklenir. Teşkik ile adlandırılan şeylerin cinsi, ayrımı ve türü olmaz. Böyle bir isim şeylerin ancak hassası ve genel arazıdır. Bunların her biri bir tür olur. Mesela; fildişi beyazlığı bir renk türü, kar beyazlığı başka bir renk türüdür. Beyazlık, rengin hassası ve genel arazıdır. Bilgiler burada bir cinsin ihtiva ettiği türler değil, bilgi adı verilen şeylerin genel arazlarıdır.<sup>14</sup>

Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ne infialî ne de fiilî bilgi kapsamına girer. Tanrı'nın bilgisinin tamamen fiilî bilgi olduğu iddiası doğru değildir. Tanrı dışındaki şeylerin varlığı onun kudretine tabidir ve ondan alınmıştır. Bilgi ona, tabi olma ve tabi olunma söz konusu olmaksızın uygundur. Döngü ancak şeylerin varlığının bilgidен alındığı iddiasından doğar. Onların varlığının kudretten veya bilgi dışındaki bir sıfattan alındığı, sonra bilginin onların varlığına tabi olduğu ve varlıkla tabilik olmaksızın uyduğu iddiası döngüye yol açmaz. Fiilî bilginin varlığını inkâr edenler bu görüşü savunurlar.

İbn Saade'ye göre "yok" anlamına gelen madumun kendi kendisine sabit bir zat olmadığı görüşü ile bilginin bilinene tabi olduğu iddiası birlikte savunulamaz. Çünkü bu durumda madum, sırf nefiy ve yokluk olduğu için bilginin tabi olacağı bir şey değildir. Madum ancak varlık kabul edildiğinde bilinir. Bir mevcut Tanrı tarafından yalnızca varlık anında bilinebilir. Varlıktan önce, bilinen şey de yoktur, bilgi de yoktur.<sup>15</sup>

Bilgi bilinen şeye mi, yoksa bilinen şey bilgiye mi tabidir? Tûsî'ye göre, inanılan şeyin inanca tabi olmasının imkânsızlığı, inancın inanılan şeye tabi olmasını gerektirmez. İki kısmın da geçersiz olma ihtimali vardır. Doğru olan, bilgi ve inançtan birinin diğerine tabi olmamasıdır. Aynı şekilde inancın inanılan şeye tabi olmasının zorunluluğu da bilginin bilinene tabi olmasını gerektirmez. Çünkü bir şeyin başkasına tabi olması, onun özüne ait bir şey değil, ancak kendinde gerçekleşmesinden sonra ona ilişkin zafî bir şeydir. İzafe bazen cinse iliştiği halde onun türlerine ilişmez. Bir mananın çok sayıda şeye yüklem yapılması böyledir. Mesela; cins konumundaki bilgi hakkında geçerli olan her şey onun türü olan dilbilgisi hakkında da aynen geçerli olmayabilir.

Tûsî'ye göre bilginin bilinene tabi olduğu görüşü yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Eğer kast edilen mana, bilginin zatında veya bilinenle uyuşmasını gerektiren yapısında bilinenden alınmış olması ise gerçek, İbn Saade'nin anlattığı gibidir. Fakat onlar yukarıdaki açıklamayla bunu değil, ancak bilgi ile bilinenin bir şekilde mutabakatını kast ederler. Akıl bu ikisini tasavvur edince uyuşma şeklinde aslın, bilinenin bulunduğu durum olduğuna hükmeder. Sanki o hikâye edilen şey, bilginin failliği de onun hikâye edilmesidir. Bu durumda bilinen nesne bilgidен sonra gelebilir. Akılda hikâyenin zaman bakımından hikâye edilenden önce olmasını engelleyen bir şey yoktur. Bundan dolayı ezeli bilginin, sonradan meydana gelmiş bilinene tabi olduğuna hükmedilir.

Tûsî bu izahın araştırma sonucuyla bağdaşmadığını düşünür. Tabi olunanın, şeref veya konum önceliği türünden olmamak kaydıyla, herhangi bir şekilde önceliğinin olması gerekir. Bu ikisi burada akledilemezler. Öyleyse tabi olunan şeyin zat, tabiat veya zaman itibariyle bir önceliğinin olması gerekir. Bütün bunlar, tabi olunanın tabi olandan zaman bakımından sonra gelmesiyle

çelişir. Amaçsal nedenin, zat veya tabiat bakımından önce olmasına karşılık zaman bakımından sonra geldiği söylenemez. Çünkü amaçsal neden gerçekte mahiyettir. O, failin zihninde fiilin varlığından önce mevcuttur. Fiilin varlığıyla birlikte veya ondan sonra var olan şey neden değil, ancak gerçekte nedenli olan sırf gayedir. Gaye ancak mecazi olarak neden adını alır; gerçekte kast edilen, şeyin mahiyetidir.

Ezelî bilgi ve dış dünyadaki suretlerden önce bulunan bilgiler, mevcut nedenlerden yoksun olsalar da suretlerin meydana gelişinde ihtiyaç duyulan şartlardır. Dolayısıyla onların önce gelmeleri gerekir. Önce gelen, önce gelmesini sağlayan yön itibariyle sonra gelmez. O zaman bilgiler, tabi olunma bakımından tabi olunması imkânsız olan suretlerden daha önceliklidir.<sup>16</sup>

Bilginin ilgili olduğu şey, ilgili olmadığı şeyden ayrıdır. Bu ayrılık, bilginin sadece onunla ilgili olması bakımından meydana gelebileceği gibi onunla ilgili olmadan da meydana gelebilir. Birinci durumda o ya sadece bilende meydana gelir ya da mutlak olarak meydana gelir. Birincisi onun sadece bilende sübutunu gerektirir. Diğer ikisi onun aynı anda hem bilende hem bilenin dışında sübutunu gerektirir. Öyleyse her sabit bilinen ya sadece bilenin zatındadır ya da hem zatında hem de zatının dışındadır. Birincisine sadece zihni varlık, ikincisine hem zihni hem haricî varlık denir.<sup>17</sup>

Bedihî olarak meydana gelen bilginin husul sebebi hakkında kelamcılar şöyle derler: Allah onları cereyan eden âdeti üzere yaratır. Eski filozoflara göre insanın cevherinin fitri olarak bilgiyi kabul etme gücü vardır. Yoksa insan bilemezdi. Başka bir şeyi kabul etme gücü olan şey kendi başına kuvveden fiile çıkamaz. Yoksa o şey daha fitratının başında bilfiil olurdu. Bununla birlikte bir şey hem fail hem kabul edici olabilir. O zaman kabul etme özelliğine sahip insani zatta bedihî bilginin meydana gelmesinin fail nedeni, onun dışında olan ve bizzat veya başkası aracılığıyla bilfiil bilen başka bir zattır. Sebepler bizzat ve bilfiil bilen zatta son bulur.

Kabul etmenin husule uzaklık ve yakınlıkta farklı dereceleri vardır. Kabul eden şey, hazırlayıcı konumundaki yaklaşıtrıcı sebeplerle yavaş yavaş kabule hazır hale gelir ve husule uzaklıktan yakınlığa doğru yükselir. O, duyularla peş peşe değişik şekillerde hissederek alışır. Nihayet istidat gerçekleşince bilfiil bilen zat, önce tümel tasavvurları, sonra bedihî bilgiler denilen ilk tasdikleri ona taşırır. Bundan dolayı “Bir hissi kaybeden bir bilgiyi kaybeder.” denmiştir. Sonra o, hazırlayıcılara eklenir, böylece istidat daha yetkin olur ve tecrübi ve sezgisel bilgiler ile teorik bilgilerin ilkeleri olan diğer bilgiler meydana gelir.

Eş'arîlere göre Allah, bilgiyi bilenin zatında âdeti üzere yaratır. Mutezile'ye göre teorik bilgiler düşünme sayesinde meydana gelir. Önceki filozoflar, duyunun bedihî bilgilerin meydana gelişinde hazırlayıcı sebep olması gibi, bedihî bilgilerin de teorik bilgilerin meydana gelişinde hazırlayıcı sebep olduğunu

kabul ederler. Bu, tasavvurlarda özsel tanım ve ilintisel tanım, tasdiklerde ise kıyas ve tümevarım ile gerçekleşir. Hepsinde fail neden, İlk İlke ve faal akıllardır.<sup>18</sup>

Hissî idrakin bilgiye eklenmiş bir şey mi, yoksa bilginin kendisi mi olduğu tartışmalı bir konudur. His ile idrak edilen şey, belirli bir renk veya tat gibi ferdî tikellerdir. Mutlak renk ve tadı idrak eden güç, onları, kendilerini saran ferdî niteliklerden ayıran akıldır. Ferdî tikeller, özsel tanım ve burhanlarla idrak edilemez. Çünkü onlar tümel suretlerden bir araya gelerek oluşurlar. Ferdî tikeller tümellerle değil, ancak duyuşal işaret veya benzer bir yolla elde edilebilir. Ayrıca onlar zamansal ve mekânsal arazlarla değişme ve dağılmaya maruzdur. Oysa tümeller bu kusurlarla malul değildir. Tanım ve tanımlanan şeyin, burhan ve onunla ispatlanan şeyin birbiriyle uyumlu olması gerekir. İstilahta bu idrak türüne bilgi denmektedir. Bundan dolayı konuşamayan hayvanlar, duyuşlarla idrak etmelerine rağmen bilgi ile nitelenmezler. Öyleyse duyuşal idrak ve bilgi birbirinden farklı şeylerdir.

Bir cins olarak idrak, duyuşal idrak ve bilgisel idrak olmak üzere iki çeşittir. Hissî idrak, ancak duyuşlarla gerçekleşir. Bilgisel idrak ise bir organ olmaksızın akleden zat sebebiyle gerçekleşir. Bu yüzden hiçbir his, kendisini ve hissetmesini idrak etmez. Akleden zat ise hem kendisini hem akledişlerini idrak eder.

Bazı kelimacılara göre bilgi, ne bilinenlerin açığa çıkmasını sağlayan bir mana, ne de zihinde bilinenlerin suretlerinin meydana gelişidir. Bilgi ancak bilenin bilineni hissetmesi ve bilenin bilene izafetidir. Buna göre bilgi izafetin gerçekleşmesini sağlayan şey değil, bizzat izafettir. Fahreddin Râzî de bu görüştedir.<sup>19</sup>

İbn Saade'ye göre bilginin izafet olduğunu savunan kimse, ya şuur dediği bu izafetle birlikte zihnî suretleri kabul eder ya da bilinenlerin zihinlerde meydana gelen suretlerinin olduğunu kabul eder. Her suretin özel bir nispeti ve sabit bir izafeti vardır. Böylece filozofların maksadını kabul etmiş ve bilgi isminin nispetin kendisine veya nispetin gerektirdiği surete ait bir şey olduğuna itiraz etmiş olur.

Kelamcılarının yaklaşımıyla böyle biri ya izafetle birlikte izafeti gerektiren manayı sabit kabul eder ya da kelamcılarının kabul ettiği mananın nefyini savunur. Öncekilerin tercih ettiği zihnî suretleri sabit kabul etmez. Bilenin zâtı, bilene zâtı ve bilen ile bilene arasındaki nispet dışında bir şeyi sabit görmez.

İbn Saade bu görüşü şöyle eleştirir: Nispet ya meydana gelmiş ve mevcuttur ya da meydana gelmemiş ve mevcut değildir. Meydana gelen nispet ancak nispet edilen iki şeyden her birinin gerçekleşmesi halinde gerçekleşir. Bilgi denilen bu nispetin mevcutlardan başkası için sabit olmaması gerekir.

Madum, sabit ve meydana gelmiş olmadığı için bilinemez. Bundan dolayı Mutezile âlimleri, bilginin yokluktaki şeylere taalluk edebilmesi ve onların birbirinden ayırt edilebilmesi için şeylerin yoklukta sabit aynlarının (ayan-ı sabite) olduğunu kabul etmişlerdir. Eğer onlar zihnî varlığı kabul etselerdi kendi aleyhlerine işleyen bu çelişkiye düşmezlerdi. Böylece nispetin ancak nispet edilen iki sabit şeyle olacağı, mutlak yokluk ve sırf nefyin ayırt edilemeyeceği ve bir şeyin ona nispetinin olamayacağı kesinleşmiştir.

Bilgi denilen nispet eğer sabit ve meydana gelmiş değilse bilgi ile bilgisizlik birbirine eşit olur. Çünkü o bir şeyi bilmezse ona yapılan nispet gerçekleşmez. Bilince de nispet sabit olmaz. Eşitliğin sebebi, bilenin hem bilmesi hem bilmemesidir. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla bilginin hakikatinin başka bir şey eklenmeden sadece izafet olduğu görüşü yanlıştır.

Mutezile kalamcıları, izafeti gerektiren ilave bir şeyi kabul ederlerse, kendilerine göre bilginin ona taalluk edebilmesi ve nispetin gerçekleşebilmesi için, bu problemden madumun yokken sabit bir zat olduğunu benimsemeksizin kurtulamazlar. Bunun sebebi, zihnî suretleri kabul etmedikleri halde ona nispeti kabul etmeleridir. Çünkü nispetin sübutunu gerektiren şey, birbirine nispet edilen iki şeyin sübutudur. Hakikatin zihnî sübutu olmazsa geriye aynı ve dışsal sübuttan başka bir şey kalmaz.

Bilginin bilinene tabi olduğunu savunan ve madum hakkında Mutezile âlimlerinin görüşünü benimseyen kimseye göre madum, gerçekleşmiş ve sabit olup, bilgi onunla ilgilidir. Dolayısıyla bilgi, sabit bilinenin uyuşmasını bilmektir. Bilinen, asıl; bilgi delalet eden ve tabidir. Fakat onun yok hakkındaki görüşü geçersizdir. İbn Saade'ye göre madumu savunmadığı halde bilginin bilinene tabi olduğunu söyleyen kimse hata etmiştir. Aksine onun tabi olan ile tabi olunanı ters çevirip mevcut ve madum her şeyi bilgiye tabi kılması gerekir. Tanrı'nın bilgisi, varlık zincirindeki bütün lazımları gerektiren bir müessirdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi, bütün mevcutların Allah'ın kudret, ilim ve iradesiyle meydana geldiğini kabul etmeye sevk eden sebep bu olmalıdır. Bu görüşü savunan kimse, hem zihnî suretleri kabul etmemekle hem de bilgiye tabi olunan değil, tabi kabul etmekle hata etmiştir.<sup>20</sup>

Tûsî, bilen ile bilinen arasında bir izafet bulunduğunu kabul eder. İzafetin bizzat bilgi olduğu görüşüne yönelttiği eleştiride İbn Saade'ye katılır. Bu araştırmadan, zatın bilen olması, zihnî suretler ve izafet şeklinde üç konu ortaya çıkmıştır. Suret ya zatı bilinen şey ya da onun yerine geçen şeydir. Onun bilinenle gerçekte uyuştığı akledilmezse bilgi, bilgi olmaz. Eğer akledilirse iki uyuşandan biri konumundaki bilinenin zatı, o ikisinin yerine geçen şey ile birlikte idrak edilir. İzafet, bilgi veya idrakte ihtiyaç duyulan bir şey değil, bilakis akledenin bilgi ve idrak için akledilişlerinden sonra gerekli gördüğü bir şeydir. Bir şeyi akledilişinden sonra gerektiren konu, onun zatından ve kuru-

cularından farklıdır. Bilgi gerçekte tek başına ilk şeydir (önsel bilgi); fakat o, herhangi bir bilineye izafe edilmez. Bilinenlere izafe edildiğinde kastedilen şey, ya suretler, ya tek başına izafetler ya da suret ve izafetler göz önünde bulundurulurken alınmış olan ilk şeydir.<sup>21</sup>

Ebu Cafer İbn Saade'nin nakline göre filozoflar bilgiyi "bilinenin suretinin akleden güçte meydana gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Onlara göre bilgiyi de kapsayan idrak, şeyin hakikatının idrak eden öznedeki idrak etmesini sağlayan şey onu müşahade edip dururken temessül etmesidir. Bilgiyi kendisini bilenin zihninde bilineye izafetle meydana gelen bir suret/heyet olarak kabul ederler. Bu iddialarını, idrak edilenin suretinin idrak edicide hazır bulunmasının ve onda var olmasının gerekliliği ile kanıtlarlar. Kişi bazen zihninde varlığı olmayan şeyi de idrak eder. Öznenin onu idrak etmesi, onun kendi zihninde var olması şeklinde değil, bilakis onun idrak edici güçlerde meydana gelmesi ve var olması şeklinde gerçekleşir. Buna zihni varlık denir.<sup>22</sup>

Tûsi'ye göre bilginin bilen öznedeki bilgi nesnesine eşit bir suret olduğunu söylemek Tanrı açısından problemlidir. Mevcutların ilk ilkesi olan Tanrı'nın şeyleri bilmesi onların suretlerinin kendi nezdinde akledilir olarak var olmasıyla gerçekleşirse, bu suretler ya kendi kendilerine kaim olurlar ya da başkasıyla kaim olurlar. Bu durumda onlar ya Tanrı'nın zatıyla ya da başkasıyla kaim olurlar. Böylece üç varsayım ortaya çıkar.

Birinci varsayımına göre, Eflatun'un idelerini savunmak gerekir ki bu iptal edilmiştir. İkinci varsayımına göre, Tanrı'nın zatının mümkün şeylerden oluşan çokluğa mahal olması gerekir. Zatlarından başka bir şey ile kaim olan suretler zatlarıyla zorunlu değildir. Bu suretlerin nedeninin Tanrı'nın zatı olduğunu söylemek aynı şeyin hem fail hem kabul edici olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Onlara göre bu, kurdukları burhanlara aykırıdır. Eğer bu neden, Tanrı'nın zatından başkası ise onun zatı başkasından etkilenmiş ve başkasıyla tamamlanmış olur. Bütün bunlar imkânsızdır.

Bu suretler ve mahalleri, ya o suretlerin kendileri ve bizzat mahal ile ya da başka suretler ile bilinir. Birinci varsayımda tanım geçersiz olur, ikinci varsayımda ise zincirleme meydana gelir. Bazı düşünürler bilgiyi Tanrı'dan kesin olarak nefyederken bazıları da Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri bilmesini nefyetmiştir. Onlara göre bunun sebebi zatının suretinin kendi kendisine meydana gelmesidir. Tanrı kendi zatını bilir, ama diğer suretlerle birleşmesi mümkün değildir. Hâlbuki akletme ancak suretlerle birleşmek suretiyle gerçekleşebilir.

Zihni suret, idrak edilenin mahiyette varlığını kendisine borçlu olduğu suretine eşit, fakat sayıda ondan farklı olan bir surettir. O, idrak edenin zatında ve ya idrak aletinde meydana gelir. Zihni suretin varlığı her idrak için şart değildir. Akledenin zatı, kendisini ancak onunla kendisi olduğu suretinin aynıyla akleder. Aynı şekilde zihni sureti idrak eden, onu başka bir suretle değil, ancak

bu suretin aynıyla idrak eder. Yoksa teselsül doğar ve bununla birlikte bir tek mahalde mahiyette birbirine eşit, ama sayıda farklı suretlerin bir araya gelmesi gerekir. Bu imkânsızdır. O zaman idrakte idrak edilenin suretine ihtiyaç duyulur. Zihnî surete ancak idrak edilenin, idrak edicinin zihninde hazır olmadığı durumda ihtiyaç duyulur. Hâsıl olmamanın sebebi, ya idrak edilenin asla mevcut olmaması ya da idrak edici öznenin nezdinde bulunmaması, yani idrak aletinin erişemediği bir yerde olmasıdır. Bu ancak ya kendi kendisini idrak edene, ya idrak aletine ya da her ikisine birden işen engeller sebebiyle meydana gelir.

Suretlerle ilgili konu, birinci konuya bağlıdır. Çünkü idrak etme özelliği olmayan zatın bir suretle tasavvur etmesi asla mümkün değildir. Yazı yazabilen kimseye sanatını icra etse de etmese de “kâtip” denir. Yazma işini yapana, uygulama esnasında iki itibarla “kâtip” denir. Aynı şekilde bilebilen kimseye bilgi nesnesini huzuruna getirmiş olsa da olmasa da bilen denir. Onu huzuruna getirmiş olan kimseye huzuruna getirdiği sırada iki itibarla “bilen” denir. Bilen ismi, birinci durumdaki şahsa birinci itibarla, ikinci durumdaki şahsa ikinci itibarla verilir.

Bilgisi zatî olan âlim, birinci itibarla bilen kimsedir. Çünkü o bu takdirde bilmek için zatı dışındaki bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu itibarla bilmek bir tek şeydir. İkinci takdirde o, bilinenin suretini dikkate almaya ihtiyaç duyar. Bilgi, bilinenin sureti itibariyle zatından başkadır. Bu takdirde bilgi, bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalır.

İkinci varsayıma göre Tanrı'nın kendi zatını idrak etmesi ancak zatının aynıyla olur. Bu durumda idrak eden, idrak edilen ve idrak birdir ve aklın dikkate aldığı itibarlardan başka bir şeyle çoğalmaz. Tanrı'nın yakın nedenlilerini idrak etmesi, bu nedenlilerin zatlarının aynılarıyla olur. Çünkü burada onların bu manada hazır olmaması düşünülemez. Bu durumda idrak edilenler ve idrakler birdir, itibardan başka bir şeyle çoğalmazlar. Ama idrak eden, bu ikisinden farklıdır.

Maddî şeyler ve madumlar gibi herhangi bir vakitte bulunabilen veya bir mevcutla ilişkili olabilen uzak nedenlilerini ancak akledilir suretlerinin onları önce ve bizzat idrak eden yakın nedenlilerde irtisam etmesi yoluyla idrak eder. Bu durum, duyulurların, idrak edicilerinin aletlerinde belirerek idrak edilmelerinde son buluncaya kadar devam eder. Çünkü hazır olan idrak edici, yanında hazır olan şeyi idrak eder. O zaman “ne gökte ne de yerde zerre kadar, hatta ondan daha küçük veya daha büyük bir şey Allah'ın bilgisi dışında kalmaz.” Böylece nedenlilerinin zatları bütün suretleriyle irtisam eder. Bunlar, filozofların faal akıllar; şeriâtın Levh-i Mahfuz olarak adlandırdığı şeylerdir.<sup>23</sup>

Tam nedeni bilmek, onun sadece neden olması bakımından nedenliyi bilmekten farklıdır. Bu neden, nedenin zatını nedenlisine bir şekilde izafetinin olması bakımından bilmektir. İzafet ancak birbirine izafe edilen iki tarafın

bilinmesinden sonra gerçekleşir. O zaman nedeni bu açıdan bilmek, nedenliyi nedenine nedenlilik bakımından izafe edilen bir zat olması itibariyle bilmeyi gerektirir.

Nedeni tam bilmek, ancak nedenin zatını, mahiyetini, lazımlarını, gerektirenlerini, arazlarını, arazı olduğu şeyleri, onun zatı niteliklerini ve başkası sebebiyle sahip olduğu nitelikleri bilmekle olur. Bu bilgi, nedenliyi tam olarak bilmeyi gerektirir. Nedenlinin mahiyeti, tam nedenin lazımları arasında yer alır. Nedenin eksik bilgisi, onun neden olması bakımından değil, lazım ve arazları bilinmeden mahiyet ve hakikat olması bakımından bilinmesidir. Bu bilgi, nedenliyi ne tam ne de eksik olarak bilmeyi gerektirir.<sup>24</sup>

## 2. Tanrı'nın Tikelleri Bilme Keyfiyeti

Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunda kelimacılarla filozoflar arasında ihtilaf vardır. Kelamcılara göre Tanrı gündelik olayı herhangi birimiz gibi bilir: Bu olay bu vakitte vardır, ondan önce mevcut değildir; ondan sonra var olabilir de var olmayabilir de. Değişenleri değişmeleri bakımından bilmenin zorunlu olarak değişeceğini fark edince Allah'ın sıfatlarına tutundular. Sadece izafetleri savunanlar, Allah hakkında yaratıcılık ve rızık vericilik gibi izafetlerin değişmesinin bütün akıl sahiplerine göre caiz olduğunu söylerler. Onun zatının sonradan meydana gelenlere mahal olmasının mümkün olduğunu savunanlar da vardır. Nitekim bir grup filozof da onun, değişmez bilinenlere ait suretlerin kabul edici mahalli olduğunu caiz görmüştür. Onun sıfatlarında değişimi caiz görmeyenler bu konuda direnmişler, değişimi kesinlikle inkâr etmişler ve bir şeyin var olacağını bilmenin var olduğunda onun varlığını bilmekle aynı şey olduğunu söylemişlerdir. Dış anlamı önemseyen filozoflar, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak değil, tümel olarak bildiği görüşünü benimsemişlerdir.

Tûsî'ye göre şeyler ya hakikatlerine göre ya da bir tek hakikate ortak olmakla birlikte artmalarına göre çoğalır. Hakikati bir olan çokluğun fertleri ya yerleşik olmaz ve birlikte bulunmazlar ya da yerleşik olur ve birlikte bulunurlar. Birinci kısım ancak zamanda veya zaman ile birlikte var olabilir. Bu tür değişimin varlıktaki ilk nedeni, onun daima yenilenen zatına yerleşmemiş olan zamandır.

İkincisi ancak mekânda veya mekân ile birlikte var olabilir. Varlıkta bu tür çoğalmanın ilk nedeni, konumu zatından dolayı kabul eden ve kendisine duyusal olarak işaret edilen mevcuttur. Onun bazı parçaların diğerlerine nispeti olacak şekilde farklı konumdaki parçalarla bölünmesi gerekir. Bu da onun bu yön ve boyuttan başka bir yön ve boyutta olmasıyla gerçekleşir. Bu özelliğe sahip her mevcut maddîdir.

Akledilir tabiatlar çok sayıdaki fertte meydana gelince fertleri, ya hareketlerde olduğu gibi zaman, ya cisimlerde olduğu gibi mekân ya da değişen, çoğa-



lan ve bir türün altında yer alan şahıslarda olduğu gibi her ikisi sebebiyle taayyün eder ve ferdileşir.

Akıl, mekânsal ve zamansal olmayan şeyi mekân ve zamana dayandırmaktan kaçınır. Bu nedenle mesela insanın insanlık tabiatı bakımından ne zaman ve nerede var olduğu; beş sayısının ne zaman ve hangi şehirde on sayısının yarısı olduğu sorulamaz. İnsan şu insan veya beş sayısı şu beş şeklinde taayyün ettiğinde bu, zaman ve mekânın ferdileşmesi sebebiyle zaman ve mekânla ilgili olur. Hakikatleri bir olan fertlerin zamansal ve mekânsal olması, hakikatleri farklı şeylerin zaman ve mekân dışı olmasını gerektirmez.

İdrak eden kimse eğer zaman ve mekâna bağlı bir özne ise ona ait bu idrakler dış duyular ve iç duyularla meydana gelir. Özne, kendi zamanında hazır haldeki değişenleri idrak eder, onların varlığına hükmeder, başka bir zamanda meydana gelen şeyler onu geçtiğinde onun yokluğuna hükmeder. “Oldu, olacak ve şimdi yoktur.” şeklindeki hükümler böyledir. İşaret edebileceği çok sayıda şeyi idrak eder ve bunların onun hangi tarafında ve ne kadar uzağında olduklarına hükmeder.

Ama zaman ve mekân etkenlerine tabi olmayıp idraki tam olan özne her şeyi kuşatır, hangi hâdisin ne zaman var olduğunu, kendisiyle önce veya sonra gelen şey arasında ne kadar sürenin bulunduğunu bilir. Bilgi nesnesine ait hiçbir şeyin yokluğuna hükmetmez. Daha doğrusu, geçmişin şu anda bulunmadığına hükmeden zamana bağlı idrak edicinin aksine, her varlığın önce veya sonra şeklinde değişiklik göstermeyen belli bir zamanda bulunduğuna hükmeder. O, her şahsın, hangi mekân parçasında bulunduğunu, onunla başkaları arasında bütün yönlerde hangi nispetlerin olduğunu ve aralarındaki mesafenin ölçüsünü varlığa uygun olarak bilir. Hiçbir şeyin şimdi mevcut veya yok, orada mevcut veya yok, hazır veya gaip olduğuna hükmetmez. Çünkü Tanrı, zamansal ve mekânsal değildir; aksine bütün zaman ve mekânların ona nispeti aynıdır. Şimdi, şu mekân veya bu mekânla, hazır bulunma veya yoklukla, bu cismin önde, arkada, altta veya üstte oluşuyla ancak varlığı belli bir zaman veya mekâna bağlı olan kimse ilgilidir.

Tanrı'nın bütün mevcutları bilmesi, en yetkin bilgidir. İşte tikelleri tümel olarak bilmek böyledir. Tûsî bu gerçeği bütün zaman ve mekânları kapsayan göklerin, yazılı kâğıt gibi dürülmesi benzetmesiyle anlatır. Bir kâğıdı okuyan kimsenin gözü, art arda her bir harfe takılır. Onun biraz önce gördüğü ve daha sonra göreceği kelime ve harfler gözünün önünde değildir. Kâğıdı elinde rulo halinde tutan kimsenin bütün harflere nispeti aynıdır. Hiçbir şey ona uzak ve gaip değildir.<sup>25</sup>

Böyle bir idrak, ancak zatı zaman ve mekân dışı olan, herhangi bir alet veya suretin aracılığına ihtiyaç duymadan idrak eden özne için geçerlidir. İster tümel ister tikel olsun, hiçbir şey Tanrı'nın bilgisi dışında var olamaz. Bir

ayette belirtildiği gibi, “Onun bilgisi dışında hiçbir yaprak dışmez. Yerin karanlıklarında, apaçık kitapta kayıtlı olmayan hiçbir tane, hiçbir yaş veya kuru Şey yoktur.”<sup>26</sup> Yani hepsi onun nezdindeki varlık defterinde kayıtlıdır. Geçmişte olmuş, Şimdi bulunan ve gelecekte olacak olan her Şeyin varlığı, dinin “apaçık kitap” dediği bu aklđ cevherde kayıtlıdır.

Tikelleri tikel bir Őekilde bilmek, ancak belli bir zaman ve mekânda duyusal olarak idrak eden kimseler için geçerlidir. Nitekim Tanrı’nın tadılan, koklanan ve dokunulan Őeyleri bildiğinden bahsedilir; ama onun tadan, koklayan ve dokunan olduğundan bahsedilmez. Çünkü o, cismani duyulara sahip olmaktan munezzehdir. Bu onun tenzihine zarar vermediği gibi, aksine onu teyit eder. Aynı Őekilde ondan duyularla idrak edilen mūřahhas Őeyleri bilmenin nefyedilmesi de onun tenzihine zarar vermez. Bu onun ne bir olan zatında ne de aklın bildiği zatđ sıfatlarında bir değişikliğe yol açar. Deđiřiklik sadece onun bilinenlerinde, nedenlilerinde ve kendisiyle onlar arasındaki iza fetlerde görülür.<sup>27</sup>

Tûsî, döneminin Herat Kadısı Fahreddin Biyârî’ye yazdığı risalede kapsamlı bir tümel bilgi tanımı yapmıştır. Tümel bilgi; ezelden ebede tüm zamanı içinde varsayılan parçalarıyla, zamandan zamana bitişen tüm zamansalları, zamanlar arasındaki tüm öncelik ve sonralık nispetlerini, her birinin varlıkta bulunduğu haliyle kendisinden sonra gelenlerden ne kadar önce ve kendisinden önce gelenlerden ne kadar sonra olduğunu, yönlere yayılmış bütün mekânları ve bu meknlara yerleşen meknsalları, birbirlerine üst, alt, ön, arka, sağ veya sol Şeklindeki nispetlerle konumlarını ve birinden diğerine aralarında uzam ölçüleri olmadan varlıkta buldukları Şekliyle duyusal olarak nasıl işaret edildiğini ihata etme yoluyla olur. Çünkü onlar bütün bu vasıflarla birlikte düşünüldüğünde bu dünyada bulunan zamansal ve mekânsal varlıkları bilmekle sınırlanmaz. Doğal tmelerin düşünülmesi böyledir. Bu âlemin suretiyle sınırlandıklarında tikel olurlar. Fakat bu âlemin misalleri olan diğer âlemlerin suretlerine uygun düşerek cevherleştiklerinde aklđ tmeldirler. Tanrı’nın tikelleri kendisinden sudur etmeleri sebebiyle bu Şekilde bilmesi, onları tümüyle tahsis eder, neticede bu itibarla tikel olurlar.

Tikel bilgi, yani tikelleri tikel, hissî veya hayal Şekilde bilme, insanların bilgisine benzer. Tanrı’nın zamansal ve mekânsal varlıklarla ilgili bilgisi, bütün bu zamanların ve mekânların nedeni olan zatının bir zamanda veya mekânda aynıyla bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle tikel değildir. Onun duyu organlarının bulunmaması sebebiyle tadan, koklayan ve dokunulan olarak nitelenmesi nasıl doğru değilse, tikelleri tikel olarak bilmekle nitelenmesi de doğru değildir. Tikel bilgi, tikelleri bilen, kendisinden başkasına işaret edilebilecek Şekilde zaman ve mekânda aynen yer almasını gerektirir.

Tûsî’ye göre, zaman ve mekân dışı bir varlığı tasavvur etmede zorlanan kimse, bir sayısının iki sayısının yarısı olduğu hükmünü, onu belli bir mekân ve-

ya zamanla ilişkilendirmenin imkânsızlığı açısından dikkate almalıdır. Mesela; bir sayısı, şu yılda veya bu şehirde ikinin yarısıdır, denemez. Zaman ve mekânları yaratan Tanrı, varlıkta mertebeye kendisinden sonra gelen zaman ve mekân ile ilişkilendirilemez. Dolayısıyla Tanrı'dan belli bir zaman veya mekâna doğru yapılacak işaret tasavvur edilemez.<sup>28</sup>

Sadreddin Konevî'nin filozoflarca savunulan ilahi bilgi teorisine nispeten farklı ve özgün bir itiraz yönelttiği görülür. O, ilahi bilginin şeylere taallukunun, nedenler ve lazımlar yönünden değil, ortak bir varlık yönünden tümel ve ayrıntılı olarak gerçekleştiğini savunur. Buradan Tanrı'nın tikelleri araçlara bağlı olarak bildiği sonucu çıkarılamaz. Konevî'ye göre filozoflar ilahi bilginin tikellere taallukunu, bunu imkânsız görmeleri ve bu konuda kıyasa başvurmaları sebebiyle reddetmişlerdir. Hâlbuki Hakk'ın zatına ait bilginin bilinlenlere nasıl taalluk ettiği meselesini düşünce ve kıyas ile bilmek imkânsızdır. Konevî, bütün varlıkların Tanrı ile iki farklı açıdan irtibatlı olduğunu düşünür. Onun "zevkî bilgi" diye adlandırdığı bu tarzın iki farklı açısından biri, ona tertip zinciri ile bağlılık, diğeri vasıtaların ortadan kalkmasıyla gerçekleşen doğrudan ilişkidir. Şeylerin Tanrı ile ikinci şekilde irtibatlı olması onun birlik, yetkinlik ve aşkınlığına daha uygundur.

Konevî'ye göre Hakk'ın bilgisi fiilî ve birliğe dayalı bir bilgidir. Onda herhangi bir çokluğa ait hüküm yoktur. Bu bilgi bir engelin ortadan kalkması gibi onun zatı dışındaki bir şeye de dayanmaz. Hakk'ın bilgisinin bilinlenlere nasıl taalluk ettiğini bilmek imkânsızdır. İnsan, kendi bilgisinden hareketle Tanrı'nın bilgisi hakkında akıl yürütemez. Tanrı'nın bilgisi bir yana, insan, kendi ruhunun hakikati, bekası ve soyutluğu konusunda bile kesin bir bilgiden mahrumdur.<sup>29</sup>

Tûsî, Konevî'nin, filozoflara yönelttiği eleştiride bir haksızlık bulunduğunu düşünür. Zira filozoflar, sanıldığına aksine, Tanrı'nın varlıklara tesir etmediğini ve tikelleri bilmediğini savunmazlar. Tanrı'yı her şeyin ilkesi kabul eden filozofun, onun varlıklara tesirini inkâr etmesi düşünülemez. Tikellerin Tanrı'dan sadır olduğunu bilen filozof, onun bunlarla ilgisini inkâr edemez. Filozoflara göre Tanrı, zatından dolayı akleder. Nedeni yani kendi zatını bilmek, nedenliyi yani yaratılanı bilmeyi gerektirir. Hatta filozoflar, Tanrı'nın mekânda oluşunu reddederken bile bütün mekânların ona nispetini eşit bir nispet olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde onun zamanda oluşunu nefyettiklerinde geçmiş, gelecek ve şimdi diye ayrılan bütün zamanların ona nispetini bir tek nispetle kabul etmişlerdir.

Tûsî, Tanrı'nın zaman ve mekânda olanları bilişini şu örnekle açıklar: "Mekâna ait olmadığı halde mekânları bilen, Zeyd'in, Amr'ın ne tarafında olduğunu, ona nasıl işaret edileceğini ve aralarında ne kadar mesafe bulunduğunu bilir. Hakk'ın, âlemin her noktasıyla ilgili bilgisi de böyledir. Hak, mekânsal

olmadığı için mekânda olanlardan herhangi bir şeyi kendisine nispet etmez. Zamana ait olmadığı halde zamanları bilmesi de böyledir. O, Zeyd ve Amr'ın ne zaman doğduklarını ve aralarında ne kadar müddet bulunduğunu bilir. Zamanla irtibatlı meselelerde de durum böyledir. Hak, bunlardan herhangi bir şeyi kendi nezdindeki zamana nispet etmez. Mesela; şu geçmiştir, şu henüz gerçekleşmemiştir, şu şimdi var oldu, demez. Bilakis zamanda gerçekleşen bütün olaylar, onun bunların birbirine nispetini ve bazısının diğerlerinden önce oluşunu bilmesine rağmen ona eşit nispettedir.”

Tûsî, filozofların zaman ve mekân hakkındaki düşüncelerinin, zaman ve mekânda kaybolmuş kimselerin zihinlerine sığmadığını belirtir. Bundan dolayı bazı insanlar, Tanrı hakkında zamansal ve mekânsal ifadeler kullanarak konuşmuşlar, bunları ondan nefyeden filozofları, Tanrı'nın zamanda meydana gelen tikel varlık ve olayları bilmediğini savunmuş olmakla suçlamışlardır.<sup>30</sup>

Akkanat, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Olarak Bilmek” başlıklı makalesinde tikel ve tümel bilmenin İbn Sînâ felsefesi ve İbn Sînâci gelenekte insan ve Tanrı açısından ne anlama geldiğini yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak analiz ettikten sonra Tanrı'nın tikelleri bilme keyfiyetini özetle şöyle ifade etmektedir: “Demek ki her şahsın türsel illetleriyle diğer türlerden başkalaşan zatî ayrımları yanında, aynı türün altındaki diğer şahıslardan ötekileştiren arazsal nitelikleri bulunmaktadır. Tanrısal bilgide bütün şahısların bilgisinin bulunduğunu ileri süren Meşşâî anlayışa göre, Tanrı belirli bir insan zatının bütün ayrımlarını, sözcülemi ‘erkek, beyaz, kısa boylu, kilolu, Konyalı, çiftçi, 1920 ile 1975 yılları arasında yaşar, adı Ali, soyadı Poyraz olan düşünen canlı’ olarak akletmiş olmalıdır. Ama bir insanın erkek veya beyaz olması gibi arazları salt insanlık mahiyetinde yoktur. Buna karşın Tanrı, bir mahiyetin ayrılmazlarını şahsın fail ve gaye illetlerini aklederek bilir. Dolayısıyla ‘insanlık’ mahiyeti aynı kalmakla birlikte bu mahiyete varlık veren fail ve gaye illetleri, onu belirli bir cinsiyette, belirli bir kiloda, boyda, zaman ve mekânda var etmektedir: Tanrı bir insanın erkek olacağını bildiği için bunun dış dünyadaki tezahüründe, yakın fail olarak anne yumurtasına akan erkek spermanın ona Y kromozomunu vermesine sebep olur. Çünkü bir sıfat olan erkek olmanın anlamı ve onun dış dünyadaki reaksiyonu budur. Yine onun Türkiye’de yaşayacağını bildiği için yakın faili olarak Konya’daki bir ana-babanın çocuğu olmasına sebep olur. Çünkü Türkiyeli olmanın sebebi Türkiye içindeki bir bölgede doğmaktır. Diğerleri de aynı şekildedir. Tanrı o insanın sıfatlarını sudur öncesinde bilince onları farklı illetlerle ortaya çıkarır ve onu özelleştirir.”<sup>31</sup>

### 3. İrtisam ve İttihad Görüşlerinin Kritiği

İbn Sînâ, *el-İşârât*’ın yedinci namatında soyutların akledilişini akledenin akledilenle birleşmesi olarak değil, bir şeyin başka bir şeye yerleşmesi olarak

kabul etmektedir. Yani akleden özne bir şeyi aklettiğinde o şeyin akledilir sureti akledenin zatına yerleşir. Nitekim o, akledenin akledilenle birleşmesi teorisini iptal ettikten sonra şöyle demiştir: “Akleden özne, akli şeylerin kendisine bir şeyin başka bir şeye yerleşmesi şeklinde yerleştiği mevcut bir zattır.”<sup>32</sup> İbn Sînâ, bilginin fiilî ve infialî şeklindeki taksimini akli suretlerin gerçekleşme kaynağını göz önünde bulundurarak şöyle açıklamaktadır: “Akli suretler, bir şekilde göğün suretinin gökten alınmasında olduğu gibi dışsal suretlerden de alınabilir veya suretin önce akleden güçte bulunması, sonra bir şekli akletmesinde olduğu gibi kendisinden dolayı dışarıdan bir varlığın meydana gelmesi ve onu var etmesi şeklinde de olabilir. Zorunlu Varlığın aklettiği şeyin ikinci şekilde olması gerekir.”<sup>33</sup> Buna göre, akledilir suret dışarıdaki mevcudun suretinden elde edilirse ona infialî bilgi denir. Akledenin zâtı, bu sureti elde etmede haricî mevcudun suretinden etkilenir. Akledilir suret önce akledenin zatında olur ve o zaman dışarıda akledilir suretin söz konusu suretin tahakkuk ve dışsal varlığının neden ve kaynağı olacak şekilde gerçekleşirse ona fiilî bilgi denir. Akledenin zâtı o zaman bu suretin aynı zamanda dışarıdaki failidir. Başka bir deyişle, akleden özne, bu itibarla o dışsal suretin failidir ve dışsal suret, bu akledenin zâtının bilgi nesnesi olmasının yanında o zâtın nedenlisidir. İbn Sînâ bu bölümlemeyi açıklığa kavuşturduktan sonra Tanrı'nın bilgisinin fiilî bilgi olduğunu açıklığa kavuşturur. İnfialî bilgi Tanrı'nın başkasından etkilenmesini gerektirdiği için bu Tanrı'nın varlığının bizzat zorunlu oluşuyla çelişir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi hakkındaki görüşünü ortaya koymak için birtakım öncüller hazırlamaya yönelik olarak hem fiilî bilgi hem de infialî bilgi hakkında geçerli olan başka bir bölümleme yapar ve akledilir suretleri iki kısma ayırır: Birincisi, akli bir nedenin kabul edici cevherde meydana getirdiği akledilir suretlerdir. Yani akledenin zatından başka bir sebep o suretleri dışsal bir karşılıkları olsa da olmasa da Tanrı'nın zatında meydana getirir. Faal aklın hazır olan insani nefislerde meydana getirdiği suretler böyledir. İkincisi, akledenin zâtının kendi zatında bizzat kaynağı olduğu suretlerdir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Bu iki suret oluşturma şeklinden her biri, dış dünyada bulunan veya henüz akledilir sureti kabul edici bir cevherde bulunmayan bir şeyin akledilir suretini veren akli bir sebepten dolayı da meydana gelebilir, başkasından değil akli cevherin kendi zatından da meydana gelebilir.”<sup>34</sup> Özetle, bu suretler ya zâtîdir ya da başkasından dolaydır. Bu nedenle infialî bilgi, zâtî ve başkasından dolayı olmak üzere iki kısımdır. Fiilî bilgi de aynı şekilde zâtî ve başkasından dolayı olmak üzere iki kısımdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi bunlar arasından zâtî olan fiilî bilgi kapsamına girer. Bunun Zorunlu Varlık'ta zatından dolayı olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın bilgi nesnesi olan suretlerin zâtî olmaması onun başkasına ihtiyaç duymasını gerektirecektir. Zorunlu Varlığın zâtı her bakımdan mutlak yetkinlik olduğu için başkasına ihtiyaç duymaktan münez-

zehtir. Öyleyse onun bilgisi zatî ve fiilîdir. Yani Tanrı, kendi akledilen ve bilinen suretlerinin bizzat akledicisi ve failidir. Bu bilgi ve akletme, aynı zamanda o suretlerin dışsal varlık ve tahakkuklarının kaynağıdır. Tanrı'nın bu suretlere ilişkin inayetli bilgisi, onların dış dünyada sudur ve icadının aynıdır. Buna göre Tanrı, inayetli faildir.

Burada aydınlığa kavuşturulması gereken bir diğer husus, Tanrı'nın kendisinden başkasını bilme şeklidir. İbn Sînâ bu konuda şöyle der: “Zorunlu Varlığın kendi zatını tahakkuk ettiği şekliyle bizzat akletmesi; kendisinden başkasını onun nedeni olması ve varlığının kendisinden olması bakımından akletmesi ve diğer şeyleri kendisinden dikey ve yatay olarak inen şey sebebiyle tertip zincirindeki zorunlulukları bakımından akletmesi gerekir.”<sup>35</sup> Zorunlu Varlık, zatını kendi zatıyla bilince kendisi dışındaki şeyleri de zatını bilmek suretiyle bilir. Çünkü o, kendisi dışındaki şeylerin tahakkuk ve varlığının nedenidir. Tanrı kendi zatını bizzat akledince kendi ilke ve neden oluşunu, nedicede başkasının nedeni oluşunu ve kendisi dışındaki mevcutları da aynı şekilde zatıyla akleder. Başka bir deyişle, tam nedenin tam bilgisi, nedeniyi bilmeyi gerektirir. Bundan dolayı Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi, onun suretlere varlık taşırmanın kaynağı olan fiilî ve inayetli bilgisidir. Ama bu, dikey ve yatay mertebeler silsilesi içinde Tanrı'dan sadır olan sıraya göre olur.

İbn Sînâ'nın ele aldığı konulardan biri de akledilirlerin suretlerinin ilahi bilgiye yer etme şeklidir. O, daha önce reddettiği akledenin akledilenle birliği görüşünü<sup>36</sup> vehim başlığı altında yöneltilebilecek bir itiraz olarak şöyle ifade eder: “Belki şöyle dersin: Bahsettiğin gibi, akledilirler akledenle ve birbirleriyle bir olmazsa ve sonra sen Zorunlu Varlığın her şeyi aklettiğini kabul edersen gerçekte bir tek şey değil birçok şey olur.”<sup>37</sup> Akledilenin akledenle birliği reddedildiğine ve Zorunlu Varlığın bütün mevcutları aklettiği kabul edildiğine göre bu durumda şu problemin ortaya çıkacağı ileri sürülebilir: Bilinen ve akledilen suretler Tanrı'nın zatı ve birbirleri ile bir değilse onun zatına ilavedir. O zaman Tanrı gerçekten bir değildir ve onda çokluk vardır.

İbn Sînâ'nın tenbih başlığı altında verdiği cevap şöyledir: “O kendi zatını zatıyla akledince, sonra onun zatından dolayı zatıyla aklen kaim oluşu çokluğu akletmesini gerektirince çokluk ona dâhil ve onun kurucusu olmaksızın sonra beliren ve sıralı olarak ortaya çıkan bir lazım olarak gelir. Zattan farklı olsa da olmasa da lazımların çokluğu birliğe zarar vermez. İlk'e izafi olan ve izafi olmayan lazımların çokluğu, nefiyelerin çokluğu ve bu sebeple de isimlerin çokluğu ilişir. Fakat bunun onun zatının birliğine etkisi olmaz.”<sup>38</sup> Tanrı'nın kendi zatını zatıyla akletmesi, zatını zatıyla bilmesi ve zatının bizzat kaim olması sebebiyle kendi kayyum zatını akletmesi mevcutların çokluğunu akletmesini gerektirir. Bütün bu mevcutlar onunla kaimdirler ve bu akletme sayesinde varlıksal olarak taayyün edip gerçekleşirler. Öyleyse çokluk, onun

bu çokluğu kuran zatına dâhil değil, onun zatından sonra gelen bir lazımdır. Tanrı'nın fiilî bilgi ile aklettiği çok sayıdaki suret aynı zamanda onun zatının nedenlileri ve lazımlarıdır. Bu çokluk sıralıdır, yani onlar ile Tanrı'nın zâtı arasında dikey bir sıralanma vardır ve Tanrı'nın zâtı bütün bu suretlerin nedenidir. Bu çokluk farklı olsa da olmasa da Tanrı'nın birliğine zarar vermez. Çünkü onlar Tanrı'nın zatına dâhil değildir.

Nasîreddin Tûsî, İbn Sînâ'nın görüşünde fiilî ve infialî bilginin zâtî ve başkasıyla şeklinde bölümlenmesinden sonra şöyle bir problem tespit eder: “Bil ki failin kabul edici olmaması sebebiyle akledilir suretlerin akledenin zatında zatından dolayı var olduğu konusunda ihtilaf vardır. Aynı şekilde üçüncü namatta geçtiği gibi, bilkuvve aklın dışsal bir çıkarıcı olmadan fiile çıkmaması sebebiyle infiallerin ondan meydana geldiği konusunda da başka bir ihtilaf vardır.”<sup>39</sup> Yani bizzat akledenin zatından kaynaklanan akledilir suretin akledilmesinde fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi problemi doğmaktadır. Aynı şekilde akledenin zatının bu suretleri kabul etmesi sebebiyle onlardan etkilenmesinden de başka bir problem doğar. Çünkü bilkuvve akıl, dışsal bir çıkarıcı olmadan fiile çıkmaz. Bundan dolayı başkasına ihtiyaç duyması gerekir. Tûsî'nin ifadeleri dikkate alındığında İbn Sînâ'nın Tanrı'nın zâtî olan fiilî bilgisiyle ilgili görüşü hakkında onun bu iki problemi ileri sürdüğü anlaşılabilir. Çünkü Tûsî'nin Tanrı'dan başkasının bilgisi hususunda saydığı lazımlar imkânsız gerektirmez; ama mutlak basit olduğu için Tanrı'nın bilgisi hakkında imkânsız gerektirir.

Tûsî'nin bu doğrultuda, Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesiyle ilgili görüşü hakkında ileri sürdüğü diğer problem şudur: “Şüphesiz İlk Varlığın lazımlarının kendi zatına yerleştiğini iddia etmek, aynı şeyin birlikte hem fail hem kabul edici olduğunu; Râzî'nin belirttiği gibi İlk Varlığın izafî ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenmiş olduğunu; onun bundan münezzeh olduğu halde çoğalan mümkün nedenlilerine mahal olduğunu; ilk nedenlisinin kendisinden başka olmadığını; Tanrı'nın kendisinden farklı bir şeyi zâtıyla değil, bilakis kendisine yerleşen şeyler vasıtasıyla var ettiğini ve filozofların açık görüşlerine aykırı olan diğer hususları iddia etmektir.”<sup>40</sup>

Tûsî'nin bu açıklamasına göre, Tanrı'nın lazımlarının kendi zatına yerleştiğini iddia etmek beş probleme yol açmaktadır. Birincisi, aynı şeyin, Tanrı'nın basitlik ve birliği ile çelişecek şekilde hem fail hem kabul edici olmasıdır. Tanrı'nın zatının basitlik ve birliği kabul edildiği halde bu, iki karşıt şeyin bir araya gelmesini gerektirir. İkincisi, Tanrı'nın, izafî ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenmiş olmasıdır. Bu da Tanrı'nın zatında çokluğa yol açar. Çünkü Tûsî'nin İbn Sînâ'nın irtisam hakkındaki sözü üzerine yaptığı yoruma göre Tanrı'nın zatına yerleşen bilgi suretleri onun zatına ilavedir. Üçüncüsü, Tanrı'nın, çoğalan mümkün nedenlilerin mahallî olmasıdır. Dördüncüsü, İlk nedenlinin, Zorunlu Varlığın zatından farklı olmamasıdır. Beşincisi, Zorunlu Varlığın,

kendi zatından farklı olan bir şeyi zatıyla değil, kendisine yerleşen şeyler vasıtasıyla var etmesidir.

Tûsî, bu problemlerden kurtulma yollarını araştırır. Önce nefsin idraki hakkında bir görüş ortaya koyar. Nasıl ki akıl kendi zatını idrak etmede zatının kendisiyle böyle olduğu suretinden başka bir surete ihtiyaç duymazsa kendisinden sadır olan şeyi yani nedenlisini idrak etmede de nedenlisinin kendisiyle böyle olduğu suretinden başka bir surete ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, akleden özne, kendi zatını bilmede zatına eklenmiş bir surete ihtiyaç duymadığı gibi, zatından kaynaklanan şeyi idrak etmede de kendi nedenlisi olan şeyin suretinden başka bir surete ihtiyaç duymaz. Bu suretler nefse ilişmiş ve yerleşmiş değildir. Bu suretlerin idraki ve akledilişi nefsin suretlerin mahalli olmasına ve suretlerin nefse yerleşmesine bağlı değildir. Tûsî burada İbn Sînâ'nın sözünün suretlerin yerleşmesi iddiasını içerdiğini ima eder. Ama onun söylediği şekilde bu mahzur gerekmez. Bundan dolayı akletmede suretin yerleşmesinin değil, onun akleden nezdinde hazır olmasının şart olduğunu ekler. Öyleyse akledenin zatı suretin mahalli olmaz. Bundan dolayı Tanrı'nın kendi nedenlileri olan başkalarını bilmesinde birinci yöntem göre Tanrı kendi zatının akledicisi ve kendisi dışındaki şeylerin fail ve nedeni olduğu için başka şeylerin suretlerinin onun zatına yerleşmesi gerekmez. Tûsî'nin kendi açıklamasından çıkardığı sonuç şöyledir: "Bu ortaya konulunca şöyle derim: İlk'in kendi zatını, zatı ile zatını varlıkta akletmesi arasında daha önce geçtiği üzere itibarda bulunanların itibarından başka bir farklılık olmaksızın aklettiğini bildin ve onun zatını akletmesinin ilk nedenlisini akletmesinin nedeni olduğuna hükmettin. İki nedenin yani zatının ve zatını akletmesinin bir farklılık olmaksızın varlıkta aynı şey olduğuna hükmedince aynı şekilde iki nedenlinin yani ilk nedenli ve İlk'in onu akletmesinin de kendisinden birinin diğerinden farklı ve ikincisinin ona yerleşmiş olmasını gerektiren bir değişiklik olmaksızın aynı şey olduğuna hükmet. İki nedendeki farklılığın salt itibari olduğuna hükmettiğin gibi iki nedendeki de aynı şekilde olduğuna hükmet. O zaman ilk nedenlinin varlığı, yeniden başlayan ve Yüce İlk'in zatına yerleşen bir surete ihtiyaç duymaksızın İlk'in onu akletmesinin aynıdır. Akli cevherler kendi nedenlileri olmayan şeyleri -bunların Zorunlu İlk'i aklettikleri ve Zorunlu İlk'in nedenlisi olmayan hiçbir mevcudun bulunmadığı dikkate alınarak- kendilerinde suretlerin hâsıl olması yoluyla akledince bütün tümel ve tikel mevcutların suretleri varlığın kendilerinde gerçekleşmesi şeklinde olur. Zorunlu İlk bu cevherleri başka suretlerle değil, bu suretlerle, daha doğrusu bu cevher ve suretlerin aynılarıyla akleder. Varlık da böyledir. O zaman zerre kadar şey bile söz konusu imkânsızlıklardan herhangi biri gerekmezsiniz onun bilgisi dışında kalmaz."<sup>41</sup>

Tûsî'ye göre Tanrı kendi zatını aklettiği ve onun zatı ile zatını akledişi arasında varsayım dışında varlıksal bir başkalık bulunmadığı için Tanrı'nın kendi



zatını bilmesi huzuri bir bilgidir. Böyle bir bilgide bilgi, bilen ve bilinen ya da akıl, akleden ve akledilen aynı şeydir. İbn Sînâ'nın ifadesinde görüldüğü gibi daha önce Tanrı'nın kendi zatını akletmesinin onun nedenlilere nispetle akletmesinin nedeni olduğu söylenmişti. İki neden yani zatı akletme nedeni ve onun nedenlisini akletme nedeni aynı olunca ve aralarında varlık bakımından bir farklılık bulunmayınca aynı şekilde nedenlileri arasında da varlık bakımından bir farklılık bulunmaz. Yani ilk nedenli ve Tanrı'nın onu akletmesi varlıkça birdir. Bundan dolayı ilk nedenli veya onun Tanrı'nın onu akletmesindeki suretinin Tanrı'nın zatına yerleşmesi ve Tanrı'nın zatının ona mahal olması gerekmez.<sup>42</sup>

Kutbeddin Râzî, Tûsî'nin huzuri bilgi anlayışını şöyle özetler: “Bütün tikeller ve tümeller Allah'tan sadır olmuştur. Sudur, akletmenin aynısıdır. Dolayısıyla Allah'ın onları zatında çoğalma olmadan bilmesi gerekir. Allah'ın bilgisi, onun bütün bilinenlerinin kendi zihninde hazır bulunmasından ibarettir. Hazırın nezdinde hazır olan, hazırdır. Bundan dolayı Allah her şeyi zatında çoğalma olmaksızın bilir.”<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi Tûsî'nin gündeme getirdiği problemler İbn Sînâ'nın ifadesinin anlaşılması etrafında dönmektedir. İbn Sînâ, başkasını akletme şekli konusunda başkasının suretinin Tanrı'nın zatına yerleşmesi, yani hulul ve irtisam görüşünü benimsemiştir. Akledenin akledilenle ittihadı teorisini kabul etmemesi onun bu görüşü benimsediğini göstermektedir.

Fenâ'nın Mehdi Kumşei'den naklettiğine göre, Meşşâî filozoflar irtisam eden suretler görüşünü benimsemişler, yani Tanrı'nın mevcutlara ilişkin bilgisini şeylerin suretlerinin Tanrı'nın zatında irtisam etmesi olarak kabul etmişlerdir. Ama Tanrı'nın mevcutlardan etkilenmesi ve nedenlinin nedeni etkilemesi probleminin doğmaması için onun bilgisinin infialî değil, fiilî olduğunu yani onun başkasını bilmesinin mevcutlardan değil, kendisini bilmesinden hâsıl olduğunu kabul etmişlerdir. Birleşikliğe yol açan fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi probleminin doğmaması için bilgi suretlerinin hululünü değil, suduri kıyam şeklinde Tanrı ile kaim olduğunu savunmuşlardır. Öyleyse o kabul edici değil, sırf faildir. Tanrı kendi zatını bilir. Bilgi ve zat birbirinin aynısıdır. Bütün mevcutların onun zatından sadır olması bilgiden sudur ettikleriyle aynı anlama gelir. Bundan dolayı İbn Sînâcı fiilî bilgi görüşünde infial, fail ve kabul edicinin bir araya gelmesi ve neticede Tanrı'nın zatında birleşiklik gerekmez. Tanrı dışındaki şeylerin bilgisel suretleri Tanrı'nın zatına yerleşmez, bilakis onun zatıyla suduri olarak kaimdir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, onun dışındaki şeylerin sudur ve icadının aynısıdır.<sup>44</sup>

İbn Sînâ'nın daha önce *el-İşârât* tan nakledilen ve *eş-Şifa*'da yer alan ifadeleri, bu suretlerin akledilmesinin Tanrı'nın zatından kaynaklanması ve zattan sonra gelmesi farkıyla, Zorunlu Varlığın zatında irtisam eden suretleri açıkla-

maktadır. Bu makuller, nefساني değil, bir Şekilde akli makullerdir. Yani insan nefsindeki varlığı tedrici akledilirler gibi değil, bir defada var olan akledilirlerdir. Onların Tanrı'ya nispet ve izafesi, onda tahakkuk etmeleri Şeklinde değil, ondan var olmaları Şeklinde dir. Başka bir deyişle, suretler yerleŐme Şeklinde değil, suduri olarak zat ile kaim olurlar.

İbn Sınâ *et-Ta'likâf*'ta Şunu söylemiştir: “O zatını bir akledilir olarak akleder. O, akleden ve akledilendir. Bütün mevcutlar onda olarak değil, ondan olarak akledilir. Onun kendi zatını akletmesi, bu Şeylerin ondan olmasıdır. Bu Şeylerin varlığı da bunların ondan olmak üzere onun tarafından akledilmesidir. Bu mevcutların ondan var olması, mevcut bir varlık değil, akledilme veya akledilirliğe ihtiyaç duyma özelliği olan akledilir bir varlıktır.”<sup>45</sup>

Fenâ'ya göre, İbn Sınâ'nın Tanrı'nın kendisi dıŐındakileri bilmesiyle ilgili teorisinin Őekillenmesindeki temel sonuçlardan üçü dikkate alındığında onun irtisam eden suretler teorisini savunduğu söylenemez. Bundan dolayı ona yöneltilen problemler cevaplanabilir niteliktedir. Nitekim bizzat İbn Sınâ problemleri fark etmiş ve onlara cevap vermeye çalışmıştır. Bu üç sonuç, Tanrı'nın bilgisinin fiilî ve zatî bilgi olduğu, zatını bilmesinin başkasını bilmesini gerektirdiği Şeklinde sıralanabilir. Onun dıŐındakiler tamamen onun nedenlidir ve o, tüm mevcutların tam nedenidir. İlk iki sonuç, irtisam veya infialî nitelenme iddiasını geçersiz kılar. Fiilî bilgide de akledilir suretin tahakkuku ve dışsal varlığının aynısının bilgisi vardır. Aynı zamanda akledenin zatından kaynaklanması sebebiyle zatî olduğu için akledilir suretlerin akleden ile kaim olması, yerleŐme ve irtisam ile değil, sudur ile gerçekteŐen bir kıyamdır. Öte yandan zatî olan fiilî bilgide akledenin zatı, fail ile kabul edicinin bir araya gelmesi ve suretlerden etkilenme probleminin gerekmesi için suretlerden mahrum değil, onlara sahiptir. Bu tür telakkinin, İbn Sınâ'nın bu konuları ortaya koymadan önce akledenin akledilenle birliği teorisini reddetmekle akleden ile akledilen arasındaki birlik ilişkisini reddetmesinden ve akledilir suretlerin akledenin zatına yerleşmesinin bir Şeyin başka bir Şeye yerleşmesi olduğunu açıklamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O bu yerleŐmenin niteliği hakkında açıklama yapmamıştır. Aynı zamanda İbn Sınâ'nın sonraki ibarelerini de dikkate almak gerekir. O, zatî olan fiilî bilgiyi açıklarken Tanrı'nın bilme Őeklinin infial veya başkasına ihtiyaç duymayı gerektirecek Şekilde olmaması gerektiği Şeklindeki akli mahzurlara dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Sınâ'nın diğer eserlerinde bu konu hakkında, özellikle Tanrı'nın başkasını bilmesi hususunda suretlerin infialî irtisamıyla çelişen ibareleri de vardır.<sup>46</sup>

Aynı Şekilde bu üç sonuç dikkate alınmakla birlikte Tanrı'nın bilinen suretlerinin zata ilave olması ve zatta çokluk gerekmesi problemi reddedilmiştir. Çünkü İbn Sınâ'nın hatırlattığı gibi, Tanrı'nın başkasını bilmesi, onun kendi zatını bilmesinden kaynaklanır. Zira Tanrı'nın dıŐındakiler onun nedenlidir ve onun zatının lazımlarındandır. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi fiilî bilgi olduğu

için Tanrı dışındakilerin tahakkuku ve aynı varlığı da vardır ve zatın lazımları arazın mahalline ilave olması gibi zata ilave değildir.

İbn Sînâ akledenin akledilenle birliği teorisini reddettiği için ifadelerinden onun suretlerin Tanrı'nın zatına eklendiğini ve irtisam ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ittihadı reddetmenin lazımı, suretlerin zata eklenmesi ve infialî irtisam görüşünün kabul edilmesi değildir. Tanrı dışındakilerin akledilir suretleri ister Tanrı'nın bilgisinde, ister ayanda olsun, suduri olarak Tanrı ile kaimdir. İbn Sînâ akledenin akledilenle birliğini ve akledilenlerin birbirleriyle birliğini kabul etmediği için onun görüşüne göre Tanrı'nın zatında çokluğun gerekeceği ileri sürülecek olursa bu cevaplanabilir. Bu problem de akledenin akledilenle birliği teorisi kabul edilmeksizin reddedilmiştir. İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*taki ifadelerinden Tanrı'nın zatını bilmesi konusunda akledenin akledilenle birliği teorisini reddetmediği anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Tûsî'nin İbn Sînâ'yı *el-İşârât*taki ibaresi üzerinden eleştirirken *eş-Şifâ*, *Mebde ve Mead* ve *et-Ta'likât* gibi eserlerindeki ibarelere atıfta bulunmamış olması onun bunları görmediği anlamına gelmez. İbn Sînâ'nın ifadelerindeki açık farklılığı gören Tûsî'nin onun irtisam görüşünü eleştirip ittihad görüşünün doğruluğuna dikkat çekmesi ilmî bakımdan yerinde bir tavidir.

## Sonuç

İbn Sînâ, genel olarak bilgi ve özelden Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini *eş-Şifâ*, *Mebde ve Mead*, *et-Ta'likât*, *el-Mubâhasât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserlerinde çoğunlukla benzer olsa da yer yer farklı şekillerde ortaya koymuştur. Nasîreddin Tûsî ise bilgi teorisi ve özellikle Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Ali bin Bahrânî'nin sorularına cevap olarak yazdığı *Bilgi Meselesin Açıklanması* risalesi ve Herat Kadısı Biyârî ile Sadreddin Konevî'ye yazdığı risalelerde yer vermiştir.

İbn Sînâ bilgi ve idraki *el-İşârât*'ta şöyle tanımlamıştır: “Bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden özende idrak etmesini sağlayan şey onu müşahede edip dururken temessül etmesidir.” Zaman ve mekân şartlarına bağlı olarak bilen öznenin bilgisi böyle gerçekleşirken maddî varlıkların tabi olduğu şartlara bağlı olmayan Zorunlu Varlığın bilgisi tümel olarak gerçekleşir. Bu çalışmada Tanrı'nın makul suretleri onların kendi zatında irtisam etmesi suretiyle mi yoksa zatının makullerle ittihadı suretiyle mi gerçekleştiği meselesini İbn Sînâ ve Tûsî'nin açıklamalarından hareketle tespit etmeye çalıştık. Tûsî'nin ittihad iddiasındaki kesinliğe karşılık İbn Sînâ'nın değişik eserlerinde bazen irtisam bazen de ittihadı savunduğunu belirledik. Makalede Tûsî'nin değişik bilgi tanımlarını değerlendirerek eleştirdiğini ve fiilî, infialî ve huzurî bilgi türleri arasındaki farkları ortaya koyduğunu, Tanrı'nın zatını bilmesi ile

nedenlisini bilme şeklini açıkladığını tespit ettik. Tûsî'nin yaptığı tümel bilgi tanımının İbn Sînâcî bilgi teorisine önemli katkı sağladığını gördük.

İki filozofa göre de Zorunlu Varlık akıl, akleden ve makuldür. Fakat bu durum onda bir “çokluk” meydana getirmez. Tanrı bütün varlığın ilkesi olduğundan her şeyi akleder. Şeyleri onların varlığından önce aklettiğinden şeyler hakkındaki bilgisi kendi zatından kaynaklanan fiilî bir bilgidir. Tanrı değişen şeyleri değişmeleri bakımından zamansal ve mekânsal bir şekilde yani tikel olarak akletmez. Onun oluş ve bozuluşa tabi olan mümkün mevcutlara dair bilgisi maddeye ve ilişenlerine, zamana ve mekâna bağlı bir bilgi değil, soyut mahiyetlerle gerçekleşen makul bir bilgidir. Bu, Tanrı'nın tümel bir tarzda bilmesini ifade eder.

Tanrı, zatını ve her mevcudun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden belli bir tertibe göre sudur eden mevcutları akleder. Ancak bu bilgi makul olduğundan zorunlu varlık tikel şeyleri niteliklere sahip olmaları bakımından bilir. Bu bilgi bir defada ve mücmel olarak gerçekleştiği için onun zatında bir çoğalmaya yol açmaz. Tanrı her şeyi bilir, ama bu bilgi şeylerin suretlerinden oluşan bir bilgi değildir. Bilakis onun zatından kaynaklanan bir bilgidir. Zorunlu varlığın akletmesi, bilmesi ve irade etmesi zatının ta kendisidir. Onun başka şeyleri akletmesi kendi zatını akletmesinin nedenlisidir. Tanrı'nın aklettiği makuller dışta var olduğunda onun bu malullere nispeti ilke olmanın ibarettir. Aslında Tanrı kendi zatını akleder ve diğer makuller de onun kendi zatını akletmesiyle birlikte mevcut birer şey olarak akledilmiş olurlar. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisini bilmesi demek her şeyi bilmesi demektir.

### Kaynakça

- Acar, Rahim, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, 1-23
- Akkanat, Hasan, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2010/1, sayı 51, ss. 144-184
- Cengiz, Yunus, “Kâdî Abdülcebâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime*, Sayı 2, 2010
- Demirkol, Murat, “Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2014
- Fenâ, Fatıma, “İlm-i Hodâ Nezd-i İbn Sînâ ve İntkâd-ı Hâce Nasîruddin Tûsî be Ü”, *Hâce-i Pejâhî*, editör: Abdullah Salavâtî, Tahran, hş. 1390
- Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çeviren: Mahmut Kaya vd., Klasik Yayınları, İstanbul, 2009
- İbn Sînâ, *Mubâhasât*, Kum, 1992
- İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembîbler*, çeviren: Ali Durusoy vd., İstanbul, 2005
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, hş. 1379
- İbn Sînâ, *Mebe ve Meâd*, Tahran, hş. 1363
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlâhîyât*, Tahran, hş. 1363
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik II*, çeviren: Ekrem Demirli vd., İstanbul, 2005

İbn Sinâ, *el-Ta'likât*, Kum, 1984

Konevî, “Sadreddin Konevî ve Nasîreddin Tûsî Arasındaki Müzakereler”, *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Memiş, Murat, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007

Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhısü'l-Meşrikeyye fî İlmi'l-İlâbiyyât ve't-Tabiiyyât*, Beyrut, 1990

Râzî, Kutbeddin, *el-Mubâkemât (Şerhu Şerhâyi'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379

Tûsî, Nasîreddin, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Tûsî, Nasîreddin, “Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Tûsî, Nasîreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât (Hallü Müşkilâti'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379

Tûsî, Nasîreddin, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çeviren: Murat Demirkol, Ankara, 2015

Türker, Ömer, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009

## Notlar

- 1 Ömer Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 45.
- 2 Nasîreddin Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 162.
- 3 Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya vd., Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 139-141.
- 4 İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, hş. 1379, c. 3, s. 315.
- 5 İbn Sinâ, *es-Sifât: Metafizik, II*, çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul, 2005, s. 104-105.
- 6 İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3., s. 318.
- 7 İbn Sinâ, *es-Sifât: Metafizik, II*, s. 104.
- 8 İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3, s. 299.
- 9 Bkz. Rahim Acar, *Yaratan Bilmeğe Kim Bilir? İbn Sinâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 13 (2005), s. 7-8.
- 10 İbn Sinâ, *İşâretler ve Tembiller*, çev. Ali Durusoy vd., İstanbul, 2005, s. 110.
- 11 Kelamcıların bilgi tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 27-32.
- 12 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 144-145.
- 13 Mutezile'nin bilgi tasnifine ait bu açıklama Tûsî tarafından nakledilmiştir. Bkz. “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 153-154. Mutezile'nin bilgi teorisiyle ilgili olarak bkz. Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime*, 2 (2010), s. 11-12.
- 14 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 156-158.
- 15 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 138. Derleme kitapta metin hem Ali Bahrânî'nin gönderdiği risaleyi hem de bu risaleyi içerecek şekilde Tûsî'nin cevabi risalesini de ihtiva ettiği için aynı isimle yani “Bilgi Meselesinin Açıklanması” adıyla anılmıştır. İbn Saade, Tûsî'nin çağdaşlarından olan bir düşünürdür. Bilgi hakkında bir risale yazmış, vefatından sonra öğrencisi Ali bin Süleyman Bahrânî de bunu Tûsî'ye gönderip cevap ve değerlendirmelerini almak istemiştir. Risale, gönderenin Ali Bahrânî olması sebebiyle asıl yazarı olan İbn Saade'ye değil, öğrencisi Ali Bahrânî'ye nispet edilmiştir.
- 16 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, 138-139.

- 17 Tûsî, *age.*, s. 159.
- 18 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 160.
- 19 Râzî, Fahreddin, *el-Mebâbusü'l-Mesrikeyye*, Beyrut, 1990, c. 1, s. 450.
- 20 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 150-153.
- 21 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 153.
- 22 Ali Bahrânî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 145-146.
- 23 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 148-149.
- 24 Tûsî, *age.*, s. 170.
- 25 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 167. Tûsî aynı benzetmeyi birkaç kelime değişikliğiyle Herat kadısı Biyârî’ye yazdığı risalede de yapmaktadır. Bkz. Nasîreddin Tûsî, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî’nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara, 2015, s. 97.
- 26 En’am, 6/59.
- 27 Tûsî, “Bilgi Meselesinin Açıklanması”, s. 162-168. İbn Sînâ’nın Tanrı’nın tikelleri tümel olarak bilmesi hakkındaki açıklaması için bkz. *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, c. 3, s. 307, 308, 315.
- 28 Tûsî, “Herat Kadısı Fahreddin Muhammed bin Abdullah Biyârî’nin Sorularına Cevaplar”, s. 94-96.
- 29 Konevî, “Sadreddin Konevî ve Nasîreddin Tûsî Arasındaki Müzakereler”, *Felsefe Mektupları*, s. 317.
- 30 Tûsî, Nasîreddin, “Sadreddin Konevî’nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları*, s. 343-344.
- 31 Hasan Akkanat, “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek”, *Felsefe Dünyası*, 51:1 (2010), s. 181-182.
- 32 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, c. 3, s. 298.
- 33 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 298.
- 34 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 299.
- 35 Aynı yer.
- 36 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 295-296.
- 37 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 302-303.
- 38 İbn Sînâ, *age.*, c. 3, s. 303.
- 39 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât (Hallü Müşkilâti'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379, c.3, s. 299.
- 40 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 3, s. 304.
- 41 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 3, s. 306-307.
- 42 Fatıma Fenâ, “İlm-i Hodâ Nezd-i İbn Sînâ ve İntkâd-ı Hâce Nasîruddin Tûsî be Ū”, *Hâce-i Pejûhî*, editör: Abdullah Salavâtî, Tahran, hş. 1390, s. 417-418.
- 43 Kutbeddin Râzî, *el-Mubâkemât (Şerhu Şerhayi'l-İşârât)*, Tahran, hş. 1379, c. 3, s. 306.
- 44 Fenâ, *agm.*, s. 419-420.
- 45 İbn Sînâ, *Et-Ta'likât*, Kum, 1984, s. 152-153.
- 46 Fenâ, *agm.*, s. 421-422.
- 47 Fenâ, *agm.*, s. 422.

# Fıkıhçuların Allah Algısı -Namaz Örneği-

Tuncer NAMLI\*

**Öz** Bu çalışmada fıkıhçıların Allah tasavvuru incelenmiş ve şu temel düşüncelere yer verilmiştir: Öncelikle fıkıhın ayrışma sürecinde kelimelerdeki iman-amel ayrımının fıkıha yansımaları ve bunun Allah algısına olumsuz etkisi ele alınmıştır. İbadet ve muamelat arasındaki kategorik ilişkinin netleştirilememesi sonucu ibadetlerle ilgili konuların ruhi ve duygusal boyutunun gözden kaçırılması, ibadetlerin şekilden ibaret formaliteye dönüşmesi, buna karşın muamelatın ibadet formatına yaklaşması ele alınarak Allah'a yaklaşma duygusu ve düşüncesinin geri planda kalması irdelenmiştir. Fıkıhtaki yüzeyselleşme sorununu Gazali'nin çözüme girişimi incelenerek, kendisinin başarabildiği ve başaramadığı kimi noktalar değerlendirilmiştir. Genelde fıkıhçıların, özelde Gazali'nin sorunun çözümünü Kur'an'ın deruni içeriğinde aramak yerine, mutasavvıflara havale etmesi, tarikata indirgenen mistik akımların konuyu ölçsüz yorum alanına çekerek sorunu daha da derinleştirilmesi irdelenmiştir. Sonuç olarak Kur'an ve sünnette yer alan çok önemli kavramların İslam âlimlerince göz ardı edilerek imkânâ dönüştürülememesine dikkat çekilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Allah tasavvuru, fıkıh, iman, İslam, ihsan, ibadet, muamelat, tespih, tanzih, sübhan, miraç.

## *The God of Fuqaha in the Case of Prayer*

**Abstract** This study discusses about the God imaginations by the works of Islamic jurisprudence. The relationship between faith and action in Islamic Theology had results on Islamic jurisprudence and these have led to negative effects on imaginations about the God. Muslims have failed to see the spiritual and the emotional dimensions of the rituals, so prayer were made turn into a formality. As a result there had no possibility to develop an intimacy with God in fiqh. Ghazzali have tried to overcome with the lack of depth in fiqh, however his success was limited. As a matter of fact Ghazzali, and the fuqaha in general, have referred to the Sufis for the solution. However the mystical movement in Islam have made this crisis deeper. As a result, some important concepts in the Koran and Sunna remained to be neglected by ulama; and they have failed to turn this problem into an opportunity.

**Keywords:** Fiqh, the God concept, faith, Islam, ihsan, prayers, muamelat, tasbih, tanzih, subhan, miraç.

---

\* İlahiyatçı-Araştırmacı, Anadolu İlahiyat Akademisi, tuncer\_namli@hotmail.com

## Giriş

Fıkıhçıların Allah anlayışını doğru değerlendirebilmek için onların görüşlerini, fıkıhın ilk oluşum evresinden son geldiği yere kadar genel bir gözleme tabi tutmak veya o genel düzleme uygun mukayeseli okumalar yapmak gerekir. Buna ek olarak fıkıhın geçirdiği aşamaları ve aldığı şekilleri o genişlikte bir değerlendirmeye tabi tutmak da kaçınılmazdır. Fakat kütüphaneler dolusu eser ihtiva eden fıkıh gibi bir ilim dalının bütün yazılı kaynaklarını inceleyip özetlemenin bir makalenin boyutlarını aşacağı da muhakkaktır. Öte yandan yapacağımız fıkhi okumalarda özellikle Fıkıh Usulünde ele alınan hüküm bahsi dışında doğrudan Allah konusuyla ilgili başlıklar göremeyeceğimizi de az çok tahmin ediyoruz. Bu nedenle alanı daraltarak, dolaylı da olsa Allah düşüncesiyle doğrudan alakalı ve fıkıhçıların da görmezden gelemeyeceği namaz gibi örnek bir konu üzerinden değerlendirme yapmayı uygun gördük. Çünkü fıkıh otoritelerinin de altını çizdiği gibi *furui* fıkıhta Allah inancı ve düşüncesini en belirgin şekilde yansıtabilecek öncelikli konu namaz olarak görünüyordu. Tabi bunu yaparken de fıkıhın genel hatlarını çizen meşhur bazı kaynaklar ile konumuz açısından dönüm noktası sayılabilecek farklı bazı kaynakları karşılaştırmayı uygun gördük. Bir başka ifadeyle fıkıhın kemikleşmiş genel müfredatını yansıtan meşhur bazı usul ve furu kitaplarının konuyu ele alış biçimini tasvire çalışmanın yanı sıra yaklaşımları fıkıhın geleneksel sınırlarına sığmamış ve farklı ufuklar açmış Ebu Hanife ve Gazali gibi isimleri de konumuz gereği ön plana çıkarmaya çalıştık.

Gerçi Fıkıh Usulünde hükümlerin kaynağı konusunda fıkıhçılar, tıpkı Kelamcılar gibi Allah'ın tartışılmaz mutlak otorite olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamışlar ve bu nedenle de delil konusunda önceliği Kur'an'a ayırmışlardır. *Furui* fıkıhta da bu öncelik, tartışılmaz prensip olarak her fırsatta vurgulanmış ve gözetilmiştir. Fakat ileride de işaret edeceğimiz gibi genelde iman amel ayırımının, özeldede Ebu Hanife tarafından dillendirilen din-şariat ayırımının netleştirilememesi sonucu inanç ve amel konusunda bazı sorunlar çıkmıştır. İtikadi ve ameli konular Kelam ve fıkıh diye ikiye ayrılırken din ve şeriatin özdeşleştirilmesi sonucu ibadetlerle muamelat konusu aynı kategori içerisinde değerlendirilerek ibadetler de salt beşeri-hukuki konular gibi zahiren incelenmiştir.

Bunun sonucunda en deruni ibadetler bile şeklen ele alınarak, bunların nasıl uygulanacağı hususu en ince ayrıntısına kadar işlenmiştir. Fakat inanç konularının bütünüyle kelamda ele alınacağı da varsayılarak söz konusu ibadetlerin niçin yerine getirilmesi gerektiği konusuna sadece hüküm açısından bakılarak, onun Allah'ın emri gereği yapılmasının önemi vurgulanmakla ve hükmi değeri tartışılmakla yetinilmiştir. Ne var ki bu durum bazı konularda fıkıhçıların hiç de arzu etmediği sonuçları ortaya çıkarmıştır. Şirke götürebilecek uzaklık duygusunu ortadan kaldıracak ve insanı Allah'a yaklaştıracak bir bilinçle icra edilmesi gereken ibadetler, muamelat konuları gibi o derin bilinç



ve duygusalıktan uzak zahiri bir formata büründürülmüştür. Böylesine önemli bir husus, dikkatlerden kaçırılınca konu, disiplinden yoksun halk eğitimi mesleklerine havale edilerek dindarlık duygusunun belirsizlikler dünyasına terk edilmesi gibi vahim sonuçlara yol açmıştır. Bu düşünceden hareketle biz bu makalede böylesi önemli bir sorunu sebep ve sonuçlarıyla ele almaya ve analiz etmeye çalışacağız.

## 1. Başlangıç Döneminde Fıkıhın İtikatla İlişkisi

Kur'an ana hatlarıyla ve nüzul sırasına göre değerlendirildiğinde Mekki surelerin Allah-insan ilişkisi noktasında inanç ve ahlak konularını öncelediği, şirki ortadan kaldıracak ve insanı doğrudan Allah'a bağlayacak derin bir tevhid şuuru oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Buna ek olarak iman ve bilince dayalı dünya görüşünün hayata yansıyan boyutu olarak derin bir ahlak bilinci oluşturulmasına çalışıldığı da görülmektedir. Ayrıca Mekke'de emredilen ve üzerinde sıklıkla durulan neredeyse tek ibadetin namaz olarak algılanmasına bakılırsa iman, ibadet ve ahlak konularını aynı karede buluşturan en can alıcı prensibin namaz olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın üçte ikisini oluşturacak derecede önemli bir oranının Mekke'de indiği düşünülürse bu vurgunun önemi daha iyi anlaşılabilir. Çoğu yerde namazla birlikte zikredilen zekâtın bile Mekki surelerde bu kadar sık tekrarlanmaması ve Hicrete kadar kurumsal olarak icra edilememesi kısmen sosyolojik nedenlerden, kısmen de bu noktadan kaynaklanmış olmalıdır. Hatta namazın insanı kötülüklerden alıkoymasına gerektiğine vurgu yaparak ahlakla ilişkisine dikkat çeken ayetin Mekki sureler arasında yer alması da bu derin ilişkiyi gözler önüne sermektedir.<sup>1</sup> Namazı dinin direği sayan hadisi nebevi de inanç, ibadet ve ahlak ilişkisinin çelikleşmiş bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla insanı Allah'a en çok yaklaştıran ve imandan sonra en önemli ilke kabul edilen ibadetlerin ve özel anlamıyla namazın, güçlü bir Allah bilinci ve derin bir yaklaşma duygusu üzerine oturması kaçınılmazdır. Konumuz açısından olaya bakarsak fıkıhın da diğer İslami ilimlerin de bu derin ilişkiyi hep göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin oluşturduğu bu bilinç atmosferinde yetişen sahabenin, henüz meslek ve meşreplerin teşekkül etmediği erken dönemde bu konuları birlikte değerlendirdiğini tahmin etmek zor değildir. Toplumsal olaylarla birlikte tartışmaların ve farklı algıların ortaya çıkmaya başladığı bir sürecin ardından teşekkül eden kelim ve fıkıh gibi mesleklerin bu bütünlüğü ne kadar koruduğu, ciddi anlamda araştırılması gereken bir husustur. Bilhassa fıkıhın kelami tartışmaları izleyen bir süreçte ortaya çıktığı ve kurumlaşmaya başladığı düşünülürse fıkhın durumunun bu minvalde gidip gitmediğini görmek ve kelami tartışmaların doğurduğu ayrışmalardan ve yapılan kategorik ayrımlardan ne derece etkilendiğini anlayabilmek için öncelikle bu hususun analiz edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Fıkhın henüz oluşum aşamasında kelimadan da bütünüyle kopmadığı veya aralarında henüz bir mesafenin oluşmadığı süreçlerde ortaya çıkan Ebu Hanife, hem kelimada hem fıkhıta çaba sarf etmiş ender ilim adamlarımızdan birisidir. O, itikadî konuları ele aldığı eserine kelam nitelemesi yapmak yerine *Fıkh-ı Ekber* demeyi tercih ederken, fıkh kelimesini kendine özgü isim haline getirecek olan yeni mesleğe özgü konuları incelediği eserine *Fıkh-ı Ebsat* demeyi tercih etmiştir. Üstelik onun itikadî konuları ele alış tarzı fıkhî konuları çağrıştırmakta ve Allah'ın sıfatlarını ele alırken salt felsefi konular olarak yaklaşmak yerine duygusal, ibadi boyutlara da değinebilmektedir. Örneğin onun Allah'ın dilemesi (meşiet) konusunu ele alırken “*Allah'ın gazabı ve rızası da iki sıfatıdır*” diye söze başlayıp kulun ibadetlerini de kötülüklerini de Allah'ın dilediğini, fakat birine sevgi ve rıza gösterip diğerine göstermediğini dile getirmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>2</sup> Yine fıkhî tanımlama ve fıkhın içeriğine dair bir öncelik ve sonralık belirleme noktasında yaptığı şu değerlendirme de dikkat çekicidir: “*En fazîletli fıkh, bir adamın Allah Teâlâ'ya imanı, şeriatleri, sünnetleri, hadleri ve ümmetin ittîfak ve ihtilaf ettiği meseleleri öğrenmesidir.*” Bu ifadeden hemen sonra Ebu Hanife'nin iman, İslam ve ihsanı bir arada ele alan ve tanımlayan meşhur Cibril hadisini gündeme getirmesi de bir o kadar anlamlıdır.<sup>3</sup> Çünkü söz konusu rivayet iman ve İslam'ın tariflerinden sonra Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmeye vurgu yapan ihsan vurgusuyla sona ermektedir.

Ebu Hanife'nin Fıkh-ı Ebsat'taki fıkhî düşüncelerine, kelama özgü iman konularıyla devam etmesi ve namazın önem ve farziyetiyle ilgili iki ayeti delil getirmesi onun fıkhî yaklaşımına özgü bir ayrıcalıktır:<sup>4</sup> “*O halde akşam ve sabaha erdiğimizde tesbih Allah'adır. Göklerde ve yerde hamd O'na ait olduğu gibi akşam üzeri ve öğle üzeri de hamd O'nadır.*”<sup>5</sup> Bu ve benzeri ayetler, namazın önemi ve içeriği ile doğrudan ilgili olduğu halde daha sonraki fıkıhçıların çok da dikkatini çekmemiştir. Bu nedenle biz son bölümde bu ayetler üzerinde ayrıntılı olarak duracağız. Onun bu konudaki bir başka ayırt edici yönü ise çoğu fakihin imandan sonra en önemli ibadet kabul etmesine rağmen namaz konusunda değinmediği bir konuya Fıkh-ı Ekber'de değinebilmesidir: “*Allah'ın yakınlığı ve uzaklığı mesafe itibarıyla değildir. Allah'a itaat eden, keyfiyetsiz olarak O'na yakındır. İsyankâr da keyfiyetsiz olarak O'ndan uzaktır. Yakınlık, uzaklık ve yüzünü dönmek (yönelmek) Allah'a dua eden için vaki ve varittir. İtaat edenin cennette Allah'a komşu olması ve huzurunda durması da böyledir. Kur'an ayetlerinin bepsi, Allah'ın kelamı olmaları bakımından fazîlet ve azamette eşittirler. Ancak bazı ayetlerin zikir (nazım) ve mezkûr (konu) üstünlüğü vardır; Ayet'el-kürsi gibi. Bazı ayetlerin ise sadece zikir fazîleti vardır; kâfirlerin kıssaları gibi...*”<sup>6</sup>

Fakat Ebu Hanife'nin bakışındaki bu derinlik fıkhıta çok uzun sürmemiş ve teorik alandaki yetersizlikler nedeniyle sistem kısa sürede sorun üretmeye başlamıştır. Sorunun pratik sonuçlarının görülmesi asırlar alacak olsa da teorik anlamdaki sebepleri henüz kuruluş aşamasında kendisini göstermiştir. Örneğin İslam âlimlerinin ilgi alanları itikadî alandan ameli (fikhî) alana doğ-

ru kayarken ameli kategoride ele alınan konular arasında da bir hiyerarşi oluşmaya başlamıştır. Ebu Hanife'nin yukarıdaki ifadelerinde de ipuçlarını bulabileceğimiz konusal hiyerarşi giderek belirginleşmiş ve böylelikle ibadetler muamelatın önüne geçmiştir. Bu haklı tercihi sadece *furui* fıkıh kitaplarında değil, usûlcülerin tasniflerinde ve sıraladıkları gerekçelerde bile açıkça görmek mümkündür. Fakat içeriğe bakıldığında gelişmelerin bu doğrultuda olmadığı görülmektedir. Örneğin Serahsi'nin Allah hakkı ve kul hakkı ayrımı konusunda yaptığı özet bu konuda somut bir fikir verebilir:

*“Halîs Allah bakları sekiz çeşittir: Mahza ibadetler, mahza ukubat, ukubat-ı kasıra, ibadetle ukubet arasında dönüşlü olan şeyler, meûnet manası olan ibadet, İbadet manası bulunan meûnet, ukubet manası bulunan meûnet, bir de kendi kendine kaim olan şey vardır ki bu da üç bakımdan ele alınır. Birincisi asli olan, ikincisi asıl üzerine zait olan, üçüncüsü de ona bitişik olandır. Mahza ibadetlerin en başında Allah'a iman gelir ki o da kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır... İmandan sonra rükünlerin en güçlüsü namazdır. Çünkü namaz dinin direğidir ve peygamberlerin getirdiği hiçbir şeriat namazdan halî değildir. Bedenin zahiri ve batını ile hizmet etmeyi kapsar. Fakat namaz, Allah'ın saygın kıldığı ve kendi zatına izafe ederek bizim saygı göstermemizi emrettiği ev (Kâbe) vasıtasıyla yakınlık olmuştur. Allah şöyle buyurmuştur: “Evimi tavaf edenler için temiz tutun.”<sup>77</sup> Dolayısıyla söz konusu yakınlık, imkân dâbilinde kibleye dönmekle gerçekleşmektedir. Bunda Allah'ın işaret ettiği şu tazimin manası vardır: “Nereye dönseniz Allah'ın veçhi o yöndedir.”<sup>78</sup> Bu emir, talep edilen şeyin Allah'ın veçhi olduğu bilinsin diye- dir ve Allah'ın veçhi için de yön söz konusu değildir. Bu nedenledir ki söz konusu yakınlığı sağlamak için talep edilen şeyin yerine geçmek üzere Kâbe'ye dönmeyi şeriat kılmıştır. İman konusunda Allah'a vasıtasız yaklaşmak esassen namazda Kâbe vasıtasıyla yaklaşmak esastır. Çünkü namaz imanın gereklerindedir, imanın kendisi değildir... Zekâtta kendisine zekât verilen fakir Allaha yaklaşmanın vasıtası olurken, namazda bu yaklaşmanın vasıtası Kâbe olmaktadır...”<sup>79</sup>*

Serahsi'nin verdiği bilgiler, tasniflerdeki isabeti göstermenin yanı sıra furûda ortaya çıkacak sorunun ipuçlarını da vermektedir. Çünkü Kur'an, namazda Allah'a yaklaşmayı “*Secde et ve yaklaş*” ayetinde olduğu gibi bizzat namazın kendisiyle irtibatlandırırken, Hz. Peygamber ihsanı Allah'ı görüyormuş gibi ibadet olarak tanımlarken ve Ebu Hanife de fıkıhın başına bu hadisi yerleştirirken Serahsi'nin konuyu Kâbe'ye dönmekle sınırlaması tuhaf ve riskli görünmektedir. Kanaatimizce bu görüş, zahirleşmenin bir işaretidir ve doğrudan Allah'a yakınlaşmayı imanla sınırlamaktadır. Dolayısıyla ibadetleri dolaylı yaklaşmanın kapısına getirmektedir. Ayrıca Serahsi'nin delil getirdiği “Nereye dönseniz Allah'ın veçhi o yöndedir” ayetine de aykırı görünmektedir. Çünkü bağlamına bakıldığında bu ayetin, Yahudilerin eleştirilerine karşı açıklayıcı bir cevap olarak geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın vechinin Kâbe ile sınırlanmaması gerektiğini vurgulayarak kibleye dönmeyi zahirle sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir.

Kanaatimizce Allah'a yaklaşmanın namazın içinde değil de dışında aranması sorunu, Serahsi ile sınırlı kişisel bir olgu değildir. Bu durum sonraki süreçlerde fikhin tamamına yansıyan genel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sorunu birkaç temel noktada ele almak mümkündür: İman amel ayırımındaki kırılma noktası, ibadet ve muamelat konuları arasındaki kategorik farkın netleştirilememesi, kurumlaşma sonrasında fikhî kuralların şekli hale gelmesi ve ibadetlerin ruhsal ve duygusal boyutunun gözden kaçırılması, muamelat konularının ise değişmez ibadet ve inanç konusu gibi algılanması, imanın hayatımızdaki canlı iz düşümü olan namazın bile bedeni bir formaliteye dönüşmesi, Allah ile duygusal ilişkinin nasıl kurulacağına dair bir pasaj açılmamış olması, *tesbihatın* bile anlamını kaybedip namazın dışına çıkarılması gibi konular bu cümleden olarak sıralanabilir...

## 2. Kelamdan Fıkha İman Amel Ayrımı ve Bu Konudaki Yansımalar

Fıkıh, kelam ile alanını ayırırken bir bakıma yollarını da ayırmıştır. Fakat kelamdan devraldığı bazı sorunları tarih boyu tekrarlamaktan da kendisini kurtaramamıştır. Örneğin iman ve amel arasındaki ayrım kelamla başladığı gibi bunun, kategorik bir ayırım olmaktan çıkıp sosyolojik bir ayırma dönüşmesi de kelami tartışmalar sayesinde gerçekleşmiştir. Fitne döneminden itibaren *kebire* meselesi (büyük günah işleyenin kâfir olup olmayacağı tartışmaları) ile başlayan süreç, toplumsal *tekfir* olaylarıyla süregelmiştir. Harici ve Mürcii uçlar arasında yaşanan tartışmalara ve iman-İslam kavramları çerçevesinde yapılan değerlendirmelere bakılırsa orta yolcu çözüm arayışlarının bile sorunun parçası haline geldiği görülecektir.<sup>10</sup> Söz konusu toplumsal *tekfir* olaylarının zihinleri kuşatması nedeniyle iman-İslam tartışmasında ve *tekfir* meselesinde Kur'an'ın dünya görüşünden uzaklaştığı, insanı ebedi cehennemlik yapan suçun şirk ve küfürden ibaret sanıldığı görülebilmektedir.

Oysa bazı ahlaki suçların da, tevbe edilmediği takdirde şirk gibi insanı ebedi cehennemlik yapabileceği, dolayısıyla bu tür durumlarda tekfire başvurmak gerekmediği anlaşılabilirdi. Örneğin “*Rahmanın kulları Allah ile birlikte başka ilahlara dua etmez, Allah'ın haram kaldığı canı haksız yere öldürmez ve zina etmezler. Bunları kim yaparsa büyük bir günah yüklenir, kıyamet günü azabı kat kat verilir ve cehennemde ebediyen zillet içinde kalır. Ancak kim tevbe eder ve iman edip salih amel işlerse Allah onların kötülüklerini iyiliklerle değiştirir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Kim tevbe eder ve salih amel işlerse makbul bir tevbeyle Allah'a döner.*”<sup>11</sup> ayetleri, insanı ebedi cehennemlik yapan suçun şirkten ibaret olmadığını gösterebilirdi. Dahası tevbe ve affa konu olma bakımından imani ve ahlaki konular arasında da fark olmadığı ve hatta Allah hakkı ile kul hakkı arasında da fark bulunmadığı görünmektedir. “*Bedeviler, ‘İman ettik!’ dediler. De ki: ‘Hayır, siz henüz iman etmediniz; ‘teslim olduk’ deyin. Çünkü iman sizin kalbinize henüz yerleşmedi.’*”<sup>12</sup> ayeti de İslam olmuş, fakat imanı henüz içselleştirememiş kişilerin tekfir edilmeyeceğini göstermektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla amelin bizatihi imanın

kendisi olmadığı, fakat sonucu olduğu göz ardı edilmiştir. Bu durum imanla ameli birbirine bağlayan liflerdeki ilk kopma sayılabilir. Ancak kopuş burada kalmamaktadır. Fıkhın kelimadan ayrışmasıyla ameli konuların ve hatta ibadetlerin bile inanç, dünya görüşü, ahlak felsefesi gibi arka plan bilgileriyle bağları gittikçe ayrışacaktır.

Kanaatimizce en önemli sorun iman-amel ayrımı üzerine kurulan denklemin aşırı genellemeciliği beraberinde getirmesidir. Oysa Ebu Hanife'nin din ve şeriat ayrımı daha gerçekçi gözükmektedir. Çünkü din ve şeriat ayrımı, iman-ibadet ayrımını bağlantısızlık noktasına götürme riskini barındırmadığı gibi ibadet ve muamelat özdeşleşmesini de önleyen daha net bir ayrım olarak görünmektedir. *“Hiçbir Peygamber, ümmetine kendisinden önceki peygamberlerin dinini terk etmelerini söylememiştir. Çünkü dinleri birdi. Her Rasul kendi şeriatine davet eder, kendisinden önceki Resulün şeriatını men ederdi. Çünkü Şeriatları farklıydı.”*<sup>14</sup> Ebu Hanife'nin bazı ayetleri de delil getirdiği bu görüşüne bakılırsa,<sup>15</sup> iman amel bağlamında yapılan keskin ayrımın ibadetleri din kategorisinden çıkartıp muamelat konularına indirilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumun ümmeti tekfirlikle Mürcüülük arasında sıkışıp kalmaya mahkum eden tartışmalara da ışık tutmaktadır. Hiç ibadet etmese de, kurtuluş için imanın yeterli olduğunu söyleyen Sünniliğin Mürcüülüğe benzediği yer tam da burasıdır. Daha önce dile getirdiğimiz Serahsi'nin Allah'a doğrudan yaklaşmayı imana indirgeyen ve ibadetlerin yakınlaştıracı değerini geriletken yaklaşımı ile bu tutum arasında ilginç bir benzerlik de söz konusudur. Eğer ille de bir Mürcüülük nitelemesi yapılacaksa Ebu Hanife yaptığı bu ayrımla Mürcüülük nitelemesini en son hak edecek kişi olduğunu ispatlamış olmaktadır.

### 3. İbadet-Muamelat Özdeşliği ve Formel İbadetlerin Ruhsal Boyutunu Kaybetmesi

Görüntüde kelimadan bağımsızlığını kazanmış görünen fıkhın bu ayrımla birlikte düşünsel derinliğini kaybettiği ve bir takım formalitelere dönüştüğü rahatlıkla söylenebilir. Her şeyden önce fıkıh kitaplarının içeriğini oluşturan konulara bakıldığında ilk dönemden itibaren ibadetin muamelat karşısında öncelendiği ve kulun Allah'a yaklaşması konusunda önem arz eden namazın en başa alındığı görülmektedir.<sup>16</sup> Üstelik bunun başlangıç dönemindeki ilkesel bir tutumdan kaynaklandığı da bilinmektedir. Ancak İmam Malik ve Ebu Hanife'nin öğrencileri döneminde başlayan konusal tasnifle bu ilkesel tutumun da gölgelenmeye başladığı, müesseseleşme süreçlerinden sonra konuların ele alınışında sergilenen yöntem ve üslupla namazın bile fıkhî konular arasında ruhsal boyutunu kaybettiği söylenebilir. Aslında bu ruhsuzlaşma, fıkhî konularla Allah ile yakın ilişki kurma hususunda yaşanan ayrışmanın doğurduğu bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

İbadetlerin başında yer alan taharet konusunun maddi temizliğe indirgenmesi gibi namaz ve diğer ibadetlerin zahirileşerek, devamında gelen muamelat konusuna önemli ölçüde benzemesi bunun en bariz göstergesi sayılır. Oysa Gazzali'nin değerlendirmesiyle, taharetin sadece dörtte biri maddi temizliktir. Diğer üç bölüm ise azaları günahattan arıtmak, kalbi kötü huylardan temizlemek, düşünceyi Allah'ın dışındaki varlıklardan tenzihtir.<sup>17</sup> Zahirileşme süreçlerinde fıkıh, son üç kategoriyi dışarıda bırakmıştır. Ancak bunlar düşünsel ve itikadî konuları ele alan kelimada da yer almamıştır. Dolayısıyla bunlar duygu ve ahlakın her iki disiplin tarafından ihmal edilmesinin göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

Başlangıçta Kur'an ve sünnetin namaz ve orucu terk edenlere dünyevi bir ceza öngörmemesine rağmen sonraki süreçlerde dayak, hapis, ölüm veya tekfir cezaları öngörülmesi,<sup>18</sup> konusal yabancılaşmanın ibadet alanında kimlik krizi doğurduğunu göstermektedir. Bu durum aynı zamanda kelamdaki *kebir* meselesinin ve *irtidat* sorununun fıkha nasıl taşındığının ve hatta Sünniliğin Hariciliğe ne derece yaklaştığının da yansıması kabul edilebilir. Fakat bundan daha da önemlisi ibadet konusunun ameli/dünyevi alanla yan yana getirilirken ruhi boyutunu kaybetmesinin ve bedensel formaliteye dönüşmesinin önemli bir göstergesi sayılabilir. Çünkü namazın içinde niyet, kible ve *tesbihat* konularında bile formalite tartışmalarından öteye geçilememesi, Allah ile ilişki noktasında derin hissiyat oluşturacak bilgilerin yer almaması fıkıh adına olumsuz bir tablo olarak görülebilir.<sup>19</sup>

Fakat bu konuda kısmi değinilerin zaman zaman gündeme geldiğini de unutmamamız gerekmektedir. Örneğin bazı kitaplarda iftitah tekbirinden önce veya sonra okunacak *tevcih* (kibleye dönme) duası vb. tartışmalar yer almıştır. Fakat sonraları bu tür ayrıntılar bile birçok kitapta artık görülmemektedir. Tartışmalar da oldukça karmaşıktır. Böyle bir duaya vacip (farz) diyenler olduğu gibi (Şafî), bunu sünnet bile saymayan görüş sahipleri de (Malik) olmuştur.<sup>20</sup> Başlama tekbirinden önce veya sonra okunması da tartışmalı olan söz konusu dua, namazın amacıyla örtüşen ve insanın hissiyatını Allah'a yönelten şu üç ayet mealinden oluşmaktadır:<sup>21</sup> “*Ben yüzümü bir muvabhit olarak gökleri ve yeri yoktan yaratana döndürdüm ve asla müşriklerden değilim. De ki: Benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun ortağı yoktur; bana emredilen budur ve teslim olanların (Müslümanların) ilki benim.*”<sup>22</sup>

Yine bazı eserlerde, rükû ve secdelerde, teşehhüt esnasında okunacak dualardan bahsedilmişse de duaların Arapça lafız ve telaffuzlarını, kaç defa tekrarlanacağını ve fihi hükmünü tartışmaktan öteye geçilememiş, selamda melekler ve insanların sınıfları üzerinde durulduğu kadar Allah'ın zat ve sıfatlarından, kalbin O'na dönük hissiyatından pek söz edilmemiştir.<sup>23</sup> Müçtehit imamlardan sonraki dönemlerde yazılan fetva mecmualarında ibadet artık gönüllü inanın gönüllü sonucu olmanın yanı sıra, emir komutayla yapılması gereken kamuoyu baskısı kaynaklı askeri bir disiplinin parçası haline gelmiş-

tir. Sultan Olcayto'nun Hanefilere, Tahiyattan sonra Salli ve Barik dualarını okumayı zorunlu hale getirmesi, bir oldubittiyle sünneti vacip yapma girişimi olarak değerlendirilebilir.<sup>24</sup> Bazı yörelerde nafile namazların sünnet adı altında sünnete de aykırı bir şekilde göz önünde icra edilmesi ve namaz sonunda tesbihatin müezzin eşliğinde topluca yapılıyor olması ve buna ittiba etmeyenlerin kınanması tipik bir kamuoyu baskısı örneği olarak verilebilir. Hatta on yaşına gelen çocukların namaz kılmadıkları zaman babası tarafından tokatla dövülmesi gerektiği fetvasının çağdaş bazı ilmihallere kadar yansması bu açıdan düşündürücüdür.<sup>25</sup> Gerçi son dönemde yayınlanan bazı ilmihaller durumu düzeltme adına namaz ve benzeri ibadetlerin gönül işi olduğunu vurgulamış ve özendirmeye dönük gönül okşayıcı açıklamalar yapmışlardır. Fakat onlar da İslam bilginlerinin namazı terk eden kimse için mevcut bazı rivayetleri kendi anlayışlarına göre değerlendirerek bir takım müeyyideler öngördüklerine işaret etmişler ve bu tür müeyyideleri kamu düzeni ve genel ahlak ilkesi açısından değerlendirmek suretiyle mazur göstermeye çalışmışlardır.<sup>26</sup>

Aslında bu durum ibadetlerin hukuk formatında ele alınmasının tipik bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Buna karşın muamelat konularının da salt ibadet konuları gibi değerlendirilmeye başlayacağını da işaretleri verilmektedir. Çünkü ibadet konularında bu kadar değişim yaşanırken alım satım ve akitleri ilgilendiren konuların ibadetler kadar değişmez kabul edilmesi de mukadder hale gelecektir. Örneğin Kur'an, alım satım ve akitlerle ilgili olan faiz yasağı konusunu ahlaki alanla sınırlayıp faiz yiyenlere uhrevi ceza öngörürken dünyevi/maddi bir cezadan söz etmemiştir. Dahası faiz ödemek zorunda kalan insanı suçlayıcı en ufak bir ifade kullanmamıştır. Fakat sonraki dönemlerde hadisçi ve fıkıhçıların bu konuyu ensest ile eşdeğer sayması anlaşılır gibi görünmemektedir. İbadetlerin ruhi ve duygusal boyutunun gözden kaçırılarak şekilci bir hal alması, muamelat konularının ise değişmez ibadet ve inanç konusu olarak algılanmasıyla ilgili yabancılaşma tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Fıkıh kitaplarındaki ibadet tasniflerine bakıldığında bile fark edilen çok somut bir açmazla karşılaşırız. Fıkıhçılar ibadetleri bedeni, mali, hem bedeni hem mali olmak üç ana bölümde ele almışlardır. Bu tasnifteki tanımlamalar bile ibadetlere bakışımızdaki ruh yoksunluğunu ele vermektedir.<sup>27</sup> *Furû* konusunda yazılmış fıkıh kitaplarının neredeyse tamamına yakınının fetva olarak yazılması ve ele alınan her konunun neredeyse arka plan bilgisinden yoksun, kuru, şekli kurallar manzumesine dönüşmesi söz konusu yoksunluğun ifadesi gibidir. Bizi Allaha en çok yaklaştırmayı ve hatta buluşturmayı gereken namazın içerisinde bile Allah konusunun gündeme gelmemesi sorunun ulaştığı boyutu anlamamıza yardımcı olacaktır. En ayrıntılı fıkıh kitaplarında kible, niyet ve *tesbiha* ile ilgili konuların bile sadece formaliteleri yönünden ele alınmaları, sorunun arz ettiği vahameti gözler önüne sermektedir. Oysa başlangıç dönemi usul risalelerinde bile iman, İslam ve ihsan konuları en başa yerleştirilmiştir.<sup>28</sup> Hangi namaza nasıl niyet edileceği konusu, kılı kırk yaran

lafız tartışmalarından öteye geçememiştir. Niyetin niteliği konusunda namazın Allah rızası için kılınacağı cümlesinden başka bir vurgu göze çarpmamaktadır. Namazın içerisindeki *tesbihat* konusunda bile lafız ve ahkâm tartışmaları aşıp da Allah duygusuyla buluşulabildiğini söyleyemeyiz. Çünkü çok meşhur bazı fıkıh kitaplarında rükû ve secdelerde söylenecek “Sübhan Rabbiye’l-âlâ” ve “Sübhan Rabbiye’l-azim” cümlelerini söylemenin farz mı, sünnet mi olduğu ve kaç defa söylenmeleri gerektiği tartışmalarının dışında bunların anlam ve önemine dair tek bir cümleye bile rastlayamıyoruz.<sup>29</sup> Aslında verdiğimiz örneklerin bu kadarı bile, namazın içerisinde Allah duygusunun en yoğun yaşanması gereken hususlarda nasıl bir dönüşümün yaşandığını göstermeye yeter. Yazılanlara bakılırsa namazda zikir, tespih ve hatta *Sübhan’a* dair bilgiler denizde damla mesabesinde kalmaktadır. Üstelik avam nezdinde *tesbihat* ve kıraat edilen sure ve duaların anlamının bilinmemesi bu sorunu çok daha ileri boyutlara vardırmıştır.

Fıkıhçıların Allah hakkındaki yazdıklarına bakınca diğer ilim dallarının Allah ile ilişkisi konusunda iyimser olmamızı gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü onlar da namazlarını fıkıh kitaplarından öğrenmektedirler. Bu da sorunun yatay anlamda kazandığı yaygınlık hakkında bir fikir verebilir. Örneğin sorunun farkına varan ve çözüm arayışlarında önemli bir çaba sarf etmiş olan Gazali, namazın içeriği ve manevi boyutu konusunda hayli mesafe kat etmiştir; ne var ki, onun da sorunu bütünüyle çözdüğünü söyleyemeyiz.

#### 4. Fıkıhta Yüzeyselleşme Sorunu ve Gazali’nin Bunu Aşma Çabası

Gazali, fıkıh kitaplarında anlatılan ibadet ve muamelatın manevi boyutu konusundaki sorunun derinliğini fark etmiş olmalı ki itikattan sonra en önemli ibadetin namaz olduğunu belirterek<sup>30</sup> itikat konusunu ibadet bahsine dâhil etmiş ve en başa yerleştirmiştir.<sup>31</sup> Fıkıhçıların Allah anlayışını değerlendirme bağlamında bunun en önemli girişim olduğunu düşünüyoruz. Bu girişimiyle Gazali, Ebu Hanife’nin yaptığının bir benzerini yapmaya çalışmış; fıkıhı, kelimadan ayrılmadan önceki iman amel birlikteliğine (aynietine değil) tekrar kavuşturmaya çalışmıştır. Gerçi bu konuda Gazali’nin yaptığı, büyük oranda kelamdaki tartışmaları fıkıha taşımak olmuştur.<sup>32</sup> Fakat onun iki alan arasındaki kopmuş olan bağı yeniden kurmaya çalışması bile başlı başına önemli bir adımdır. Fakat yaptıkları bununla sınırlı değildir. Örneğin kelimada bahse konu olan Allah’ın sıfatlarını ve bazı tartışmaları fıkıhın ön yüzüne yapıştırmış görünmekle birlikte satır aralarına iliştiirdiği bazı yorum ve düşünceler hiç de küçümsenecek türden hizmetler değildir. Özellikle itikat ile ilgili kitabın başında Kelime-i Şehadet ve bu bağlamda Allah tasavvuruyla ilgili verdiği bilgiler sorunu çözmeye dönük çabaların ilk ipuçlarını vermektedir. Onun bu bağlamda zikrettiği Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bazı ayetler ve bunlara ilişkin yorumlar da o güne kadar kelamın ve fıkıhın gündeme almadığı türden derin anlamlar barındırmaktadır. Genel anlamda Allah’ı anlatırken bile onun



satır aralarında sözü Allah'ın yakınlığına getirmesi tesadüf değildir. “O Allah ki... birdir. Ortağı yok, tektir. Benzeri yok, Samet'tir; kimseye muhtaç değil, herkes O'na muhtaçtır... Zıddı yoktur. Ezeli ve ebedidir. Daimî olarak her şeyi korur, yaratıklarını yönetir... Evvel ve ahirdir. Zahir de O, batın da O'dur. Her şeyi bilir...”<sup>33</sup>

Gazali tenzih konusunda Allah'ın cisim, cevher, araz olmadığı; şekilden, mekândan, zamandan münezzehe olduğu gibi kelimadaki bilinen şeyleri tekrarlarken sözü arşa istiva ve yakınlık konusuna getirmekte ve şunları söylemektedir: “Arşa istiva etmiştir. Arş O'nu taşıyamaz... O, yerin dibinden Arş'in üstüne kadar her şeyin fevkindedir. Fakat o yücelik O'nu enginlerden uzaklaştırmadığı gibi yükseklerde olan gök ve arşa da ulaştıramaz. Yerlerden yüksek olduğu gibi, göklerden ve arştan da yüksektir. Bununla beraber O, her varlığa yakın, insana ise şah damarından daha yakındır. O her şeyi bilir ve korur. O'nun zatı cisimlere benzemediği gibi, yakınlığı da cisimlerin yakınlığına benzemez. O hiçbir şeye hulul etmez, hiçbir şey de O'na hulul edemez. Zaman O'nu sınırlamadığı gibi mekân da O'nu kuşatamaz. Çünkü zaman ve mekânı yaratmadan O vardı. O bunları yaratmadan nasılsa yarattıktan sonra da aynıdır. O yaratıklarına sıfatlarıyla tecelli ediyor... Ahirette zaman ve mekândan münezzehe olarak müminlere cemalini gösterecektir... Allah diridir; güç ve otorite O'nundur. Kabır ve galebe O'na aittir... Mülk-i melekûtun (görülen ve görülmeyen varlıkların) sahibidir... Yaratmak ve emretmek (yönetmek) O'na aittir. Yer, gök ve bütün yaratılmışlar O'nun elinde dürülmüştür (emrindedirler)...”<sup>34</sup>

Gazali'nin verdiği bu bilgiler, ilk bakışta sıradan kelamî malumat gibi görünebilir. Fakat bunlar ibadet bahsinin içerisinde yer alan bilgiler olunca ve “*Namazın sırları ve önemli yönleri*” başlığı altında verilen şu bilgilerle birlikte düşünüldüğünde fıkıh ve ibadet tarihinde bir dönüm noktası sayılabilir: “Hamd, kullarına merhamet eden, gönüllerini dinin nurları ve dini vazifeler ile doldurup aydınlatan Allah'a mahsustur. O, bütün azaamet ve büyüklüğüne rağmen kullarını duaya ve kendisinden istekte bulunmaya teşvik için sadece rahmet, lütuf ve kereminin eseri olarak celalinin arşından dünya semasına tenezzül ederek, ‘Yok mu dua eden ona icabet edeyim, yok mu istiğfar eden onu bağışlayayım’ buyurur. Kapıları açıp aradan perdeleri kaldırmakla kullarının namaz yoluyla kendisine dua etmelerine ruhsat vermiş, davet ve lütufta bulunmuştur... Bundan sonra deriz ki; namaz dinin direği, kesin bilginin (yakîn) dayanağı, yakınlığın başı ve itaatlerin en parlağıdır. İhtiyaç halinde başvurmak için müftiye bir hazîne olması ümidiyle ender ve şaaz meselelerine varıncaya kadar namazın usul ve fîru ile ilgili fıkha dair Basıt, Vasıt ve Veciz adlı kitaplarımızda ayrıntılı olarak anlattık. Şimdi biz bu konuda ahiret yolcusuna namazın zahirî erkânıyla batını sırlarından bahsedecek, fıkıh ilminde kendisinden bahsedilmeyen niyet, ihlas ve huşûnun gizli ve ince manalarını açığa çıkarmaya çalışacağız...”<sup>35</sup>

Gazalinin namazın zahiri erkânının yanı sıra batını unsurlarının açıklanmasına ayrı bir yer ayırması da fıkıh kitaplarında alışık olmadığımız bir yaklaşımdır.<sup>36</sup> Namazın fazileti babında Gazali, tevhidden sonra namazdan daha sevimli bir ibadeti Allah'ın kullarına farz kılmadığına dikkat çekerken,<sup>37</sup> secdenin fazileti bağlamında kulu Allah'a secdeden daha çok yaklaştıracak bir ey-

lem ve ibadetin olmadığına dair hadislere yer vermektedir.<sup>38</sup> Söz konusu hadislere kaynaklık ettiğini düşündüğümüz “*Secde et ve yaklaş.*” ayetine de vurgu yapan Gazali, namazın ruhi boyutu ve Allah ile ilişki konusuna çok önem vermiştir. Ancak onun namazda kulu Allah’a yaklaştıracak ve yakınlığı yüreğinde hissettirecek malzeme bulmakta ve izah getirmekte zorlandığı görülmektedir. Örneğin, namazda huşu konusuna değinen Gazali bu konuda çok az malzeme bulabilmiş ve sınırlı sayıda kavrama vurgu yapmaktan öteye geçememiştir. Öyle ki, onun bu konuda söyledikleri Nesai’den aktardığı bir hadisteki şu kavramların ötesinde bir açılım ortaya koyamamıştır: “*Şüphesiz namaz, ancak bir huşu, tevaazu, niyaz, elem, hasret ve nedamettir. Ellerini koyar ve Allah’ım, Allah’ım dersin. Böyle yapmayan noksandır.*”<sup>39</sup>

Gazali’nin, “Kalbin amellerinden olan batını şartlar” başlığı altında verdiği geniş bilgiler de buraya kadar özetlediğimiz bilgilerin nerdeyse tekrarı mahiyetindedir.<sup>40</sup> Namazın fazileti konusunun başlangıcında gündeme getirdiği özlü bilgiler konunun içeriğinde gittikçe sönmekte ve yetersiz kalmaktadır.<sup>41</sup> Fakat Gazali, bu boşluğu namazın dışındaki konularla tamamlamaya çalışmaktadır. Örneğin onun İhya’nın birinci cildinde ele aldığı ibadetler bahsini Kur’an okuma ve zikir bahsiyle devam ettirmesi, zikir bahsini de tesbih ve hamd etmenin faziletiyle bitirmesi ve hatta bu konuları duanın önüne alması, kendisinin sorunu kökten çözmeye önemli ölçüde yaklaştığını göstermektedir.<sup>42</sup> Ayrıca İhya’nın birinci cildini inanç ve ibadetlere, diğer üç cildini ahlaki konulara ayırmasına bakılırsa Gazali, Fıkıhta bizi yol ayırmasına getirmiş olmaktadır. İbadetleri ahlaki konular arasında ele alırken o, bunları bir bakıma muamelattan da bağımsız hale getirmiş olmaktadır. Aslında Gazali’nin sergilediği bu yaklaşım, Ebu Hanife’nin *din* ve *şeriat* ayırımına ciddi anlamda yaklaştığını da gösterebilir. Ebu Hanife’nin söz konusu ayırımı, ibadet-muamelat ayırımı noktasında önemli bir ipucu vermektedir. “*Hiçbir Peygamber, ümmetine kendisinden önceki peygamberlerin dinini terk etmelerini söylememiştir. Çünkü dinleri birdi. Her Rasul kendi şeriatına davet eder, kendisinden önceki Resulün şeriatını men ederdi. Çünkü Şeriatları farklıydı.*”<sup>43</sup> Ebu Hanife’nin bu görüşü kapalı görünse de onun inanç ve ibadetleri *din*, muamelatı *şeriat* kategorisinde ele aldığını tahmin etmek mümkündür. Özellikle son dönemde Fıkıhın adının İslam hukuku olarak değiştirildiği de düşünüldüğünde, ibadet bahsinin İslam hukukundan ayrılması ve inancın somut sonucu olan ahlak alanına dâhil edilmesi kaçınılmaz görünmektedir.

## 5. Gazali Sonrası Çözumsuzlük

Gazali itikadî konuları fıkıhın içine, Allah’a yaklaşmayla ilgili hususları namazın içine çekmeye çalışmakla fıkıhın kaybettiği Allah ile ilişki derinliğini tekrar kazandırma noktasında önemli bir adım atmıştır. Ancak fıkıhın içine getirdiği Allah ile ilgili konular çoğunlukla kelamcılarının gündemindeki yirmi küsur sıfattan ve kelamcılarının tartıştığı ihtilafli konulardan ibaret gibi görünmekte-

dir.<sup>44</sup> Kanaatimizce bu eksiklik Gazali'nin yetersizliğinden çok Gazali öncesi fıkıh anlayışındaki kısırlaşmanın ürünü olabilir. Bu açıdan bakılırsa Gazali'nin "*el-Munkız mine'd-Dalal*" adlı eserinde açık yüreklilikle itiraf ettiği kendi kişisel krizi bile o güne kadar İslami ilimlerde birikmiş sorunların ve bunun doğurduğu krizin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bu sorun sadece fikhin sorunu değildir. Fıkıh, bu zahirilik, kuruluk, lafızcılık, duygusuzluk, maneviyatsızlık ve hatta ruhsuzluk sorunlarının önemli bir kısmını kendisinden önce var olan kelam vb. mesleklerden devralmıştır. Ne yazık ki o, devraldığı olumlu tecrübelerin yanı sıra olumsuz tecrübeleri de derinleştirerek devam ettirmiştir.

Örneğin kelama bakıldığında Allah'ın gündeme getirilen sıfatları, Allah'ın Kur'an'da ifade edilen sıfat isimlerine göre hem sayı hem yoğunluk itibarıyla hayli az bir oranı teşkil etmektedir. Kelamcıların böyle davranmaları dalalet ehline cevap verme önceliğinden ve seçici davranılmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak inanç sorunları sadece gayri Müslimlere cevap vermekten ibaret olamazdı. Dahası Müslümanların Allah ile ilişkisi de Allah'ın bilgisi, takdiri, yaratması, *kebir*e ve *kader* meselesini bilmekten ibaret görülemezdi. Kaldı ki Allah'ın cezası kadar rızası, sevgisi, kuluna yakınlığı, kulun Allah'a yaklaşması vb. konular, kelamda ele alınmadı diye bunların fıkıhta da ele alınması gerekmiyordu. En azından Allah'a en çok yaklaşan namaz ile ilgili olarak, Allah ile ilişkimizi ele alan bir konu kesinlikle yer almalıydı. Namazı, onu şekil olarak nasıl kılacağımızı kılı kırk yaracak ölçüde ayrıntıya boğan ulema, namazın niçin kılınacağı konusunda "*Allah rızası için namaz kılmaya*" deyimini dışında başka bir izah da getirebilirdi.

Fıkıhçılarının Allah tasavvurunu irdeleme babında Gazali'nin çalışmaları azımsanacak bir çaba değildir. Ancak Orta Çağlarda fikhin taklitçiliğe gömüldüğü ve nasların dünyasından önemli ölçüde uzaklaşarak önceki fetvaları üretme ve tüketmeyle sınırlandığı göz önüne alınırsa Gazalinin bundan fazla bir şeyler yapmasını beklemek aşırı iyimserlik olurdu. Bu nedenle namazın farz kılınması ve vakitlerin belirlenmesi konusunda Gazalinin de diğer fıkıhçılar gibi aşamadığı sorunlar mevcut olmalı ki, bu sorunlar fıkıhta halen varlığını sürdürmektedir. Örneğin TDV'nin kısa süre önce yayınladığı ilmihalde bile namazların miraçta farz kılındığı halen hadislerle ispatlanmaya çalışılırken namazın müminin miracı olduğu da peşine eklenmektedir.<sup>45</sup> Oysa böyle bir varsayımda bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Mesela namaz miraçta farz kılındıysa miraç namazın dışında kalmaz mı? Bu durumda da namazın miraç olarak nitelenmesi nasıl izah edilebilir? Oysa ilk inen Alak suresinden itibaren namaz Kur'an'da mevcuttur.<sup>46</sup> Namaz vakitleri de miraçla ilişkilendirilen İsrâ suresinden çok önce, Kaf 39, 40; Furkan 57, 58; Taha 130. ayetlerde inmiş, İsrâ'dan sonra da Secde 15, 16; 52 Tûr 48, 49. ayetlerde inmeye devam etmiştir. Üstelik Hz. Peygamberin İsrâ veya miracından bahseden ayet, onun Mescidi Haramdan geceleyin gittiğini söylüyor ki miraca namazda gittiği

şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s) namaz vakitlerini söz konusu ayetlerden hareketle İsrâ'dan önce belirlemiştir. Fakat bu ayetleri görmezden gelen fikhîçılar rivayetçi tefsircilerin dünyasından namazı 50 vakitten 5 vakte indirme mevzuatına kulak vermiş görünmektedirler.

Üstelik söz konusu ayetlerin içeriği sadece namaz vakitlerini açıklamaktan ibaret değildir. Buna ek olarak namazın içeriğini de hamd ve tesbih ile dolduran bir tanımlama yapmaktadır. Örneğin namaz vakitlerinden bahseden ayetlere bakıldığında namazın salat kelimesi yerine hamd ve tesbih kavramlarıyla dillendirildiği görülmektedir: “*Gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı evrede (günde) yarattık. Fakat bu bizî hiç de yormadı! Onların söylediklerine sabret. Güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleyin ve secdelerden sonra da tesbih et. Ve seslenecek olanın yakın bir yerden sesleneceği güne kulak ver!*”<sup>47</sup>

“*Sen onlara, ‘Bunun karşılığında sizden bir ücret istemiyorum; sadece dileyen kimsenin Rabbine giden yolu benimsemesini istiyorum!’ de. Ölümsüz olan dirîye tevekkül et (güven) ve O’nun hamdini tesbih eyle. Kullarının günabından O’nun haberdar olması yeterlidir.*”<sup>48</sup>

“*Onların söylediklerine sabret; güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün belli vakitlerinde de tesbih eyle ki rızasına eresin.*”<sup>49</sup>

“*Bizim ayetlerimize ancak, kendilerine ayetlerimize okunduğu zaman kibirlenmeden secdeye kapanan ve Rablerinin hamdini tesbih edenler iman edebilirler. Yataklarından fırlar, korku ve ümitle Rablerine dua ederler ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler.*”<sup>50</sup>

“*Rabbinin hükmüne sabret; sen gözlerimizin önündesin. Uykudan kalktığında Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleri ve yıldızlar kaybolduğu zaman da O’nu tesbih eyle.*”<sup>51</sup>

Hatta aynı ayetler bağlamı içerisinde okunduğunda müşriklerin putperestçe kıldıkları namaz ile müminlerin kendilerini Allah’ın huzurunda hissederek kılmaları gereken namazın karşılaştırıldığı görülmektedir. Çünkü müşrikler, Allaha aracısız ulaşamayacaklarına inandıkları için ibadetlerini putların karşısında icra ediyor ve bu şekilde Allaha ibadet ettiklerine inanıyorlardı.<sup>52</sup> Ayetler bu batıl düşünceyi eleştirirken müminlere namazı şeklen değil, içerik bakımından tarif etmektedir. Kendisini Sübhan’ın huzurunda hissetmek tesbih olarak zikredilirken, Allah ile kendisi arasına mesafe koymanın put koymaya götüreceği hatırlatılmaktadır. Çünkü müşriklerin namazı bu nedenle ıslık çalmak ve el çırpma kadar anlamsızlaşmıştı.<sup>53</sup> Tesbih, yani tenzih, Allah’ı yarattıklarından uzaklaştıran bu Sübhan’sız algıdan arındırmaktı.

Hamdin Allah’a ait olduğu vurgusuyla başlayan Fatıha suresinin her rekâtında okunmadan namazın kılınmış sayılmaması ve henüz besmele çekmeden “Sübhanke” lafzıyla başlaması da namazı miraca dönüştüren bu Mekki ayetlerin sonucudur. İsrâ ayetinin Sübhan ismiyle başlaması ve hareketin Mescid-i Haramdan başlayıp Mescid-i Aksa’ya doğru seyrettiğini söylemesi miracı namazın içerisinde gerçekleştiğini ifade etmesi anlamına gelmekte-

dir.<sup>54</sup> Oysa bu ayetler, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmenin tanımı olan ihsan (Cibril) hadisini ve namazı müminin miracı olarak tanımlayan hadisi, kulu Allah'a en çok yaklaştıran secdeyle ilgili hadisi anlamlı kılan ayetlerdi. İbadette Allah ile kulun ilişkisi konusunda da çok önemli damarlar açıyordu. Biz bu ayetlerin ve bu kavramların içeriğini kaybedince namazımızı bize şah damarımızdan daha yakın olandan kopardık. Namazın miraç olduğunu söyleyen hadis adeta anlamını kaybetti ve namaz tespilsiz kaldı.

Müslümanların şu soruyu sormasının zamanı çoktan geldi ve geçti. “*Sübhân ismi ve tesbih eylemi fikhın, kelâmın ve tasavvufun nesi oluyor? Ya da biz namaza durduğumuzda Sübhân nerede durmaktadır?*” Aslında bu sorunun cevabı, ihsan kavramını Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şeklinde tanımlayan Cibril hadisi ile henüz besmele çekmeden okuduğumuz, “*Sübhaneke Allahümme*” duasında gizlidir.

## Sonuç

Kur'an'daki ayetlerin içeriği sadece namaz vakitlerini açıklamaktan ibaret değildir. Buna ek olarak namazın içeriğini de hamd ve tesbih ile dolduran bir tanımlama yapmaktadır. Örneğin namaz vakitlerinden bahseden ayetlere baktığımızda namazın salat kelimesi yerine hamd ve tesbih kavramlarıyla dillendirildiği görülmektedir: “*Gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı evrede (günde) yarattık. Fakat bu bizî hiç de yormadı! Onların söylediklerine sabret. Güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleyin ve secdelerden sonra da tesbih et. Ve seslenecek olanın yakın bir yerden sesleneceği güne kulak ver!*”<sup>55</sup>

“*Sen onlara, ‘Bunun karşılığında sizden bir ücret istemiyorum; sadece dileyen kimsenin Rabbine giden yolu benimsemesini istiyorum!’ de. Ölümsüz olan dirîye tevekkül et (güven) ve O'nun hamdini tesbih eyle. Kullarının günahından O'nun haberdar olması yeterlidir.*”<sup>56</sup>

“*Onların söylediklerine sabret; güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün belli vakitlerinde de tesbih eyle ki rızasına eresin.*”<sup>57</sup>

“*Bizim ayetlerimize ancak, kendilerine ayetlerimiz okunduğu zaman kibirlenmeden secdeye kapanan ve Rablerinin hamdini tesbih edenler iman edebilirler. Yataklarından fırlar, korku ve ümitle Rablerine dua ederler ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler.*”<sup>58</sup>

“*Rabbinin hükmüne sabret; sen gözlerimizin önündesin. Uykuadan kalktığında Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleri ve yıldızlar kaybolduğu zaman da O'nu tesbih eyle.*”<sup>59</sup>

Hatta aynı ayetler bağlamı içerisinde okunduğunda müşriklerin putperestçe kıldıkları namaz ile müminlerin kendilerini Allah'ın huzurunda hissederek kılmaları gereken namazın karşılaştırıldığı görülmektedir. Çünkü müşrikler, Allaha aracısız ulaşamayacaklarına inandıkları için ibadetlerini putların karşısında icra ediyor ve bu şekilde Allaha ibadet ettiklerine inanıyorlardı.<sup>60</sup> Ayetler bu batıl düşünceyi eleştirirken müminlere namazı şeklen değil, içerik ba-

kımından tarif etmektedir. Kendisini Sübhan'ın huzurunda hissetmek tespih olarak zikredilirken, Allah ile kendisi arasına mesafe koymanın put koymaya götüreceği hatırlatılmaktadır. Çünkü müşriklerin namazı bu nedenle ıslık çalmak ve el çırpınak kadar anlamsızlaşmıştı.<sup>61</sup> Tesbih, yani tenzih, Allah'ı yarattıklarından uzaklaştıran bu Sübhan'sız algıdan arındırmaktı.

Hamdın Allah'a ait olduğu vurgusuyla başlayan Fatıha suresinin her rekâtında okunmadan namazın kılınmış sayılmaması ve henüz besmele çekmeden "Sübhanek" lafzıyla başlaması da namazı miraca dönüştüren bu Mekki ayetlerin sonucudur. İsrâ ayetinin Sübhan ismiyle başlaması ve hareketin Mescid-i Haramdan başlayıp Mescid-i Aksa'ya doğru seyrettiğini söylemesi miracı namazın içerisinde gerçekteştiğini ifade etmesi anlamına gelmektedir.<sup>62</sup> Oysa bu ayetler, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmenin tanımı olan ihsan (Cibril) hadisini ve namazı müminin miracı olarak tanımlayan hadisi, kulu Allah'a en çok yaklaştıran secdeyle ilgili hadisi anlamlı kılan ayetlerdi. İbadette Allah ile kulun ilişkisi konusunda da çok önemli damarlar açıyordu. Biz bu ayetlerin ve bu kavramların içeriğini kaybedince namazımızı bize şah damarımızdan daha yakın olandan kopardık. Namazın miraç olduğunu söyleyen hadis adeta anlamını kaybetti ve namaz tespihsiz kaldı.

Müslümanların şu soruyu sormasının zamanı çoktan geldi ve geçti. "Sübhan ismi ve tespih eylemi fıkhın, kelamın ve tasavvufun nesi oluyor? Ya da biz namaza durduğumuzda Sübhan nerede durmaktadır?" Aslında bu sorunun cevabı, ihsan kavramını Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şeklinde tanımlayan Cibril hadisi ile henüz besmele çekmeden okuduğumuz, "Sübhanek Allahümme" duasında gizlidir.

### Kaynakça

- Aluşi, şihabuddin Mahmud b. Abdullah el Huseyni (H. 1270), *Rub'ul Maani fi Tefsiri'l-Kuran'il-Azim ves-Seb'al-Mesani*, (şamile).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1970.
- Buhari, Muhammed bin İsmail, *el-Camiu's-sahib*, Riyad, 1421/2000; Türkçesi: Cemal Sofuoğlu çevirisi, İstanbul, 1990.
- Duman, Zeki, *İslam'da Namaz ve Tebbeüüd*, Ankara, 2013.
- Ebu Hanife, Numan bin Sabit, *Fıkh-ı Ekber, Fıkh-ı Ebsat, El-Alim ve'l-Müteallim*, terc. Abdülvahap Öztürk, *Ebu Hanife ve Eserleri*, İstanbul, 2007.
- Gazali, ebu Hamid Muhammed bin Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974.
- Halebi İbrahim Efendi, *Halebi-i Sağir*, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara, 1985.
- Fetavayı Hindiyeye*, çev. Mustafa Efe, İstanbul, 1983.
- İbn Abidin, *Reddü'l-Mubtar*, çev. Ahmed Davudoğlu.
- İbn Atıyye, Gazi Ebu Muhammed Abdülhak bin Galib bin Atıyye el-Endülüsi, *el-Mubarreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, 1971.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Kahire, 2003.
- İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesit*, İstanbul 1985.

Malik bin Enes, *el-Muvatta*, İstanbul, 1992.

Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el Matürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehlî's -Sünne*, Beyrut, 2004.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Habib el-Maverdî el-Basrî (Ö. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, 1971.

Mukatil b. Süleyman (H. 150), *Tefsîr-i Kebir/Tefsîru'l-Mukatil* (Şamile).

Namlı, Tuncer, *Kur'an Aydınlığı, Kronolojik Kur'an Mealî*, Ankara 2015.

Serahsî, *el-Uşûl*, thk. Ebu'l-Vefa el Afganî, İstanbul, 1984.

Timur, *Tüzükât-ı Timur; Timur'un Anıları*, çev. Adnan Arslan, İstanbul 2010.

*İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), İstanbul, 1998.

Zebidî, Muhıbbüddin Muhammed Murtaza el-Vastî, *Tâcü'l-Arus, min Ce-vabiri'l-Kamus*, Beyrut, 1994.

Zemahşerî, Carullah Mahmud bin Ömer (H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik'i-Ğavamidi't-Tenzil ve Uyun'ül-ekavilî fi Vücubih't-Tenil*, Beyrut.

## Notlar

<sup>1</sup> Ankebut 45.

<sup>2</sup> Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*, çev. Abdülvahap Öztürk, *Ebu Hanife ve Eserleri*, İstanbul, 2007, s. 28-31.

<sup>3</sup> Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ebsat*, age, s. 83, 84.

<sup>4</sup> Ebu Hanife, age, s. 85 vd.

<sup>5</sup> 30 Rum 17, 18.

<sup>6</sup> Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*, s. 44, 45.

<sup>7</sup> 2 Bakara 125.

<sup>8</sup> 2 Bakara 115.

<sup>9</sup> Serahsî, *el-Uşûl*, II, thk. Ebu'l-Vefa el Afganî, İstanbul, 1984., 289-291.

<sup>10</sup> Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*, s.35.

<sup>11</sup> 25 Furkan 68-71.

<sup>12</sup> 49 Hucurat 14.

<sup>13</sup> Gazalî, *İbvan Ulumi'd-Din*, I, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, s.303.

<sup>14</sup> Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*, çev. Abdülvahap Öztürk, age, s. 55.

<sup>15</sup> Ebu Hanife, age. s. 55; 5 Maide 48, 42 Şûrâ 13, 21, Enbiya 25, 30 Rum 30.

<sup>16</sup> Malik, *Muvatta*, İstanbul, 1992, I, 427-439, II, 1042-1061.

<sup>17</sup> Gazalî, age, I, 334.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, , *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesat*, İstanbul, 1985, I, s.71.

<sup>19</sup> Örneğin bkz. İbn Rüşd, age. I, 94-108; İbn Abidin, *Reddü'l-Mubtar*, çev. Ahmed Davudoğlu, II, 180-345; *Fetâvâyi Hindîyye*, çev. Mustafa Efe, İstanbul, 1983, I, 217-255.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, I, 96;

<sup>21</sup> Halebî İbrahim Efendi, *Halebî-i Sağır*, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara, 1985, s. 229.

<sup>22</sup> 6 En'am 79, 162, 163.

<sup>23</sup> İbn Abidin, age. II, 298-307, 312-351.

<sup>24</sup> Timur, *Tüzükât-ı Timur; Timur'un Anıları*, çev. Adnan Arslan, İstanbul 2010, s. 77-80.

<sup>25</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihalî*, İstanbul, 1970, s. 105.

<sup>26</sup> *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), İstanbul, 1998, I, 221.

<sup>27</sup> Yaklaşık değerlendirmeler için bkz. Duman, Zeki, *İslam'da Namaz ve Tebbeccüd*, Ankara, 2013, s. 77, 78.

<sup>28</sup> Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ebsat*, s. 83-85.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, age. s. 95-105.

<sup>30</sup> Gazalî, age, s. I, 331, 393.

<sup>31</sup> Gazalî age, I, ss. 227-330.

- 32 Gazali age, I, ss.227-330.
- 33 Gazali, age, I, s.229.
- 34 Gazali, age, I, s.230.
- 35 Gazali, age, I, s.393, 394.
- 36 Gazali, age, I, s.394.
- 37 Gazali, age, I, s.400.
- 38 Gazali, age, I, s.407-409.
- 39 Gazali, age, I, s.409-414.
- 40 Gazali, age, I, s.435-467.
- 41 Gazali, age, I, s.393-434
- 42 Gazali, age, I, s.769-873.
- 43 Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*, s. 55.
- 44 Gazali, age, I, 230-235, 237-290.
- 45 Heyet, İlmihal, I, 220.
- 46 96 Alak 9, 10, 108 Kevser 2.
- 47 50 Kâf 38-41. Bu tür ayetlerde hamd etmekten kasıt namazdır. Tesbih ifadesi de namazın kendini Allah'ın huzurunda hissederek kılınması ve aracı kullanılmamasıdır. Bu nedenle bu ayetlerdeki vakitler, namaz vakitleri olarak değerlendirilmiştir (Buharî, Tefsir 50; Zemahşerî, *Keşşaf*; Maturidî, *Te'vilât*; Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*). Hamd, Allah'ı övmek, yüceltmek ve hakkını ödemek; tesbih ise O'nun noksanlıktan uzak ve muhteşem sıfatlara sahip olduğuna inanmak ve tenzih etmektir. "Fe sebbih bi Hamdi Rabbike" kalıbıyla Rabbe yapılan hamdin (namaz vs. gibi ibadetlerin) tenzih edilmesi ve arındırılması istenmektedir (110/Nasr 3). Namazın başında okunan "Sübhanek Allahümme ve bi hamdike..." duasında da; "Ey Allah'ım seni ve hamdini tesbih ederim..." diyoruz. Bundan dolayı "sebbeha" fiilindeki "bi" edatının "ile" anlamında değil, "fi" (de, da) anlamında olduğu düşünülmektedir (Zebidî, *Tâc*).
- 48 25 Furkan 57, 58.
- 49 20 Taha 130.
- 50 32 Secde 15, 16.
- 51 52 Tûr 48, 49. Devamındaki ayette ve atıfta bulunduğumuz benzeri ayetlerde namaz vakitlerinden söz edildiği için bu ayette geçen "kıyam" kelimesinin namaz ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz (Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Mubarrer*; Âlûsî, *Ruhu'l-Maani*).
- 52 10 Yunus 18; Zümer 3.
- 53 8 Enfal 35; 107 Maun 4, 5.
- 54 17 İsra 1.
- 55 50 Kâf 38-41. Bu tür ayetlerde hamd etmekten kasıt namazdır. Tesbih ifadesi de namazın kendini Allah'ın huzurunda hissederek kılınması ve aracı kullanılmamasıdır. Bu nedenle bu ayetlerdeki vakitler, namaz vakitleri olarak değerlendirilmiştir (Buharî, Tefsir 50; Zemahşerî, *Keşşaf*; Maturidî, *Te'vilât*; Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*). Hamd, Allah'ı övmek, yüceltmek ve hakkını ödemek; tesbih ise O'nun noksanlıktan uzak ve muhteşem sıfatlara sahip olduğuna inanmak ve tenzih etmektir. "Fe sebbih bi Hamdi Rabbike" kalıbıyla Rabbe yapılan hamdin (namaz vs. gibi ibadetlerin) tenzih edilmesi ve arındırılması istenmektedir (110/Nasr 3). Namazın başında okunan "Sübhanek Allahümme ve bi hamdike..." duasında da; "Ey Allah'ım seni ve hamdini tesbih ederim..." diyoruz. Bundan dolayı "sebbeha" fiilindeki "bi" edatının "ile" anlamında değil, "fi" (de, da) anlamında olduğu düşünülmektedir (Zebidî, *Tâc*).
- 56 25 Furkan 57, 58.
- 57 20 Taha 130.
- 58 32 Secde 15, 16.
- 59 52 Tûr 48, 49. Devamındaki ayette ve atıfta bulunduğumuz benzeri ayetlerde namaz vakitlerinden söz edildiği için bu ayette geçen "kıyam" kelimesinin namaz ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz (Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Mubarrer*; Âlûsî, *Ruhu'l-Maani*).
- 60 10 Yunus 18; Zümer 3.
- 61 8 Enfal 35; 107 Maun 4, 5.
- 62 17 İsra 1.



# Kurucu Filozof ve Sosyologlara Göre Tanrı

Ömer GÜLEN\*

**Öz** Bu incelemede, felsefe ve sosyolojide Tanrı fikrinin, tarihi ve düşünsel arka planı üzerinde çalışılmıştır. Makalenin, felsefeyle ilgili bölümünde, insan zihninin, belirli kategorik form içinde bilgi ürettiği fikrinin, felsefede Tanrı anlayışının genel yapısını belirlediği düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Sosyolojide ise tarihe belirli referanslar için başvurulur. Tarihi, yaşadığımız çağın gelişim evresini belirlemek için kurgusal bir yapıya dönüştürerek, bilgi nesnesi haline getiririz. Sosyolojide Tanrı, bu kurgunun bilimsel yapısı içerisinde, farklı biçim ve imajlarla yeniden yaratılır. Antropolog ve Dinler Tarihçileri bu yaratım sürecine belirli dinsel imgeler üreterek (*fetiş, totem, mana, vb*) katkıda bulunurlar. İki disiplin arasındaki bu temel fark, geleneksel düşünce ile modern düşüncenin ayırım noktasında şekillenir.

**Anahtar kelimeler:** Felsefe, sosyoloji, tanrı, tarih, imge, ilerleme

## *The God According to the Philosophers and Sociologists*

**Abstract** In this study, it has been dealt with the conceptual idea of God and its historical as well as philosophical background. In the section that is related to philosophy, the idea of God is thought to have identical general framework of the concept of God in philosophy. In sociology, on the other hand, we refer to history for certain references. In order to define the developing stage of the age we are living in. We transform history to an object of information by converting it to somewhat a speculative structure. God in sociology, however, is reconstructed in different forms and images within the scientific structure of this speculative realm. Anthropologists and historians of religions contribute to this reconstruction process by producing religious images/motives (*fetish, totems and mana etc*). This fundamental difference in these two disciplines takes shape at the separation point of traditional and modern thoughts.

**Keywords:** Philosophy, sociology, god, history, image, progress.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, omergulenn@gmail.com

## Giriş

*Bütün'ün tek ve üstün başlangıcı dediğimiz şey, Bütün'ün ötesinde midir? Yoksa mesela Bütün'den doğan tüm şeylerin zirve noktası, onun belirli bir kısmı mıdır? Dahası, Bütün'ün başlangıçla bir olduğunu mu söylemek durumundayız, yoksa onun başlangıçtan sonra geldiğini ve ondan doğduğunu mu?*

Damaskius (M.S. 529 yılında kapatılan, Atina Felsefe Okulu'nun son öğretmeni)<sup>1</sup>

Damaskius, Atina Felsefe Okulu kapatıldığı zaman, *İlk İkelere Dair Çıkamazlar ve Çözümler* isimli kitabı üzerinde çalışmaktadır. Yukarıda alıntı yaptığımız sorular, bu kitabın temel sorunlarını göstermektedir. Thales'in ilk özdek düşüncesini, *Arke* tartışmasının başlangıç tarihi olarak ele alırsak (ki burada felsefe tarihi başlıyor), konunun yaklaşık bin yıllık bir tartışma konusu olduğunu müşahade ederiz. Damaskius, görünürde, arke tartışmasına yanlış bir yerden başlıyor. Çünkü Miletli felsefeciler için *Arke*, tanrısal bir tözdür ve başlangıçsızdır. Damaskius'un bu tartışmada aradığı şeyin farklı oluşunu, sorunun devamındaki pasajda buluruz. *Çünkü eğer bu alternatif kabul edilirse, Bütün'ün dışında bir şey var demektir; peki ama bu nasıl mümkün olur? Nitekim hiçbir eksiği olmayan, mutlak Bütün'dür; ancak başlangıç eksiktir, o yüzden de başlangıçtan sonra gelen ve onun dışında olan, mutlak Bütün değildir.*<sup>2</sup>

Felsefede, Tanrı düşüncesi üzerinde düşündüğümüzde, Damaskius'un kitabının sorunuyla bizde karşılaşırız. Klasik felsefe tarihi boyunca, Tanrı düşüncesiyle ilgili temel varsayım, Tanrının, zihinde *kusursuz* bir bilgi oluşturduğu düşüncesidir. Tanrı düşüncesinin, zihinde bilgi konusu olması Yunan felsefesiyle başlar. Yunan felsefesi, varlığın ilk maddesi olarak tartışılan *özdek*in ne olduğu ve mahiyetiyle ilgili bir düşünce sürekliliğine sahiptir. Özdek tartışması, *hiçten, hiçbir şey çıkamaz*, düşüncesinin belirlediği bir paradigma üzerine kuruludur. Özdek, Tanrının varlığına, başlangıçsız ve sonsuz özelliğiyle eşlik eder. Batı düşünce tarihinde, klasik ve modern teolojik yaklaşımların düşünce yapısını, Tanrı düşüncesindeki bu ön varsayım belirleyecektir.

Makalenin ikinci bölümünü, sosyolojide Tanrı düşüncesi oluşturmaktadır. Sosyolojide Tanrı düşüncesi, çeşitli dini biçimler içerisinde, belirli *imgesel* (*animizm, tabu, totem, mana*) anlamlar oluşturularak ele alınır. Tanrı, sosyolojik yaklaşımlarda, toplumun konusudur. İnsan, homo sapiens aşamasında, topluluklar halinde yaşamaya başlayan ve yaşadığı çevreyi tanımlamak için anlamlar üreten bir varlıktır. Homo sapiens zamanla maddenin ötesinde ruhsal güçler olduğuna inanmaya başlar ve böylece ilk Tanrı imajları oluşmaya başlar. Tarihi evrimsel bir yapı içerisinde okumak, tarihin ilerlemeci bir gelişim süreci olduğu düşüncesinden doğar. Batı düşüncesi, 16. yüzyıl sonrasında, deneysel bilimin düşünsel paradigmayı belirlediği bir düşünce ortamı içerisinde, yeniden yapılandırılacaktır. Sosyoloji biliminin, bir disiplin olarak orta-

ya çıkışı ve gelişimi bu süreçle direkt ilişkilidir. *Sosyoloji* arkaik insan tahayyülünden, toplumsal yapının ortaya çıkışı ve gelişimine dair varsayımlarını, deneysel bilimin yöntemlerini, kendi bilimsel sistemi içerisinde açıklamaya çalışacaktır. Tanrı, metafizik yaklaşımla değil, toplumların inanç imgeleri içinde kültürden kültüre değişik görünümde tezahür eden bir *inanç nesnesi* şeklinde değerlendirilecektir.

## Felsefede Tanrının İzdüşümleri

Dares: *Siz Yunanlı ozanlar nasıl çalışırsınız hep merak ederdim. Demek böyle bece sayıyorsun parmaklarınla, fasulye sayar gibi.*

Nikias: *Tam değil. Bizim yazınımızda ölçü, harflerin, hecelerin uzunluğu kısalığı üstüne kuruludur. Buna bağlı ölçü kalıplarımız vardır. Onlarla çeşitli şiir türlerine özgü, ölçülü, dizeler kurarız. Örnek istersen, tragedyalar 'iambos'lu trimetron, destanlar 'heksametron', daha küçük boyutlu, düşünsel izlekli kimi şiirlerde 'elegeion' ölçüsünde söylenir. Bunların hepsi, farklı tartımlar duyurur kulağımıza. Anlam rubumuzda yol alırken, bunlar da gönlimizi kıpırdatır, içimizde bir şeyleri uyumla titreştirirler. Şiir denen büyüünün ne menem bir şey olduğunu tam olarak anlamış değilim bugünü dek. Ama 'ölçü' bu işin en önemli bileşkelerinden biri olsa gerek.*

Dares: *O zaman istediğin yerde istediğin sözcüğü kullanamıyorsun demektir.*

Nikias: *Bir bakıma öyle, ama bizim dilimiz, kendiliğinden ölçülüdür. Daba doğrusu şiir ölçüleriyle dil arasında görünmez bağlar vardır sanki. Dilin yapısından gelen bağlar. Benimle Atina'ya gelip Stagyra'nın derslerini dinleseydin bilirdin. Gündelik konuşmada ağzımızdan çoğunlukla 'iambos'lar çıktığını, tımtırlı bir edayla öyküler anlatmaya başladığımızda, 'heksametron'lar söylemeye başladığımız söyler-ki bana da doğru geliyor bu. Demek ki belirli bir havaya girme, belirli bir söylemin tartımını tutturma sorudur her şeyden önce şiir söylemek; bir kez girdin mi o havaya, sanki tanrısal bir esinle dizeler, kendiliğinden, o havaya uygun ölçülerde ağzından dökülüverir*

Dares: *Stagyra'lıdan dem vuruyorsun ama (yontuyu gösterir) sanki şu yalınayak başı kabak felsefeci (Sokrates) gibi düşünüyorsun sen de. Ozanların ashında ne yaptıklarını pek bilmediklerini, şiirlerini de her zaman tanrısal bir esinle yazdıklarını söylüyordun. En azından öğrencisi Platon öyle aktarıyor; Sokrates yazılı hiçbir şey bırakmadığına, sizin kuşaklar da ona yetişmediğine göre, sözcülüğünü yapanlara inanmaktan başka çaremiz yok. Bence sizin düşünce dünyanızda ilk önemli saptama bu. Homeros'ta ya da başka ozanlarda tanrısal esinden sözeden dizeler vardır ama Sokrates'in ki, işin özünüyle ilgili, temel bir gözlem. Bunları nereden biliyorsun dersen, şu sıralar sizin felsefecilerinizle ilgili bir şeyler öğrenmeye çalışıyorum da oradan biliyorum. Özellikle de şu birbirinin öğrencisi, üç büyük ustanızın Sokrates, Platon ve Aristoteles'in şiirle ilgili görüşlerini anlamaya çalışıyorum.<sup>3</sup>*

İsa'dan önce 4. Yüzyılda geçen bu eser, felsefe ve şiirin, insan düşüncesi üzerindeki etkisini ve iki sözlü anlatımın, kendi dil yöntemiyle olan ilişkisini konu edinmektedir. Metin, tiyatro şeklinde yazılmıştır. Bu kısa bölümde, bu çalışmamızda inceleyeceğimiz konunun özet bir içeriği bulabiliriz. Metnin ilerleyen bölümlerinde Dares, kendi düşüncelerini de dile getirdiği bir soru yönelir Nikias'a: *bildiğim kadarıyla sizin ilk felsefeciler arasında, düşüncelerinizi şiirle dile getireni çoktur. Herakleitos'un düzyazıya ilk başvuranlardan biri olduğu söylenir?*<sup>4</sup> Nikias, şiirin, hayatla dolaysız ilişkisinden bahseder bu soru karşılığında fakat şiirin, bilgelikteki kaynağını söyleyemez. Dares'in sorusunda, bazı bilgiler verilmektedir bize. Şiirsel anlatımla düşünce dile getiren felsefecilerin varlığını ve düzyazıyı, Yunan Filozoflar içerisinde ilk kullanan kişinin Herakleitos olduğunu söyler. Wilhelm Capella, Yunan dilinde, düzyazı kullanarak ilk eser yazan kişinin Anaximandros olduğunu yazar.<sup>5</sup> Düzyazı, buradaki ilk olma özelliğiyle, sözlü anlatım dışındaki bir yazı biçimini temsil eder. Bu durumda sözlü ve şiirsel anlatımın dışında farklı bir düşünce biçimi oluşturur.<sup>6</sup> Düzyazı öncesinde, mitlerin, şiir formunda yazılıp-yazılmadığıyla ilgili kesin bir şey söyleyemeyiz fakat mitsel anlatıların belirli şiirsel kalıplar üzerinden dinleyicide etki bırakarak anlatıldığını Nikias metninde görmekteyiz. Yunan mitleri; tragedya, destan gibi edebi anlatımlar içinde, sözlü olarak, *toplumsal belleğin* hafızasını oluşturuyordu. Anlatıya, toplumun muhayyilesi eşlik etmektedir. Nietzsche'nin, mitle ilgili ifadesini kullanırsak, *mitsel temel, ulusun en etkili yazılı olmayan kanunudur.*<sup>7</sup> Homeros, destanlarını, sözlü olarak anlatmıştır. Humboldt, şiir ve düzyazıyı, *dilin iki fenomeni* olarak görür. İkisi de *anlığın* gelişme yollarıdır ve zorunlu olarak *anlıktan* çıkarlar. Şiir, anlatım özelliğiyle müzikal sese sahiptir. Düzyazı, kendini sadece dilde ifade eder. Düzyazının şiirden ayrılığı estetik bir formda değil, içeriktedir. Düzyazı, düşüncenin özgür olmasını ve ilerlemesini sağlar.<sup>8</sup> Şiirle, düzyazının; birbirinden ayrı anlatım özelliğine sahip olmasının bizi ilgilendiren kısmı, düzyazının, düşüncüyü *kaydetme* ve düşünceye *zamansallık* formu kazandırarak, bilgiyi tarihselleştirmesidir. Şiirsel *pathosun*, geçmiş karşısındaki heyecanı, düzyazının ifade yöntemiyle, *logosun* ilerlemeci ve mantıksal düşünce kurgusuna dönüşür. Felsefe bu yöntemle tarihini kuracaktır. Şiirsel duyumda sürekli olarak, mantığın dışında bir söylem içeriğini öne çıkararak, bu ikilikteki yerini koruyacaktır.

Aristoteles, *Retorik* eserinde, düzyazının, şiirsel olanın dışında bir anlatım özelliğine sahip olması gerektiğini belirtir.<sup>9</sup> Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu* kitabından bu durumu, felsefeyi ortaya çıkaran bir sonuç olarak betimler. *Felsefeyi doğuran şey, anlamlı bir yeniden düzenlemedir.*<sup>10</sup> Düşünce tarihinde, düzyazının, düşüncüyü ifade etme aracı olarak kullanılması neticesinde, felsefe tarihi doğmuştur. Bu gelenek, Yunan kültürü içinde gelişmiştir. Bu açıdan, felsefe de Yunan dehası, felsefe düşüncesinin kendisinde değil, bir felsefe dilinin ve müstakil bir felsefe tarihinin oluştuğu bu gelenek içerisinde gerçekleşmiştir. Varlığın doğasına yöneltilen bilgi ve anlama merakı, kendi düşünce dilini ku-

rarak, mitsel anlatıların dışında bir doğa tasarımını ortaya çıkarmıştır. *Her anlam bir yeniden üretilimdir*<sup>11</sup> ve Yunan inançlarıyla ilgili İyonlu filozofların varlık sorgulaması, yeni bir düşünce yöntemi oluşturacaktır. Düzyazı, şiirsel olanın dışında yeni bir anlatım tarzı oluşturarak, iki şeyi aynı anda gerçekleştirmiştir. İfadelerdeki duygusal etki, yani *pathos* düşünceden ayrılmıştır. Böylece inanç ile düşünce arasındaki dilsel fark, belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Şiir, tanımlanamaz olan hislere karşı, insanın ihtiyacını dile getirir. Bilginin mahiyeti şiirde salt katılımdır. Felsefede ise *logosun* nesneyi bilmesi *yasalarla* gerçekleşir.

Richard Sennett, *Ten ve Taş* kitabında, felsefe ve şiirin birbirinden ayrılmasını, ritüeller özelinde dile getirdiği bölümde, bu bölünmenin, Batı Uygarlığının uyumsuz ilişkisinin, akıl ve bilim özelinde geliştirdikleri düşüncenin yanılması içinde geliştiğini belirtir. Sennett, bu yanılmalı ilişkinin *logos* ile *mitos* ayrımının gerçekleştiği, Yunan tarihi içinde şekillendiğini ifade eder. Antropolog Meyer Fortas'ın, mitlerle ilgili olarak söylediği *toplumsal bağın onaylanması* ile Aristoteles'in tiyatroyla ilgili ifade ettiği *şüphenin iradi olarak askıya alınması* yorumu arasında bir bağ kurarak, bu durumun, mitin içeriğiyle ilgili *anlatımın hakikatliğini* yansıttığını söylemektedir.<sup>12</sup> Mitosun, düşünceden ayrılması, mitler üzerine kurulu geleneksel yaşam biçimlerini de etkilemiştir.

Düşünce ve *bilginin*, düzyazı ile ifadesi, Felsefe tarihinin konu içeriğini ve sürekliliğini belirleyecektir. Jean-Pierre Vernant, sürekliliği şu sözleriyle betimler. *Mithos ile logos karşıtlığının klasik eskiyeğe özgü biçiminin belirebilmesi için, miltattan önce sekizinci-dördüncü yüzyıllar arasında, Yunanlıların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk, iç gerilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizgi koşul gerekmiştir.*<sup>13</sup> Felsefi düşüncenin düzyazı gramerine uygun ifadesi, bu açıdan bir paradigma değişiminin başlangıcını temsil eder. Mitolojilerin, varlığın yapısını izah etme iddiasındaki gizemli dünyasına karşı, farklı bir düşünce alanı oluşturacaktır. Aristoteles de, felsefi bilginin, *poetik* bilimlerden farklı oluşunu, felsefenin belli bir süreç sonrasında kazandığı kendine özgü düşünce yöntemi içerisinde oluştuğunu söyler.<sup>14</sup> Felsefe söylencelerin dışında, düşünce üretebileceği bir alan oluşturarak köklü bir değişim gerçekleştirmiştir.<sup>15</sup>

Yunanlılarda felsefe geleneği, Miletli filozoflarla başlar. Milet, zengin İyon bölgesinin, gelişmiş şehirlerinden biridir. Yunan şehirleri arasında, coğrafi konumu itibarıyla doğu toplumlarına en yakın yerleşim yeri idi. Bu coğrafi konum, Miletli düşünürlere, Doğu bölgelerinde yaşayan halkların; inançlarını, edebiyatlarını ve düşüncelerini tanıma konusunda kolaylık sağlıyordu. M.Ö 8. ve 7. yüzyıl, belirli özellikleriyle dünya tarihinde öne çıkmaktadır. Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihi* özelinde, bu tarihte ortaya çıkan toplumsal, dini ve kültürel ilişkilerin çeşitliliğinden şu şekilde bahseder. *Dinler Tarihi, kökeninde, Batıda ilk örneklerine doğu Akdeniz havzasının civarında rastladığımız bir tepki ve karşı-tepki hareketine sıkı sıkıya bağlıdır. Mezopotamya, İran, Anadolu, Suri-*

*ye-Filistin, Ege Havzası, Kıbrıs, Girit ve Mısır arasında uzun zamandan beri karşılıklı ilişki, etkileşme ve davranış alış-verişi vardı; Bu özel kültürler bölgesine ilişkin ilk karşılaştırma çabalarına Yunanlı gezginlerin öyküleri sayesinde tanık oluyoruz.*<sup>16</sup> Borgeaud'un da işaret ettiği gibi bu tarihte, kültürler ve mitler birbirlerine yakınlaşırlar. Herodot, Yunanlıların; ilahların nerede doğduğunu, bunların ezelden beri mevcut olup olmadıklarını ve hangi şekilde var olduklarını bil-mediklerini ve Yunanlılar içinde tanrılarla uğraşan ilk kişilerin Homeros ve Hesiodos olduğunu ve birçok ilah isimlerinin, Mısırdan, Yunanistan'a geldiğini söyler.<sup>17</sup> J.P.Vernant'ta, söylen kavramının, kökeni ve tarihi bakımından, Doğu'ya özgü olan bir düşünce geleneğine sahip olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Martin L. West, daha genel bir ifadeyle, Yunan edebiyatının, doğu edebiyatı olduğu sonucunu çıkarır.<sup>19</sup> Lopez-Ruiz'in, gelişmiş bir kültürün kendi düşüncesini bütünüyle ötekine dayattığı türünden yaklaşımların yanlışlığına dair tespitini burada dikkate almamız gerekir. Karşılıklı temas, hâlihazırda varolan kültürün dönüşümüyle gerçekleşir. Homeros destanlarının, Yunan halk ozanlarının söylence geleneğinin bir devamı olması bu gerçeği yansıtır. Kültürlerde yerellik halkların *ethos*udur. Hiçbir kültürel etki bütünüyle ötekine ait değildir. Bununla birlikte, Walter Burkert'den yaptığı alıntıyla, Lopez-Ruiz; Homeros, Hesiodos ve Orpheus'un mitsel kozmogonilerinin, Doğu kozmogonisinden ayrılmayacağını ve Sokrates öncesi düşünürlerde de bu etkinin mevcut olduğu düşüncesini kabul etmemiz gerektiğini söyler.<sup>20</sup>

Philippe Borgeaud, M.Ö 8. ve 7. yüzyıllarda gelişen kültürel ilişkilerin bir sebebi olarak seyyahların varlığından bahseder. Thales'in Mısır ve bazı doğu bölgelerine yaptığı yolculuklar bu durumun bir örneğidir.<sup>21</sup> Thales'in yolculukları, felsefesine etki eden kaynakları tanımamız açısından belli bir öneme sahiptir. Seyahatler, paradigma değişimlerinde, farklı düşünme yolları arasındaki geçiş aşamalarının ve ara malzemelerin nasıl oluştuğunu göstermesi açısından, bizler için önemli bir izlencedir. Seyahatler; din, edebiyat ve antropolojik gözlemlerin ve karşılaştırmaların yapılabileceği imkânlar sağlar. Alfred.N.Whitehead eski dünyada gerçekleşen seyahatlerle ilgili yaptığı tespit bu durumu apaçık dile getirmektedir.

*Seyahat eden birey, yabancıların şefkat duygularıyla karşılaşır. Daha sonra o birey, evine geri döner ve kendi şahsında ve yaşadığı örneklerle kabilenin ötesinde, hislerine mağlup olmadan düşünme alışkanlığı geliştirir. Rasyonel din tarihi, mevcut toplumsal yapıdan ilgisini kesenlerin hikâyeleriyle doludur. İncil'e şöyle bir bakarsak, İbrahim gezip dolaşmıştır. Yahudiler Babylon'dan zorla çıkarılmışlar ve iki nesil sonra barış içerisinde geri dönmelerine izin verilmiştir. St. Paul'ün ihtidasi seyahat üzerine kuruludur ve onun teolojisi yolculuklar arasında işlenmiştir. Bu bin yıllık dönem, bir yere ya da şeye seyahat çağıdır. Yunanlılar arasında Herodotos, Thucydides, Plato, Xenophon, Aristoteles kendi dönemlerinin örnekleridirler. Büyük imparatorlukların varlığı ve sağladıkları ticaret*

*yapma kolaylıkları, ülkeler arasındaki dolaşımı kolaylaştırıyordu; herkes seyahat ediyor ve dünyayı canlı ve yeni olarak buluyordu. Böylece bir dünya şuuru üretildi.*<sup>22</sup>

Seyahat gözlemlerinin, bir düşünürün zihin dünyasında gelişecek olan temel bir düşünsel yaklaşımın arka planını oluşturması açısından, Thales, Heredot, İbn-i Haldun, Birûni ve Marco Polo gibi seyyahların gözlemleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, bu seyahatlerin, kültür tarihi üzerindeki etkisini görmemizi sağlayacaktır. Lopez Ruiz, Hesiodos'un *Teogoni*siyle diğer teogonilerdeki motiflerin, arkeolojik kayıtlarda daha açıkça belgelenmiş tarihsel olguya edebi bir karşılık oluşturduğunu ve bu durumun, Kilikya, Kuzey Suriye ve Fenike bölgesi, Kenan, Hurri-Hitit ve Yakınoğu (Mısır, Mezopotamya) ve Ege (Mikenler dahil) geleneklerinin hepsi için önemli bir harmoni oluşturduğunu söylemektedir.<sup>23</sup> Borgeaud'un dile getirdiği gibi bu seyahatler, Dinler Tarihçiliği'nde; dil, din ve mit özelinde gelişecek olan homojen yapının kaynağını oluşturacaktır. Seyahat bölgeleri üzerindeki mezkûr kültürlerin birbirlerine yaklaşmasıyla, farklı Tanrı ve mitlerin, zamanla benzer soy miti özellikleri içerdiğini görürüz. Platon, *Timaios* diyalogunda bu duruma değinir. *Nil'in ikiye ayırdığı çıkıntıya doğru Saitikos adlı bir ülke vardı; bu ülkenin en büyük kenti de, Kral Amasis'in ülkesi olan Sais'tir. Buranın halkına göre, kentlerini kuran bir Kadın-tandır; ona kendi dillerinde Neith adını vermişler, ama bu Kadın-tanrının Helence adı Athena'dır.*<sup>24</sup>

Thales'in, matematik ve geometriye dair bilgisini, Mısır'a yaptığı yolculuklarda öğrendiği, felsefe tarihçileri arasında genel bir kabuldür. Guthrie, Aristo'nun, fizik ve doğal evren üzerine düşünen ilk filozof olarak Thales'i işaret ettiğini belirtir. Milet'te bir *felsefe okulunun* tarihi konumunu ve gelişimini belirtmek için, Thales, Anaksimandros ve Aneksimes'in, aynı kentin yurttaşları olmasını, öncel-ardıl ilişkilerinin olması ve öğretilerinin sürekliliği konusundaki argümanlarını ileri sürer.<sup>25</sup> Filozoflar, Aristo'nun ifadeleriyle, *evrenin doğasının ne olduğu, mevcut haline nasıl geldiği ve fiziksel olarak nelerden oluştuğu konularında doymak bilmeyen bir merak sahipleri.*<sup>26</sup> Bu yeni doğa düşüncesinde arke, canlı bir özdek (hylozoizm), yani ilk filozofların düşüncesinde, tanrısal bir madde olarak düşünceye kaynaklık edecektir. Guthrie, bu düşüncenin, tarihin bu döneminde yaşayan insanların, canlı ile madde arasındaki açık seçik fikre sahip olmayan insanların zihniyetini yansıttığını söyler.<sup>27</sup> Burada din ve bilim iç içedir. Aristo, Thales'in *arkeyi su* olarak düşünmesinin nedenleri olarak, doğaya dair belirli gözlemlerin ve *mitsel* anlatımların etkisi altında gerçekleştiği yorumunu yapar. Wilhelm Capelle, Miletli düşünürlerin tek töz yaklaşımlarından yola çıkarak, *bu en eski Grek felsefesinin tamamen tektanrı*<sup>28</sup> olduğunu belirtir. Burada kullanılan *tektanrı* kelimesi, bir dini öğretinin tanrı düşüncesine ait değildir. Miletli filozofların düşüncelerinde canlı töz, *başlangıçsız* ve sonsuz bir devinime sahipti. Kendi devinimine ve değişimine sahip olduğu için *tanrısal* bir özellik içeriyordu. Aristo, Metafizik'te Thales'in *arkeyiyle* il-

gili olarak onu bu inancına götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur,<sup>29</sup> der. Capelle daha genel bir ifadeyle, *Thales bu yüzden her şeyin tanrılarla dolu olduğuna inanmıştır* şeklinde bir ifade kullanır. Friedrich A. Lange, *Materiyalizmin Tarihi* adlı kitabında, Yunanlılarda özdek düşüncesini tartıştığı bölümün dipnotunda konuya temas eder. *Thales'in 'canlı mkenatsı', 'her şey Tanrılarla doludur', sözünü son derece sağlam bir biçimde doğrular.*<sup>30</sup>

Thales'in canlı tözü (*arke*) olan suyun, *teogonide* geçen karşılığını görmek, farklı kültürler içindeki benzer motifleri tanımak açısından önemli bir karşılaştırma oluşturabilir. Arke, cansız madde değildir. Bu durum arkeyi, klasik ontoloji düşüncesinin bir parçası yapar. Arkenin ontolojideki yeri, edebi bir anlatımın imgesini oluşturmaktan ziyade, hem tanrısal ontolojide hem de doğa filozoflarının evren düşüncesini yansıtan, Anaksagoras'ın *hiçbir şey, yoktan var olmaz ve vardan yok olmaz*<sup>31</sup> sözünün, anlamını karşılar. “*İyonyalı fizikçiler için tanrısal, açıklamaları gereken bu dünyanın içinde yer almaktadır. Evren geleneksel tanrıların eylemleriyle değil, fizikğin temelini oluşturan, ilkeleri, arkeyi yaratan güçler yoluyla anlaşılabilir olmuştur. Bu ilkeler dinsel bir yük taşımayı sürdürür.*”<sup>32</sup> Miletli filozoflar, tanrıların dünyasına, kendi evren düşüncelerini rasyonel bir metafizik öğretisi içinde ifade ederek girerler. Mezopotamya'dan Yunan'a uzanan dini yapılarla Tanrılar, dünyanın dışında değildiler. Dünyanın tamamlayıcı parçalarıdır ve *teogonideki* kökenleri itibariyle yaratılmışlardır. Mitolojiler arasında yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda, eğer biz, bu düşüncelerin inanç olma özelliklerini görmezden gelirse, bütün bu düşünce ve mitsel anlatımlar metafizikteki karşılığını kaybeder. Salt, edebiyatın bir konusu haline gelir.

Aristoteles, *su* özdeğinin, Thales'in düşüncesinde nasıl bir *nedenler* aşaması sonucunda bilgiye dönüştüğünü anlattığı bölümde, suyun *teogonideki* anlamından da bahseder. *Tanrılardan ilk bahseden eskiler (teologlar), dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri 'su' üzerine yemin ettiklerini söylemektedir.*<sup>33</sup> Guthrie, Thales'in *arke* olarak suyu belirlemesinin, gezdiği bölgelerdeki inançların söylenceleriyle ilişkili olabileceğine ihtiyatlı yaklaşmasına rağmen Thales ve Homeros'un bütün şeylerin ilkesi olarak suyu kabul etmelerinde, Nil Nehrinin, Mısır havzası için hayati bir öneme sahip olduğunu gözlemlemelerinin etkili olabileceğini ayrıca belirtir. Teogonide ve felsefede *su* imgesi, Akdeniz havzası insanların muhayyilesinde benzer ontolojik anlam içeriğine sahiptir. Bu durumun karşılaştırılması açısından; Hesiodos'un *Teogoniside*, Sümer yaratılış mitinde, İbrani yaratılış düşüncesinde ve Kuran'ın varlık düşüncesinde suyun hayatla ilişkisi konusunda yapılacak karşılaştırmalı bir analiz, bütün bu düşünceler arasındaki ortak anlama ulaşmamızı sağlayabilir. Tevrat'ta geçen, *tanrının rubu suyun üzerinde gezinmekteydi*,<sup>34</sup> ifadesi, *Metafizikte* geçen ve Thales'in özdeği için kullanılan *Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri 'su' üze-*



*rine yemin ettiklerini söylemektedir* ifadesi birbirine yakın anlamda su imgesini kullanır. Bu yakın imgeler, inanç ve varlık bilgisinin birbiriyle iç içe olduğu çağlar için, bilginin kozmik anlamında belirli karşılıklara sahiptir.

Şiir ve *logosun* şiiresel söz dizim içerisinde, ortak bir düşünce dilini kurduğu bu dönemde, anlam, nesnenin gerçekliğinin ötesinde bir manayla ilişkilendiriliyordu. Yunan'da gelişen felsefe geleneği ile beraber, felsefe düşüncesi, zihindeki kusursuz Tanrı düşüncesini öne çıkararak, varlığı ve teolojiyi tanımlamaya başlamıştır. Felsefede tanrı, zihinde mükemmellik formuna sahiptir. Bu ifadeyi ister Tanrı kavramının kendi hakikatinin gerçekliğinden yola çıkarak kullanalım isterse zihne *a priori* bir form ya da sonradan kazanılan bilgi olarak ele alalım, *Tanrı* düşüncede, kendi *mükemmelliğini* korumaktadır. İlk Yunanlı filozoflardan Thales, arkeyi *tanrısallıkla* ilişkilendirir. Anaximandros, *her şey Bir'den doğmuştur*<sup>35</sup>, *der.* (Guthrie, ifadenin gönderisinin Tanrı olmadığını söyler). Anaximenes, tanrının hava olduğunu düşünmektedir.<sup>36</sup> Yunanlıların gezgin filozofu Xenophanes, (H. M.ö 5.) için Tanrı, mitlerin anlattığı tanrılar olamayacak kadar kusursuz bir Bir'liğe sahiptir. Sokrates öncesi filozoflarda bu türden Tanrı düşüncelerinin örneklerini çoğaltabiliriz. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde ise Tanrı, hem evrenin hem de ahlakın (iyilik, erdem, doğruluk) kaynağıdır. *Sokrates'in dünya görüşünün gerçek ilkesi tanrıbilimdir.*<sup>37</sup> Aristoteles ile tanrısal ontoloji, varlığın oluşumunun hem başlangıcını hem de nihayetini, hiyerarşik bir düzen içerisinde kapsamaktadır. Tanrı *ilke nedendir.* Aristo'nun tanrı düşüncesi, Hıristiyan ve İslam felsefesinin ontolojik düşüncelerine kaynaklık edecektir. Aristo metafiziği, bilimde deneysel gözlemlerin başladığı tarihe kadar, Dini inançların metafizik temeline kaynaklık eden bir felsefi söylem gücüne sahiptir. Aristoteles, otoritesini, Aydınlanma felsefesinin öncü filozofları üzerinde de koruyacaktır. Bu zamana kadar gelişen felsefe düşüncesi, on altıncı yüz yıla kadar farklı din ve felsefi düşünceler içerisinde, *metafiziğin* çeşitli yorumlarını içerir. 16. yüzyıl klasik modernizm düşüncesinin şekillendiği dönemdir. Düşünce tarihinde, zihnin farklı bir paradigma içermesiyle yeni bir felsefi geleneğin olduğu bu çağda, felsefede Tanrı düşüncesi, epistemolojik ve etik boyutlarda tartışılmaya devam edilecektir. Descartes, Leibniz, Spinoza ve Locke gibi dönemin önde gelen filozofları bu tartışmaların öncü isimleridir. *Onların hepsi de aşağı-yukarı geleneksel metafiziğin çerçevesi içinde modern bilimin mekanik dünyasının nihai gereksinimini bulmaya çalışmaktadır. Sözün kısıtı, onların hepsi için -ki bu Newton için de doğrudur- tabiatın anlaşılabilirliğinin mutlak ilkesi, Tabiatın yaratıcısı, yani Tanrıdır.*<sup>38</sup> Modern düşüncenin oluşmasında, merkezi bir yerde duran ve birçok tartışmanın kaynağı olan Descartes'in bilgi düşüncesi, klasik metafizikle, modern teolojinin farklı bir yöntem içerisinde ele alınmasına neden olmuştur. Descartes'in Tanrı düşüncesi, düşünen öznenin kendi varlık konumundan bağımsız değildir. Öznenin, kendi kimliğini, anlamın merkezi mekânına yerleştirmesi, bütün düşünce sisteminin, yeniden sorgulanması sonucunu do-

ğurmuştur. Düşünce de ki bu paradigma değişimi, felsefe geleneğini, metafizikten ayıracak temel bir etkiye sahiptir. Etienne Gilson, düşünce de Tanrı fikrinin terk edilmesinin iki öncüsü olarak Kant ve Comte'ü işaret eder. Georges Gusdorf, modern dönemde, Tanrı düşüncesinin kesin olarak terk edilmediğini fakat tartışmanın, Kant'ın epistemolojik yaklaşımında ortaya koyduğu alanın dışında kaldığını belirtmiştir.<sup>39</sup> Descartes göre Tanrı fikri, zihinde *doğuştan* varolan bir bilgidir. *Metafizik Düşünceler Üzerine* kitabında Tanrı düşüncesini şu şekilde betimler:

*Benim yaratılmama ne birden fazla kısmi nedenin katkıda bulunduğunu varsayabiliriz ne de Tanrı'ya yüklediğim yetkinliklerden birinin fikrini bir nedenden, diğerinin fikrini diğer bir nedenden almış olabileceğimi; sanki bu yetkinliklerin her biri evrenin bir yerlerinde bulunuyormuş da hepsi birden Tanrı olan biricik varlıkta toplanmamış gibi. Tam tersi Tanrı'da içkin olduğunu anladığım yetkinliklerin en önemlilerinden biri de ondaki bütün sıfatların birliği, yalnlığı yani bunların birbirinden ayrılmaz oluşudur. Bu nedenle hiç kuşkusuz bütün o yetkinliklerin birliği fikrinin bana herhangi bir nedenle, yani öteki yetkinliklerin fikirlerini de çıkaramayacağım bir nedenle zerk edilmiş olduğu da söylene-  
mez. Çünkü öyle bir neden benim bu yetkinliklerin ne olduğunu anlamamı sağlayamayacağından, bu yetkinliklerin birbirine örüülü olduğunu, yani birbirinden ayırlamayacağımı da bana anlatamazdı... Kendimin varolduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı'nın da varolduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor.<sup>40</sup>*

### ‘Eşik’; Bilimin Aydınlığında

On beşinci ve on altıncı yüzyıl keşifler çağıdır. Her keşif siyasi, dini ve düşünsel bir devrim içeriğine sahiptir. Hümanizmin ve hümanist sanatın gelişimi, Protestanlığın yayılması ve Amerika'nın keşfiyle birlikte, insan algısında, dini düşünce de ve coğrafya bilgisinde gerçekleşen köklü değişimler, yeni bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Descartes'in *coğitosu*yla birlikte insan (*benlik*); din, bilim ve antik dünya düşünce ve sanatı arasında sıkıştığı yerden kendi öznesini keşfederek, hem kendi epistemolojik yöntemini belirleyecek hem de kendinden önceki felsefe, din ve kültürlerin düşünce yapılarını yeniden değerlendirmeye başlayacaktır. Yeni gelişen düşünce yöntemi, kendi değerlerine sahiptir. Bu değerler, deneysel bilginin mutlaklığı ve tarihin, gelişime bağlı tek boyutlu ilerlemesidir. İlerleme düşüncesi, insan bilincinin kendini yeniden keşfetme gücüne dışarıdan, özel bir imgesel anlam yüklemekle gerçekleşir. İmge burada, araştırma ya da deneyin dışında duran, üst bir *bilinçle* ilişkilidir. Bu bilinç durumu, tarihi, *ilerlemenin* nesnesi haline getirmektedir. Ranajit Guha'nın, Hegel düşüncesinde bireyselliğin işlevine dair yaptığı değerlendirme, bu çağın genel eğilimini ifade eder. *Bilincin, Tin'in yaşamının kendi kendisini sistematize eden bir bütün olarak edindiği*

*yapılandırılmış şekillerle dolaymlanan bireysellik de, kendi varoluşunu dünya tarihi olarak gerçekleştirir.* Guha için bu durum, *tarihin açılış anıdır.*<sup>41</sup> Geride kalan tarih, Vico'nun *Yeni Bilim* eserinin içeriğinde olduğu gibi, gelişimin arkaik nesnesi olarak, tarihi betimleyici bir anlatıma sahiptir. Matei Calinescu *Modernliğin Beş Yüzyü* kitabında, Francis Bacon'dan yaptığı alıntı ile modernlerin zihinlerindeki bu paradoksa işaret eder. *Değeri ve yararlılığı açısından, bizim asıl olarak Yunanlılardan aldığımız bilgeliğin, bilginin gençliği gibi olduğu, gençlere has özelliklere sahip olduğu kabul edilmelidir: konuşabilir ama yaratamaz; çünkü çelişkiler yaratmaya uygundur ama işten yoksundur.*<sup>42</sup> Bu ifade de gördüğümüz gibi, Yunan düşüncesiyle ilgili yapılan karşılaştırma, belirli ön değerler üzerinden yapılır. Değer, yararlılık, yaratıcı olmama, açık-seçik olmama ve pratik karşılığı olmama türünden eleştirilerle, hazır bir imge olarak bilimde aranılan temel ölçütlerle ilişkilidir. Bu ölçütlere gizli bir *ilerleme* düşüncesi eşlik eder. Bu düşüncesinde Bacon, Antik Yunanı, insan yaşamının gençlik dönemindeki toylukla tarif eder. İlerleme Rönesans ve Descartes sonrası düşünürlerde, düşüncenin aracı değil, amacı haline gelecektir. Amaç kendiliğinden, tarihi de araçsallaştıracaktır.

Yenidünya, bilimin gücüyle inşa edilmiştir. Bilginin, önsel bilgi (*a priori*) ya da duyular aracılığıyla ortaya çıkan bilgi olması tartışmasına ayrıca *deneyin* belirleyici gücü eklenmiştir. Deneysel bilginin, düşüncedeki karşılığı doğa yasasınca belirlenmiştir ve deney araştırmanın hem sonucu hem de ilk nedenidir. Bilimler, yeni yöntemsel içerikleriyle (yöntem aynı zamanda paradigma değişimine kaynaklık edecektir) kendi bilim düşüncesini ve yasasını oluşturacaktır. *Tabiat kanununun bilgisine ulaştığımız yolun, diğer bilgi yollarından farklı olarak, tabiat ışığı (light of nature) olduğunu iddia ediyoruz. Fakat tabiat ışığının tabiat kanununu öğrettiğini iddia ederken, bu ışığın, insana sürekli kendi ödevini hatırlatan ve ona gitmesi gereken yöne dosdoğru ve hatasız olarak sevkederek içe ait ve doğuştan hazır olarak verilmiş bir ışık şeklinde anlaşılmasını istemiyoruz.*<sup>43</sup> John Locke, yeni bilimin, kendinden önceki düşünceden farklı bir yöntem içeriğine sahip olması gerektiğini belirtirken, zihnin özne yasasıyla, tabiat yasası arasındaki dolaysız ilişkiden bahseder. Bilimsel ruhun kazandığı zafer, insanın evrimsel ilerlemesi için hem teknolojik hem de ahlaki bir temel sunacaktır.<sup>44</sup> Bilim, aynı zamanda, fen bilimlerinde elde ettiği başarıyı tekniğe uygulayarak, *yenilenmenin* somut nesnelere ortaya çıkarmıştır. Teknik icatlar, yeni bilimin sağduyusunu oluşturur. Her teknik araç (pusula, matbaa, teleskop vb.) ilerlemenin ideal bir imgesi olacaktır.

Yeni bilim, *ilerleme* düşüncesini, insanlık tarihinin gelişimini betimlemek için, bilimsel bir formül olarak kullanır. Formül; tarih, din ve felsefenin, kadim dünyanın farklı kültürler içindeki öznel yapılarını, tek bir toplumsal gerçekle açıklamak için kullanılmıştır. 16. yüzyıl sonrasında, tarih ilmi için kullanılacak yöntemlerden biri *geçmiş, zihinsel planda inşa etmeye yarayan kaynak çözümlemele-*

r<sup>45</sup> şeklinde gerçekleşir. Yazarın zihinsel planda tespitiyle tanımladığı durum, bu dönem bilimlerinin bütünü için özel bir anlam içeriğine sahiptir. Çünkü zihne, kendi bilgi üretme işlevinden ayrı, üçüncü bir gerçeklik olarak, *yeni ve ilerleme* imgesi eşlik eder. Bu durum, tarihin yeniden yazılması ihtiyacını ortaya çıkaracaktır. Klasik tarihçilikte, inanç ya da mitin, tarihi anlatı içindeki yeri, tarihçinin, *tanıklar arasında hikmetli bir seçme yapma kapasitesine dayanır*.<sup>46</sup> Tanıklar; şairler (ozanlar), ilahi kitaplar, sözlü anlatıcılar ve olayları birebir yaşayan kişilerdir. Yeni tarihçiliğin konumu, eski tarihin *şüpheli, güvenilmez ve tutarsız* görünümü sebebiyle, kronolojik bir inceleme alanı olarak belirlenmiştir.<sup>47</sup> Paul Hazard, kronolojik tarihçiliğin, tarih adına bir şey söylemediğini fark eden düşünürlerin, bu sorunu, arkeolojik araştırmalarla gidermeye çalıştıklarını belirtir. Yeni tarih, belirgin özelliğiyle geçmişin incelenmesidir. Burada önemli nokta, klasik tarihçiliğin konumunu belirleyen inancın (pathosun) varlığının yeni tarihçilikte izlevi olmamasıdır. İncelenen tarih, bilimsel formüllere gerçekleştirilir ve temel boyutta, inancın metafizik söylemini, incelemenin dışında tutar. Jean Bottera'nın, *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu*<sup>48</sup> ve Gerald Messadieu'nun, roman-biyografi çalışması olan *Musa*<sup>49</sup> kitabı, Tevrat'ın anlattığı tarihle, arkeolojik kazılarda bulunmuş belgelerin bir araya getirilmesiyle hazırlanmış kitaplardır. Bu kitaplar, Tevrat'ın tarihi anlatımıyla; bulgu, belge ve mantıksal yorumlamanın bir arada gerçekleştirildiği çalışmalardır. Belgeler, gündelik bir hikâyenin anlatımına zorlar zihnimizi. Fakat bu çeşit bir okuma, dindarı korkutur. Çünkü Yahudi bir insan, Tevrat'taki hikâyenin, Tanrının kendisine bağışladığı *özel* bir tarih olduğuna inanmak ister. Arkeolojik belge ve kanıtlar, anlatımın içindeki *metafizik* ve toplumsal *pathosu* bozma tehdidinde sahiptir.

## Sosyolojide Tanrısal İmgeler

Sosyolojinin bir sosyal bilim disiplini haline gelmesi, modern bilim düşüncesiyle belirli bir koşutluğa sahiptir. Sosyoloji, Manuel De Lande'nin tespitiyle ifade edersek, milliyetçiliğin ve bilimsel disiplinlerin gelişip yayıldığı 18. yüzyılda gelişmiştir.<sup>50</sup> Toplumların yaşadığı sosyal olayların, olgu ve süreçlerin, bilimsel olarak incelendiği bir bilim<sup>51</sup> metodolojisiyle ortaya çıkar. Bu durum, Aydınlanma çağının düşünce ortamı içerisinde şekillenir. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* kitabının, *'toplumsal olayları fizik doğaya bağlayanlar'* başlığı altında, bu dönem sosyal bilim alanlarındaki genel yaklaşımı analiz etmektedir. Bu dönem için 'Mekanist Görüş' çağı ifadesini kullanacaktır. Mekanist görüş, düşünceye hâkimdir ve her bilim, Galile, Newton, Descartes, Leibniz, Pascal, Kepler ve Bacon'un, bilim yöntemini kendi düşünce sistemine uyarlamaya çalışır. Saint Simon ve Auguste Comte, çağın bilimsel yaklaşımını, toplumsal yapıların sosyolojik analizi için ilk kullanan filozoflardır. Bu çalışmalar için, *sosyal fizik* ifadesini kullanacaklardır.

Kösemihal, bu çağın düşünce niteliğini üç madde altında açıklar. Birincisi, 17. yüz yıl düşünürleri, kendilerinden önceki toplum kuramlarından farklı bir yöntemi benimsediler. İkincisi, ruhsal ve toplumsal olayları, bir fizikçinin, fizik olaylarını incelediği gibi, nesnel bir görüşle incelediler. Üçüncüsü, çağın düşünürlerinin, ruhsal ve toplumsal olayları, mekanik bir gözle değerlendirerek, belli bir düzen içinde gelişim geçirdiği düşüncelerine sahip olduklarını tespit eder.<sup>52</sup>

Comte, Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı çalışmasının temel düşüncesi olan determinizm ile Concordet'nin insan düşüncesinin kaçınılmaz bir sıraya göre ilerlemesinin zorunlu evreleri olduğu şeklindeki görüşlerini bir araya getirerek kendi sosyoloji yöntemini oluşturur.<sup>53</sup> *Toplumsal olgular, insan toplumların kaçınılmaz bir evrimi altında katı bir gerekliliğe bağlıdır ve evrimi de insan düşüncesinin gelişmesi yönetir.*<sup>54</sup> Comte, bu gelişim aşamasını, *üç hal yasası* düşüncesiyle açıklar. Bu dönemler, *teoloji, metafizik ve pozitivist* dönemlerdir. Teoloji dönemi, insanın başlangıç tarihinden, M.S 1300'lere kadar geçen tarihi dönemi içerir. Comte, teoloji dönemini de *fetişizm, çok tanrıcılık ve tek tanrıcılık* şeklinde üçe ayırır. Metafizik dönem, bilimsel düşüncenin doğmasıyla, gelişim evresini tamamlar. Comte'un *üç hal yasası*, yapısal özelliğiyle, kendinden sonraki, sosyoloji, antropoloji ve dinler tarihi çalışmalarını etkileyecektir. 19. yüz yılda müstakil disiplinler haline gelecek bu sosyal bilim alanları için, temel tarihi referans *teoloji* dönemi olacaktır. Comte'un pozitivisminde, felsefenin yerini, bilim almıştır. Sosyolojiyi, pozitif felsefesinin doruk noktası olarak ele alır.<sup>55</sup> Anthony Giddens, Comte'un sosyolojisiyle ilgili olarak, sosyolojisinin, *biçim açısından doğrudan doğruya, doğa bilimlerinde ulaşılan yasalara benzeyen yasalardan oluşan bir sistemi yeniden üretmeyi umabilecek 'doğal bir toplum bilimi'* şeklinde tasarlandığına işaret eder.<sup>56</sup> Sosyolojik çalışmaların bilimselliği, antropoloji ve dinler tarihi çalışmalarını da metodolojik olarak etkileyecektir. İlk insan topluluklarının, din ve kültür örüntüleri, zihnin gelişim evresinin *ilkel* dönemleri şeklinde tanımlanacaktır. Din ve Antropoloji çalışmalarında, *ilkel toplumların* din ve kültür yapılarını çözümlmek *dinin doğasını ve toplumsal evrimin arkaik zihnini* anlamak gibi bir çözümleyici işleve sahiptir. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* kitabında, ilkelerin dinleri üzerinde çalışma sebebi olarak, *din düşüncesinin doğasını* anlamak olduğunu yazar.<sup>57</sup> Dinin doğası üzerine yapılan çalışmalar, dini yapıların klasik düşüncedeki temel figürü olan Tanrı'yı, dini oluşumların belirleyiciliği dışında tutulmasına neden olur. Bu durumda, sosyolojinin, felsefeden ayrıldığı yer olarak metafiziğin terk edilmesinin önemini bize gösterir. Bu tarihi ve toplumsal çözümlmelere, Batı Uygarlığının ulaştığı gelişme sürecine, sosyolojik bir temel kurmak gibi, sömürgeci bir niyet eşlik eder.

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi* kitabında, Tanrı düşüncesinin, ilk insanların düşüncelerinde mevcut olmadığını belirtir. Buna rağmen ilk insanlar dini

duygulara sahiplerdir. Fakat bu duyguyu, ruh ve düşler aracılığıyla edinmişlerdir. Darwin, din duygusunun, hayalgücü, şaşma, merak, hayret gibi insani yetilerin, insanın çevresinde olan biteni tanımlama isteğiyle beraber, tanrının varlığı inancına dönüştüğünü söyler.<sup>58</sup> Louis Frederic'in *Medeniyet Tarihi*nde, ilk insanın Tanrı düşüncesini, toplumsal hayatının şekillendirdiğini belirtir. Neanderthal insan, korku ile manevi bir varlığa inanır. Homo Sapiens, tabiatta farklı güçlerin olduğuna inanır fakat av tanrısına daha fazla değer verir. İlk insanlar tarıma geçtikten sonra, üretimin temsili olan Ana Tanrıçalara tapmaya başlarlar.<sup>59</sup> İlk insanlar üzerindeki çalışmalarda, din düşüncesi, Tanrı düşüncesinden önce gelir. Dinlerde farklı inanç biçimlerinde görünürler. Mitropolski, ilkel topluluklarda, din düşüncesinin, doğanın devinimini anlamak konusunda zayıf ve aciz kalan insanın, bu durumu, doğayı yöneten ruhların varlığıyla açıklamaya çalışarak oluşturduğunu ifade eder.<sup>60</sup>

19. yüz yılda, insanın ve dinin kökeni tartışmalarının deneysel saha alanı, 'yerli' yaşamın devam ettiği bölgelerdi. Yerli yaşamında, ilk insanların toplumsal yaşamına dair belirli veriler *aramak* ve bu verilerden, ilk insanların zihinlerini anlamak, araştırmaların belli başlı amacıydı. Bu durumu, Joseph Lafitau'nun 1724 yılında yazdığı, *İlk Zamanların Âdetleri ile Karşılaştırılan Amerikan Vahşilerinin Âdetleri* kitap başlığı yansıtmaktadır.<sup>61</sup> Yerli insan yaşamının her yönü, ilkel insanın dini yaşamına dair belirli bir *dini* ya da *tanrısal* imgelere dönüştürüldü. Animizm, pre-animizm, fetişizm, tabu, mana, totem gibi ifadeler, yerli insanın inanç biçimlerini tanımlamak için kullanıldı. *Antropologlar ilkel toplumu kendi özel alanları olarak alıyorlardı fakat pratikte bu toplum yanlıcı aynada görülen kendi toplumlarıydı.*<sup>62</sup> Adam Kuper, ilkel toplum üzerine yapılan çalışmaların, modern toplumun karşısından nasıl evrilip geliştiği düşüncesine hizmet ettiğini belirtir. Bu çalışmaların söylem içeriğini, farklı kültürlerin imaj biçimleri oluştursa da, araştırmanın asıl söylem kritiği, Aydınlanma kültürünün kendisidir. Beatriz Sarlo'un, Charles Maier'den yaptığı alıntıyla ifade edersek, *Batı toplumları kendi kendilerini arkeoloji nesnesi yaptıkları bir dönem yaşıyorlardı.*<sup>63</sup>

## Sonuç

Sosyal Bilim'in herhangi bir alanı üzerinde düşünmek, 16. yüzyıl öncesi ve sonrası düşünce tarihinin, zihinsel yapısını anlamayı gerekli kılar. Farklılığı kategorize etmek için, J.P. Snow'un '*İki Kültür*' ifadesinde ortaya koyduğu imgeyi kullanabiliriz. Biz bu ifadeyi geleneksel ve modern kültürün ayrım noktasına işaret etmek için kullanacağız. Ayrım, köken olarak, insanın, ontoloji karşısındaki konumuyla ortaya çıkar. George Simmel, kültürel değişimin derininde, *hayat ile hayatın ürünleri arasındaki sürekli mücadele*<sup>64</sup> olduğunu söyler. Klasik kültürlerde gündelik hayat, yaşamı müphemlikten çıkararak belirli aidi-

yet merkezleri içinde yaşanır. Merkez düşünceler, temel bir düşünceye dayanır ve Simmel'in tespitiyle ifade edersek, Eski Yunan'da bu durum, *birlikli, tözsel ve tanrısal bir varlık fikriydi*.<sup>65</sup> Geleneksel kültürde insan, kozmik yapının hem öznesi hem de nesnesidir. Bu durum, *Akıl Tutulmasıyla* ilişkili değildir. Ontolojiye eşlik eden bir varoluş sürecinin bilinç haliyle ilişkilidir. Özne, bilmek eylemine, kendi varoluş arzusunu dâhil ederek *bilgiye* ulaşır. Bilgi burada kendi öznel kavrayışının ötesinde bir gerçeklikle karşılaşarak, bilinç halini oluşturur. *İnsan felsefede kaybolmaktadır, bilgi nesnesi olarak değil, özgürlük ve varoluş öznesi olarak kaybolmaktadır. Oysa, özne insan, kendi bilincinin ve kendi özgürlüğünün öznesi insan, özünde, Tanrı'nın bir tür bağlantılı imgesidir*.<sup>66</sup> Foucault'nun bu tespiti, geleneksel insanın düşünsel-varoluşsal tavrını yansıtmaktadır. Bu düşünce, Yunan felsefesinin varlıkla olan ilişkisini belirleyecektir. Yunan düşüncesinde hayatı kavramak, mevcut hale gelebilen, sonsuz, edebi bir şimdi ve hayat içinde temsil edilebilen, *perdesi açılabilen*, gün yüzüne çıkarılabilen bir şeydir. *Hatta onların, bir tarih içinde -zamanı bir başlangıçta ya da bir sonda veya aynı zamanda her ikisinde birden bütünleştirebilen bir tarih içinde- kapsanabilir olduklarını varsaymaktır ki bu mevcudiyettir. Eski Yunan'ın varlık mefhumu esas itibariyle bu mevcudiyettir*.<sup>67</sup>

Klasik düşüncede, tanrının bir tür bağlantılı imgesi olan insan, kendi varlığını, bu imgenin bir temsilcisi olarak görmek isteyecektir. Dinler, mitler, destanlar, insanın bu temsiliyet arzusuna karşılık vererek, söylem içeriğini oluşturmaktadır. Bu durum, sözlü anlatımların kişiyle kurduğu ve aynı zamanda kişinin de anlatıdaki duyguya katılımının varoluşsal zeminini oluşturur. Geleneksel kültürün bu görünümü, felsefe tarihi öncesi dönemlerde daha belirgindir. Bilinç, toplum hafızasını da temsil eder. Bilinci, toplum hafızası olarak düşündüğümüzde, toplum yaşamını, duygusal şekilde örgütleyen (*pathos*) inanç yapısıyla karşılaşırız. Toplumsal hafıza, din ve kültür içinde sürekliliğini korumuştur. Dinsel biçimler, toplumsal hafızayı, kendi teolojik söylemleri içerisinde etkilemez. Burada söz konusu olan, *inanç, duygu, efsane, mit, destan ya da hurafenin* zihindeki karşılığı değil, toplum muhayyilesindeki karşılığıdır. Toplumlar, kolektif duygularla anımsar. Anımsamak, duygusal katılımıdır aynı zamanda. Anlatılar, salt düşüncenin ya da mantığın konusu değildir. Sözlü söylem, politik, etik bir varoluş arzusuna eşlik eder.

17. yüzyılda felsefe, doğa kanunları üzerine yoğunlaştı. 'İki kültür' ifadesinde, geleneksel olanın karşıt imgesini oluşturan modern kültür, mekanik bir doğa tasarımı oluşturmuştur. La Metrie'nin yazdığı, *İnsan Bir Makine (1748)*,<sup>68</sup> isimli kitap, çağın düşünsel yöneliminin bir örneğidir. Deneysel bilim, bilimde mutlak yasa paradigması üzerinden metodolojini geliştirir. Kurucu sosyologlar (Simon-Comte), bu yöntemi toplumsal yapılara uygulayacaklardır. Sosyolojik yöntem, toplumların evrimsel yasasını, ilerleme düşüncesiyle kurar. Evrim, ideal toplumsal yapıya doğru hareket eden bir gelişimdir aynı

zamanda. Sosyolojinin, mekanik zaman dizini, tarihin kendisi olmaktadır. Dolayısıyla tarihin içinde inceleme konusu yapılan hayat, metafizik canlılığını kaybetmiş bir hayattır. Önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, geçmişin ve şimdiki hayatın gündelik biçimleri, hayat karşısında belli bir heyecanı duymaz. Hayat varlığın özüdür ve hayat içindeki her görünüm, mutlak hayatın bir kalp atışı, tıne doğru bir yükselmedir.<sup>69</sup> Sosyoloji, farklı kültür ve inanç biçimlerine sahip olan topluluklarda, kendi evrimsel şematiğine uygun düşecek imgeleri oluşturarak, düşünce üretecektir. Sosyolojide Tanrı düşüncesi, toplumsal yapıya etki eden, iklim, coğrafya ve kültürel imajınasyonun birlikteliğiyle ortaya çıkan duygunun imgesidir. Dinsel görüngüler, ilkel biçimden, daha kompleks bir inanç yapısına doğru evrilerek gelişir. Brian Morris; Müller, Spencer, Tylor ve Frazer gibi dinler tarihçilerinin, dine ilişkin farklı köken önerilerine rağmen, metodolojik olarak belli temel varsayımlara sahip olduklarını söyler. *Hepsi de insan kültürünü evrimsel bir perspektiften görmüş ve dine psikolojik ve ampirisist yargılarla yaklaşmışlardır.*<sup>70</sup>

#### Kaynakça

- Agamben Giorgio, *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, 2009, İstanbul, Metis Yayınları.
- Akarsu, Bedia, W. V. Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı, İstanbul, 1984, Remzi Yayınları.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1995, Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, Sosyal Yayınları.
- Aron, Raymond *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara, 1986, İş Bankası Yayınları.
- Bottera, Jean *Tarıhte Tanrı Fikrinin Doğuşu*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, 2010, Kırmızı Yayınları
- Borgeaud, Philippe, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, çev. Adnan Kâhiloğulları, Ankara, Dost Yayınları, 2008.
- Calinescu, Matei, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, İstanbul, 2013, Küre Yayınları.
- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, 2006, Pencere Yayınları.
- Copleston, Frederich, *Felsefe Tarihi, Descartes*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1986, İdea Yayınları, s. 25
- Colli, Giorgio, *Felsefenin Doğuşu*, çev. Fisun Demir, Ankara, 2007, Dost Yayınları.
- Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, çev. Ömer Ünalın, Ankara, 1975, Onur Yayınları.
- Descartes, Renatus, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2013, Kabalcı Yayınları.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 2011, Notos Yayınları.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara, 2011, Eski Yeni Yayınları.
- Foucault, Michel, *Felsefe Sabnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, 2011, Ayrıntı Yayınları.
- Frederic, Louis, *Medeniyet Tarihi*, çev. Vahdet Gültekin, İstanbul, 1974, Doğan Kardeş Yayınları.
- Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, 2014, Metis Yayınları.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul, 1999, Birleşik Yayınları.
- Ginzburg, Carlo, *Tahta Gözler*, çev. Aysun Şişik, İstanbul, 2009, Metis Yayınları.



- Guha, Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırlarında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul, 2006, Metis Yayınları.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, Alfa Yayınları.
- Guthrie, W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, çev. Ergün Akça, İstanbul, 2011, Kabalıcı Yayınları.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2003, İnsan Yayınları.
- Hazard, Paul *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul, Ötüken Yayıncılık, 1981.
- Herodot, *Herodot Tarihi*, İng. çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1941, Tan Yayınları.
- Kösemeihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul, 1968, Remzi Yayınları.
- Kuper, Adam, *İlkel Toplumun İcadı*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 1995, İnsan Yayınları.
- Lande, Manuel De, *Çizgisel Olmayan Tarih*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2006, Metis Yayınları.
- Lange, Friedrich A., *Materyalizmin Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, Sosyal Yayınları.
- Emmanuel Levinas, *Fikir Mimarları Dizisi, Levinas*, çev. Özkan Gözel İstanbul, 2012, Say Yayınları.
- Locke, John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul, 1999, Paradigma Yayınları.
- Lopez-Ruiz, Carolina, *Tarırlar Doğduklarında*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, İthaki Yayınları.
- Messadie, Gerald, *Musa, Mısır Prensi*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul, 1999, Milliyet Yayınları
- Platon, *Timaos*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Ankara, 2001, M.E.B Yayınları.
- Rıfat, Samih, *Nikias: Şiir ve Felsefeciler Üstüne Söyleşi*, Cogito Dergisi, Cilt. 38, İstanbul.
- Sennett, Richard, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, 2006, Metis Yayınları.
- Simmel, George, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, 2009, İletişim Yayınları,
- Thilly, Frank *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 2002, İzdüşüm Yayınları.
- Vernant, Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet E. Özcan, Ankara, 1996, İmge Yayınları.
- Whitehead, Alfred N. *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Uyanık, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.
- F. Cadiou, C. Coulomb, A. Lecomte, Y. Santamaria, *Tarih Nasıl Yapılır*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
- Zubritski, Mitropolski, Kerov, *İlkel, Köleci ve Feodal Toplum*, çev. Sevim Belli, Ankara, 1980, Onur Yayınları.

## Notlar

- 1 Giorgio Agamben, *Nesir Fikri*, Terc. Fırat Genç, İstanbul, 2009, Metis Yayınları, s. 16
- 2 A.g.e. s. 16
- 3 Samih Rıfat, *Nikias: Şiir ve Felsefeciler Üstüne Söyleşi*, Cogito Dergisi, Cilt. 38, İstanbul, 2004, s.s. 64-65
- 4 Samih Rıfat, *Nikias: Şiir ve Felsefeciler Üstüne Söyleşi*, Cogito Dergisi, Cilt. 38, İstanbul, 2004, s. 67
- 5 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Terc. Oğuz Özügül, İstanbul, 2006, Pencere Yayınları, s. 55
- 6 Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Terc. Mehmet E. Özcan, Ankara, 1996, İmge Yayınları, s. 195
- 7 Carlo Ginzburg, *Tahta Gözler*, Terc. Aysun Şişik, İstanbul, 2009, Metis Yayınları, s. 74
- 8 Bedia Akarsu, W. V. Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı, İstanbul, 1984, Remzi Yayınları, s.s. 33-34
- 9 Aristoteles, *Retorik*, Terc. Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1995, Yapı Kredi Yayınları, s.s. 179-180

- 10 Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu*, Terc. Fisun Demir, Ankara, 2007, Dost Yayınları, s. 9
- 11 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Terc. Doğan Özlem, İstanbul, 2011, Notos Yayınları, s. 38
- 12 Richard Sennett, *Ten ve Taş*, Terc. Tuncay Birkan, İstanbul, 2006, Metis Yayınları, s.s. 69-70
- 13 Jean-Pierra Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Terc. Mehmet E. Özcan, Ankara, 1996, İmge Yayınları, s. 194
- 14 Aristoteles, *Metafizik*, Terc. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, Sosyal Yayınları, s. 82
- 15 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Terc. Oğuz Özügül, İstanbul, 2006, Pencere Yayınları, s. 55
- 16 Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, Terc. Adnan Kâhiloğulları, Ankara, Dost Yayınları, 2008, s. 25
- 17 Herodot, *Herodot Tarihi*, İng. Terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1941, Tan Yayınları, s. 12
- 18 Jean-Pierra Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Terc. Mehmet E. Özcan, Ankara, 1996, İmge Yayınları, s. 193
- 19 Carolina Lopez-Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, Terc. Hamide Koyukan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012, s. 17
- 20 Carolina Lopez-Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, Terc. Hamide Koyukan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012, s. 153
- 21 W.K.C. Guthri, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, Terc. Ergün Akça, İstanbul, 2011, Kabalcı Yayınları, s. 62
- 22 Alfred N. Whitehead, *Dinin Oluşumu*, Terc. Mevlüt Uyanık, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001, s. 69
- 23 Carolina Lopez-Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, Terc. Hamide Koyukan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012, s. 203
- 24 Platon, *Timaios*, Terc. Erol Güney-Lütfi Ay, Ankara, 2001, Meb. Yayınları, s. 20
- 25 W.K.C. Guthri, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, Terc. Ergün Akça, İstanbul, 2011, Kabalcı Yayınları, s. 57
- 26 W.K.C. Guthri, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, Terc. Ergün Akça, İstanbul, 2011, s. 21
- 27 W.K.C. Guthri, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, Terc. Ergün Akça, İstanbul, 2011, s. 77
- 28 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Terc. Oğuz Özügül, İstanbul, 2006, Pencere Yayınları, s. 52
- 29 Aristoteles, *Metafizik*, Terc. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, Sosyal Yayınları, s. 91
- 30 Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, Terc. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, Sosyal Yayınları, s. 28
- 31 Frank Thilliy, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Terc. İbrahim Şener, İstanbul, 2002, İzdüşüm Yayınları, s. 67
- 32 Jean-Pierra Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Terc. Mehmet E. Özcan, Ankara, 1996, İmge Yayınları, s. 90
- 33 Aristoteles, *Metafizik*, Terc. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, Sosyal Yayınları, s. 93
- 34 Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 1. Bab, 1. Ayet
- 35 W.K.C. Guthri, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi*, Terc. Ergün Akça, İstanbul, 2011, s. 99
- 36 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Terc. Oğuz Özügül, İstanbul, 2006, Pencere Yayınları, s. 70
- 37 Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, Terc. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, Sosyal Yayınları, s. 75
- 38 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Terc. Mehmet S. Aydın, İstanbul, 1999, Birleşik Yayınları, s. 92
- 39 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Terc. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, Alfa Yayınları, s. 12
- 40 Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Terc. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2013, Kabalcı Yayınları, s. 101
- 41 Ranajit Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, Terc. Erkal Ünal, İstanbul, 2006, Metis Yayınları, s.s. 32-33
- 42 Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, Terc. Sabri Gürses, İstanbul, 2013, Küre Yayınları, s. 32

- 43 John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Terc. İsmail Çetin, İstanbul, 1999, Paradigma Yayınları, s. 25
- 44 Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Terc. Tuncay Birkan, İstanbul, 2014, Metis Yayınları, s. 159
- 45 F. Cadiou, C. Coulomb, A. Lemonde, Y. Santamaria, *Tarih Nasıl Yapılır*, Terc. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 62
- 46 A.g.e. s. 34
- 47 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Terc. Erol Güngör, İstanbul, Ötüken Yayıncılık, 1981, s. 57
- 48 Jean Bottera, *Tarichte Tanrı Fikrinin Doğuşu*, Terc. İsmail Yerguz, İstanbul, 2010, Kırmızı Yayınları
- 49 Gerald Messadie, *Musa, Mısır Prensi*, Terc. Gülseren Devrim, İstanbul, 1999, Milliyet Yayınları
- 50 Manuel De Lande, *Çizgisel Olmayan Tarih*, Terc. Ebru Kılıç, İstanbul, 2006, Metis Yayınları, s. 291
- 51 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2003, İnsan Yayınları, s. 16
- 52 Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul, 1968, Remzi Yayınları, s. 38
- 53 Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Terc. Tuncay Birkan, İstanbul, 2014, Metis Yayınları, s. 147
- 54 Raymon Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Terc. Korkmaz Alemdar, Ankara, 1986, İş Bankası Yayınları, s. 93
- 55 Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Terc. Tayfun Atay, Ankara, 2004, İmge Yayınları, s. 87
- 56 Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Terc. Tuncay Birkan, İstanbul, 2014, Metis Yayınları, s. 146
- 57 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Terc. Fuat Aydın, Ankara, 2011, Eski Yeni Yayınları, s. 14
- 58 Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Terc. Ömer Ünalın, Ankara, 1975, Onur Yayınları, s.s, 130-131
- 59 Louis Frederic, *Medeniyet Tarihi*, Terc. Vahdet Gültekin, İstanbul, 1974, Doğan Kardeş Yayınları, s. 12
- 60 Zubritski, Mitropolski, Kerov, *İlkel, Kölec ve Feodal Toplum*, Terc. Sevim Belli, Ankara, 1980, Onur Yayınları, s. 48
- 61 Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma*, Terc. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Yayınları, 1999, s. 22
- 62 Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı*, Ter. İsmail Türkmen, İstanbul, 1995, İnsan Yayınları, s. 13
- 63 Beatriz Sarlo, *Geçmiş Zaman*, Terc. Peral Bayaz Charum-Deniz Ekinci, İstanbul, 2012, Metis Yayınları, s. 11
- 64 George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, Terc. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, 2009, İletişim Yayınları, s. 58
- 65 George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, Terc. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, 2009, İletişim Yayınları, s. 58
- 66 Michel Foucault, *Felsefe Sabnesi*, Terc. Işık Ergüden, İstanbul, 2011, Ayrıntı Yayınları s. 107
- 67 Emmanuel Levinas, *Fikir Mimarları Dizisi: Levinas*, Terc. Özkan Gözel İstanbul, 2012, Say Yayınları, s. 43
- 68 Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi, Descartes*, Terc. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1986, İdea Yayınları, s. 25
- 69 Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, Terc. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, 2009, İletişim Yayınları, s. 73
- 70 Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Terc. Tayfun Atay, Ankara, 2004, İmge Yayınları, s. 87



# Laiklik Bağlamında İlahiyat Öğrencilerinin Diyanet'in Varlığına Yönelik Yaklaşımları

Adem AKARSU \*

**Öz** Cumhuriyet tarihi boyunca meşruiyeti, statüsü, yetkileri ve sorumlulukları en çok tartışılan kurumlardan biri Diyanet İşleri Başkanlığı olmuştur. Diyanet'i tartışmalı kılan temel problemlerden birinin 'muğlak laiklik' anlayışı olduğu savunulabilir. Zira seküler temellere bina edilen yeni Cumhuriyet, bir taraftan dini devletin fiili yapısından uzaklaştırırken diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığı adı altında din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek vazifesi ile yükümlü bir kurum ikame etmiştir. Bu somut durum Türk toplumunun sosyo- kültürel yaşamına sonradan dâhil olan laiklik kavramını, Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar tartışmaların odağında tutmuştur. Bu makalede İlahiyat öğrencilerinden bir kesitin Diyanet ve laiklik ile ilgili yaklaşımları, fenomenolojik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bununla birlikte Diyanet'in varlığına dair eleştirilere neden olan Aleviliğin Diyanet'te temsili problemi ve Diyanet'in devlet idaresinden soyutlanarak, sivilleştirilip cemaatlere devredilmesi yönündeki tartışmalar da değerlendirilmiştir. Araştırmanın temel veri kaynağını ise İlahiyat öğrencileri ile yapılan mülakatlar oluşturmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Laiklik, Diyanet İşleri Başkanlığı, din ve siyaset, ilahiyat, Alevilik, cemaatler.

## *An Analysis on the Opinions of the Students of Theology Faculties on the Directorate of Religious Affairs in the Context of Laicité in Turkey*

**Abstract** Throughout the history of the Turkish Republic a controversial institution the Directorate of Religious Affairs has been one of the main points of criticism that makes this institution a controversial one, is that there has been an ambiguous secularity in Turkey. Because the secular new republics that are building the foundation is an organization substitutes obliged with one hand religious state, on the other hand removes the actual structure of Presidency of Religious Affairs under the President of the name to enlighten society on religion and to manage places of worship duty. In this embodiment, the Turkish community later involved in the socio-cultural life of the concept of secularism has kept the focus of controversy in the early years of the

---

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, akarsuadem@gmail.com

republic to the present day. Approach to dealing with the religious and secular theology students from a cross-section of this article, are discussed with a phenomenological viewpoint. However, the problem of representation in the Alevism Religious led to criticism of the existence of religious and abstraction from the Religious of the state administration, the debate has been evaluated in terms of the transfer demilitarize communities. The main data sources for the study consists of interviews with theology students.

**Keywords:** Laicité, Presidency of Religious Affairs, religion and politics, theology, Alevism, religious movements in Turkey

## Giriş

Türk toplumunun sosyal ve kültürel yaşamı içerisinde sonradan dâhil olmuş bir kavram olan laiklik, Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllardan günümüze kadar tartışmaların odağında olup, halen de tartışma konusu olmaya devam etmektedir.<sup>1</sup> Her kesimin ona kendi istediği anlamı yükleyerek sahiplendiği bu kavram, Batı toplumlarının sosyo-kültürel ve tarihsel koşullarından kaynaklanmış ve bize modernleşme politikalarıyla aktarılmıştır. Bu aktarılma sürecinde ise hem etimolojik ve terminolojik anlam düzeyinde hem de uygulama bakımından kendine özgü bir içerik kazanmıştır.<sup>2</sup>

Türkçede diğer birçok dilde olduğu gibi laiklik kavramını ifade edecek yerel bir kelime yer almamaktadır. Kavramı tam olarak karşılamak amacıyla *la-dini* gibi kelimeler üretilmiştir. Ancak bu kullanımlar *laik* kelimesinin yerine geçememiştir.<sup>3</sup> Çokanlamlı (polysemic) bir yapısı olan laikliğin, tek türden bir biçime indirgenmesi fenomenolojik açıdan olanaksız görünmektedir. Ayrıca laikliğin farklı birey ve farklı toplumsal kesitlerde değişik biçimlerde oluşturulması onun tek yönlü, tek tip ve eştürden niteliklere sahip bir kavram olmasını olanaksız kılmaktadır.<sup>4</sup> Bu nedenlerle kavram üzerindeki tanım problemleri de dünden bugüne süregelmektedir. Sosyolojik teoriyi ilgilendiren laiklik konusunda da bu alanda yapılan çalışmaların temel eksenini tanımlama sorununun oluşturduğunu söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

Sosyal olayların kaynağı hiçbir zaman bir tek nedene indirgenemez. Dolayısıyla Türkiye’de gerek laiklik kavramının tanımı gerekse uygulanış biçimi üzerindeki tartışmalar tek yönlü değildir. İslam dininin gelenekleri istikametinde gelişmiş olan Millet sistemi ile yönetilen Osmanlı Devleti, Müslümanların üstünlüğüne dayanan, eşit olmayan ancak İbrahimi dinlerin kendi cemaat işlerini düzenleme hususunda serbest oldukları bir düzen ile idare edilmekteydi. Bu şekliyle de başka din, inanç ve mezheplere yaşam hakkı tanımayan dönemin Avrupa’sında geçerli olan düzene göre, din ve vicdan hürriyeti bakımından daha tercihe şayan bir nitelikteydi.<sup>6</sup> Türkiye Cumhuriyeti ise kurulduğu dönemin dünyasında uluslararası hukuk, din ve vicdan hürriyetiyle ilgilenmeyip bu konuyu iç hukuk düzenlemelerine bırakmıştır.<sup>7</sup> Bu,

ülkede Cumhuriyetin kendisini salt seküler temeller üzerinden ifade etme yolunu tercih ettiği anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Seküler temeller üzerinde yükseltilmesi hedeflenen Türkiye Cumhuriyeti, bir taraftan dini devletin fiili yapısından uzaklaştırırken diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığı adı altında “İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek; din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek”<sup>9</sup> vazifesi ile yükümlü bir kurum ikame etmiştir. Bu durum paradoksal bir görünümü netice vermiş ve Türkiye’de laiklik kavramı perspektifinden Diyanet’in varlığı konusu, farklı çevrelerce tartışılmaya başlanmıştır. Dünya görüşleri ve hayat tarzları farklı sosyal çevreler, kendi inanç ve kültür dünyaları açısından Diyanet’in konumuna, varlığına veya kaldırılmasının gerekliliğine dair muhtelif yaklaşımlarda ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu makalede, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin laiklik kavramı perspektifinden Diyanet’in varlığı konusuna dair yaklaşımları değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

### **Araştırmanın Yöntemi ve Verilerin Çözümlemesi**

Çalışma, kuramsal düzeyde bir nitel araştırma özelliği taşımaktadır. Nitel araştırmalar anlamlarla ilgili ortak bir ürün ve nitelik olarak kabul edilmektedir. Bu gerçekliğe ilişkin nitel araştırmalarda süreçsel ve düşünümsel nitelikler öne çıkmakta, nesnel yaşam şartlarından ziyade öznel anlamlara yaklaşılmakta ve sosyal gerçekliğin iletişimsel doğası esas alınmaktadır.<sup>10</sup> Bununla birlikte nitel araştırma yoluyla günlük yaşamın dokusu ve örülüğü de dâhil, toplumsal hayatın geniş bir boyutunu; araştırmaya katılanların deneyim tahayyül ve anlayışlarını, toplumsal süreçlerin, sosyal kurumların söylem ve ilişkilerin işleyiş şekillerini ve bunların ortaya çıkardığı anlamların önemini keşfetmek mümkün olmaktadır.<sup>11</sup>

Nitel araştırmanın türleri ne kadar çeşitli olursa olsun<sup>12</sup> hepsinde geçerli olan şey insani deneyim ve insan eylemi temasıdır.<sup>13</sup> Öznel deneyim, nitel araştırma paradigmasının en temel hareket noktasını oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

Sosyal bilimlerde ve özellikle de sosyolojide görüşme/mülakat, en sık kullanılan araştırma tekniklerinden biridir.<sup>15</sup> Bunun en önemli sebebi “bireylerin verilerini, görüşlerini, deneyimlerini ve duygularını ortaya çıkarma yönünden oldukça güçlü olması ve iletişimin en yaygın biçimi olan konuşmayı temel almasıdır”.<sup>16</sup> Stewart ve Cash görüşmeyi, “önceden belirlenmiş ve ciddi bir amaç için yapılan, soru sorma ve yanıtlama tarzına dayalı karşılıklı ve etkileşimli bir iletişim süreci” olarak tanımlamıştır.<sup>17</sup>

Nitekim bu araştırmada da laiklik ve Diyanet’i bir arada ve olumlu olarak düşünme deneyimine sahip bir grup bireyin yaşadıklarından ve değerlendirmelerinden yola çıkarak, yaşam dünyasının bir yönüne ilişkin anlama olanak-

larının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İlahiyat öğrencilerinden bir kesitin Diyanet ve laiklik ile ilgili deneyimleri, fenomenolojik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu deneyimlere ulaşmak için onlara ve benzerlerine ait yazılı anlatılara da başvurulmuştur.

Araştırmanın temel veri kaynağını İlahiyat öğrencileri ile yapılan mülakatlar oluşturmaktadır. Bu tür araştırmalarda görüşme yapılması gereken kişi sayısı ile ilgili kesin rakamların belirtilmesi aslında söz konusu değildir. Zira bir araştırmada görüşme sayısının yeterliliği her bir inceleme ve her araştırmacı için değişebilir özellik taşımaktadır. Ancak kaç kişi ile mülakat yapılması konusunda genel olarak iki ölçü üzerinde durulmaktadır. Birinci ölçü, katılımcıların araştırma yapılan konuya yönelik aranan verinin belirli bir doygunluğa erişmesi ve yeterli olması anlamına gelen yeterlilik hususudur. İkinci ölçü ise, araştırmayı hedefine ulaştıracak malumat birikiminin elde edilmesi hususudur. Bu durum görüşme yapılan bireylerden toplanan malumatın tekrara dönüşmesiyle farkına varılabilecek bir durumdur.<sup>18</sup> Bu iki ölçüt, araştırma çerçevesinde yapılan mülakatlarda dikkate alınmıştır. Bu bağlamda dört farklı İlahiyat fakültesinde öğrenim gören 14'ü bayan toplam 28 kişi ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir.<sup>19</sup> Kendileri ile görüşme gerçekleştirilen öğrencilerden elde edilen veriler değerlendirilirken, öğrencilerin gerçek isimleri kullanılmamış, araştırmacı tarafından müstear isimlendirme yapılmıştır. Görüşmelerin bir bölümünün ses kaydı yapılmış, ses kaydı yapılmayan bölümler ile ilgili ise notlar tutmak suretiyle kayıt altına alınmıştır. Daha sonra bu kayıtlar ve notlar değerlendirilmiştir.

### **Laiklik-Diyanet Gerilimi ve 'Bizdeki Laiklik'**

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili kanunla belirlenmiş statüsü, laiklik bağlamında din-devlet ilişkileri açısından eleştirilere konu olmaktadır. Bununla birlikte Diyanet'in varlığına dair üç farklı gerekçe ile eleştiriler ve itirazlar da yükselmektedir. Laiklik ilkesiyle çeliştiği için *anayasal gerekçe* ile Osmanlı Devlet yönetimindeki Şeyhülislamlık şeklinde yeniden yapılandırıldığı iddialarından dolayı *tarihsel gerekçe* ile teşkilatın mevcut statüsünün devam ettirilmesinin yanında, fonksiyonunun arttırılması bakımından da *resmi gerekçe* ile tenkitle maruz kalmaktadır.<sup>20</sup> Araştırmanın makale boyutunda olması çalışmayı, Diyanet'e dair bu üç temel tenkit noktasından biri olan 'Diyanet'in laiklik ilkesiyle çeliştiği' yönündeki eleştirilerin niteliğinin değerlendirilmesi ile sınırlandırmıştır.

Diyanet'in varlığı etrafında laiklik kavramıyla bağlantılı yapılan eleştirilerde ve değerlendirmelerde hem Diyanet'in yapısal fonksiyonu ve görevleri, hem de laiklik konusunun Türkiye'de gerilimli bir alan oluşturduğu her kesimden ve dünya görüşünden aydınların ve akademisyenlerin düşüncelerinden de an-



laşılmaktadır<sup>21</sup>. Bu gerilim bir taraftan kavramsal düzeyde kendisini gösterirken diğer taraftan uygulamalardaki birçok çelişkili tavır ve tutumlara yansdığı görülmektedir. Örneğin laiklik ile Atatürk'ün aslında ne yapmak istediğini anlatan Soysal, onun amacının dinin toplumsal alandan tecrit edilip kişisel alana indirgenmesi olduğuna değinmektedir:

... Bu aynı zamanda dünya işleriyle çok yakından ilgili olan İslam Din'i'nin kendi içinde de bir büyük değişikliğe ve eğer İslam'da hiç bulunmayan bir terim kullanmak gerekirse bir 'reform'a girişmek demektir. Bir bakıma Atatürk'ün uygulamak istediği laiklik politikası, dini toplumsal olmaktan çıkarıp 'kişisel'leştirirken, Müslümanlığın temel niteliklerinden birine dokunmuş oluyordu.<sup>22</sup>

Bu anlayış dinin, kamusal alandan tecrit edilerek vicdanlara hapsedilmesi dolayısıyla toplumsal ilişkilerde de belirleyici fonksiyonunu bloke etme anlamını taşımaktadır. Bununla birlikte devletin bir kurum ihdas ederek, Diyanet'e din ile devlet arasında uzlaştırıcı bir görev yüklemesi ve siyasi otoritenin isteklerini halka ulaştıracak aracı bir kurum vermesi<sup>23</sup> sözünü ettiğimiz kafa karışıklığını güçlendiren unsurlar arasında sayılabilir. Bu durum Fıçlalı ve benzeri yorumları yapan çevreleri Türk laikliğinin "tam değil, yarı laiklik" olduğu şeklinde zorlayıcı tanımlama girişimine itmiştir:

Esasen Türkiye'de devletin laikliği, dinin devlet hayatında siyasi bir fonksiyon ifa etmesine kesin olarak son verme şeklinde belirlemiştir. Buna mukabil devlet, inkılapların icap ettirdiği fevkalade bir kamu düzeni tedbiri olarak din işlerini bir kamu hizmeti saymakta devam etmiştir. Yani devlet sistemimiz, bu hali ile tam laik değil, yarı laik bir mahiyet arz etmektedir<sup>24</sup>.

Diyanet ile bağlantılı olarak 'laiklik' kavramı üzerine değerlendirme zorluğu sadece İlahiyat çevrelerinin yaşadığı bir zorluk değildir. Birçok aydının konuyla ilgili yaklaşımlarında bu duruma rastlamak mümkündür. Bunun en bariz örneğini Başgil'de görmekteyiz. O aynı eserde birkaç paragraf arayıla konu ile ilgili birbiriyle çelişen ifadeler kullanmak durumunda kalmıştır:

Bugün dinin devletten bekleyeceği bir şey vardır: 'Gölge etme başka ih-san istemem' dir. Laikliğin manası ve bugünün din ve devlet münasebetlerindeki rolü de budur. Yani dini devlete devleti de dine tabi olmaktan kurtarmak ve bu sayede mabet ile hükümet arasındaki tezatları kaldırmak; mabedi ferdi vicdanların kalesi, hükümeti de madde ve menfaat dünyasının nazımı yapmak suretiyle aradaki iktidar kıskançlıklarını en küçük haddine indirmektir. (...) Laik rejimde mabet siyasete karışmaz; devlet faaliyetlerine direktif vermez, hükümet politikasını dine uygunluk bakımından tenkit ederek dindarları aleyhe teşvik etmez, hülasa din adamları birer politikacı kesilmez. Buna mukabil devlet de Diyanet'e karışmaz, hükümet adamları dini kendi emellerine ermek için bir merdiven olarak kullanmaz ve hepsi birer fahri ve fuzuli din müçtehidü rolü almaz<sup>25</sup>.

Başgil'in yukarıdaki satırlarda ifade ettiği laiklik ve Diyanet ilişkisi klasik laiklik tanımlamaları ile uygunluk arz etmektedir. O, bu satırlarla kısaca dini devlete, devleti de dine tabi olmaktan kurtarmak gerektiğine işaret etmektedir. Başgil'in bu 'klasik' ve 'teorik' yaklaşımların, nasıl pratize edilmesi gerektiği hususunu ifade ettiği cümlelerde ortaya koyduğu çelişki, Türkiye'de laiklik bağlamında din-devlet ilişkilerinin aslında kitapta durduğu gibi olmadığı gerçeğini göstermektedir: “Bir halk hükümetinin başta gelen prensibi, halk için çalışmaktır. Binaenaleyh halkın dini ihtiyaçlarını düşünmek ve bunları temin etmek halk hükümetinin vazifesidir”.<sup>26</sup>

Başgil, Türkiye'de devlet eliyle dinin desteklenmesi uygulamasının Batı'daki kilise vergisi ve oradaki devletlerin buna müsaade etmesini örnek göstererek Türkiye laikliğini, Batı laikliğinden örnekler vererek meşrulaştırma girişiminde bulunmuştur.<sup>27</sup> Böylelikle aslında o, devletin dine olan müdahalelerini “vazife” tanımlaması ile meşrulaştırmaya/yasallaştırmaya çalışarak 'bizdeki laiklik' i betimleme örneği sergilemiştir.<sup>28</sup>

Bernard Lewis de, Kemalist din siyasetinin temelinde dinsizlik değil, laikliğin yattığını ve amacın İslam'ı yıkmak değil, onun kurumsallığını ortadan kaldırmak olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle, dinin ve onun toplumdaki uzantılarının gücünü bitirmek ve sınırlarını bir inanç ve ibadet meselesi haline gelecek şekilde çizmek söz konusudur.<sup>29</sup>

Türkiye'de ki laiklik tartışmalarına bir farklı yaklaşım da Arslantürk'ten gelmiştir. O, üniversite gençliğinin din anlayışı üzerine yaptığı araştırmasının sonuç bölümünde din eğitiminin devlet görevleri arasından çıkarılmaması gerektiğini vurgularken, devlet “dine sahip çıkmalıdır” diyerek bir çağrıda bulunmuştur. Dinin devlet gözetimi altından çıkmasına yönelik Arslantürk'ün taşıdığı endişe ise “dinin siyasi istismarcıların elinde tehlikeli bir araç haline dönüşüp gerçek dindarları huzursuz edecek bir yapıya dönüşmesi” ihtimalidir.<sup>30</sup>

Başgil'de “vazife” kavramı öne sürülerek meşrulaştırılan 'bizdeki laiklik', Arslantürk'te ise “istismar” endişesi ile meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla laiklik kavramı Türkiye'de anlaşıldığı manasıyla din ile devlet ilişkilerini birbirinden ayıran bir yapı özelliğinden uzak görünmektedir. Ve bu 'bizdeki laiklik' ile Diyanet arasındaki ilişki akademik çevrelerce eleştirilse de genel toplumsal kabul 'bizdeki laiklik' yaklaşımının hazmedildiği yönündedir.<sup>31</sup>

Bu bağlamda İlahiyat öğrencisi Nevin'in ifadelerinde bir taraftan laiklik üzerinde kopan kavram kargaşasının izlerini görmek mümkün iken diğer taraftan da hem toplum tarafından hazmedilmiş Diyanet-laiklik birlikteliğinin yorumlarını hem de laikliği “bize” hasreden yaklaşımlardan emareleri görmek mümkündür:

Bir kere laiklik eğer din işleriyle devlet işlerinin ayrılması olarak ise burada evet Diyanet laikliğe aykırı... Ama işte bence şimdi bu laikliğin ne olduğu

tam belli değil ki... Yani Fransa'daki laiklik mi? Onun aynısı mı? Öyle mi olmalı? Tam da bir fikrim yok ama... Bizdeki laiklik biraz sanki bize özgü gibi... Bizim devlet anlayışımıza göre bir aykırılık yok yani bence...

Laiklik kavramı üzerindeki kargaşa, İlahiyat öğrencilerinin konuya yönelik genel yaklaşımlarına da tesir etmiş görünmektedir. Babası Diyanet'te imam olan İlahiyat öğrencisi Safiye "bizim laiklik anlayışımız" şeklindeki ifadesiyle kavramın her türlü yorumuna açık olan durumunu ortaya koymuştur:

Bence hiç aykırı değil; çünkü bizdeki laiklik ile Fransa laikliği farklı... Bizim laiklik anlayışımızın içinde Diyanet de var. Laikliği kim getirdi bu ülkeye, Atatürk getirdi... Diyanet'i kim getirdi? Onu da Atatürk getirdi. Eğer aykırı olsaydı daha baştan getirmezdi. Yani bizdeki laikliğin içinde Diyanet gibi bir olayın olması sorun değil, sorun olarak görülüyor. Ve bence de hiçbir sorun yok...

Kavramın bireyler tarafından sosyal statüsü, hayat tarzı ve inançları etrafında inşa edilen yeni yorumlarla ifade edilmeye çalışıldığı, diğer bir İlahiyat öğrencisi Talip'in sözlerine yansımıştır. O da laikliğin "bizim ülkemizde büründüğü anlam"ı merkeze alarak değerlendirme girişiminde bulunmuştur:

Laiklik hem geniş hem de anlamı ülkeden ülkeye değişiyor. Mesela bize Batı'dan gelmiş. Ama biz onu kendi ülkemizin şartlarına göre ayarlamışız bence (...).Bence bizim ülkemizin, hayat şartları, dinimiz ve kültürümüze göre bizim ülkemizde yeni bir anlama bürünmüş. Dinsizlik gibi bir anlamı yok bence.

İslam dini ile laiklik arasındaki kuramsal ve pratik zorluklar görmezden gelinemeyecek boyuttadır. Laiklik olgusu da din olgusu da ortadan kaldırılamayacak ağırlıkta birer realite olması bakımından olsa gerek, İlahiyat çevreleri tarafından var olan bu asimetrik durumun çeşitli yorumlar yapılarak aşılmaya çalışıldığı görülmektedir.<sup>32</sup> Bu çerçevede İslam'ın laiklik ile yaşadığı asimetrik münasebet, diğer dinler ile laiklik arasındaki gerilimlere işaret edilerek aşılma teşebbüslerine rastlanmaktadır. İsmail'in ifadeleri buna örnektir:

...Hıristiyanlarda da bazen hayatın bir gerçeği ile dinin istediği bir şey uyuşmayabiliyor. Mesela laiklik onlarda da var. Ama aslında bence hep dinlerine göre hareket ediyorlar (...). Batı'nın İslam düşmanlığı bundan oluyor işte. Devletin politikasını yani aslında din belirliyor. Ama din ile devlet işi ayrı diyorlar ama ayrı değil...

Laiklik kavramına Diyanet perspektifinden bakma teşebbüsleri gerek İlahiyat hocalarında<sup>33</sup> gerekse İlahiyat öğrencilerinde "bizdeki laiklik"ın bize özgü olduğunu delillendirme reflekslerinin açığa çıktığını ifade etmiştik. Bunu görmek bakımından İlahiyat öğrencisi Faruk'un yaklaşımları önemlidir. O, konuyu Diyanet'in kurumsal yapısının idari biçimi ve bunun zorluğu ekseninde değerlendirerek devlet ile Diyanet'in ayrı değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmektedir:

Sözlükteki anlamına... karşılığına kelimenin bakınca laikliğe aykırı Diyanet tamam da, ama Diyanet olmadan olmaz ki... Nasıl olacak yani bu kadar cami, hocalar, müftüler... Bunlar bir yere bağlı olması lazım. O yüzden bir kurum gerekiyor en başta... Bu da Diyanet oluyor. Şimdi laiklik başka Diyanet çok başka diye görüyorum ben. Zaten Diyanet kendi işini yapıyor. Devletle bir şeyi yok bence... Ama şu olabilir mi bazen? Olabilir: Yani, devlet Diyanet'e karışır. Bu da kurum sonuçta... Olabilir bence... Neticede Diyanet de bizim devlette bizim... Eğer devlet olmazsa düzen bozulur zaten. Bunu da normal görmek lazım...

Araştırma çerçevesinde yapılan görüşmelerde İlahiyat öğrencilerinde laiklik ve Diyanet konusunu realiteler etrafında değerlendirmek gerektiği yönünde düşüncelere de rastlanmıştır. Bu bağlamda İlahiyat öğrencisi Sevgi, konuyu temenniler ve beklentilerden çıkarıp realiteleri önümüze koyarak tartışmak gerektiğini vurgulamıştır:

...Diyanet sorunları olan bir kurum olabilir ama laiklik konusu bence öncelikli bir sorun değil. Çünkü artık yıllar geçmiş ve bu ülkenin vazgeçilmez bir şeyi olmuş diyanet... O yüzden aykındır deyince ne olacak ki? Yani değışecek bir şey yok ki. Bu yüzden bana sorarsanız bu çok gereksiz bir tartışma... Yani Diyanet var ve gerçek... İnsanlar da çoğunlukla, tabii ben anladığım kadarıyla söylüyorum ama Diyanet'le pek bir sorunu yok gibi yani (...) Bir de insanları bağlayan yani birbirine yakınlaştıran güzel de bir şeyi var bence Diyanet'in...

Sevgi'nin ifadelerinde Diyanet'e 'milli' bir misyon yüklediğini söyleyebiliriz. Bu anlayışa bağlı olarak "Diyanet, dinsel yorumlarında dini asıl şekliyle ele almaktan ziyade birlik ve beraberliği kuvvetlendiren bir faktör olarak ele almaya çaba sarf etmektedir".<sup>34</sup> Dolayısıyla söz konusu öğrencinin ifadelerinde de görüldüğü gibi toplumsal birlik ve beraberliği sağlayan bir yapı olarak Diyanet'in, laiklik bağlamında tartışılması "milli" menfaatlere katkısı olmadığı için "gereksiz" bir tartışma olduğu yönündedir.

## **Diyanet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Diyanet'in Varlığı Tartışmaları**

Diyanet, siyasi otoritenin isteklerinin halka ulaştırılmasında aracı bir kurum olduğu ve siyasal iktidarların devlet adına tehlikeli gördüğü, engellenmesi için çaba sarf edilmesi gereğine inandığı konularda, yine otoritenin aracı olarak kullanıldığı yönünde de zaman zaman eleştirilmiştir.<sup>35</sup> Bu anlamda Diyanet'in Müslümanların sorunlarına tamamen dinsel metin referanslı fetvalar üretmenin ötesinde, güncel siyasal otoritenin ihtiyaç duyduğu atmosferin ikamesi yönünde yaklaşımlar sunduğu iddiaları da hep tartışıla gelen bir husus olmuştur.<sup>36</sup>

Diyanet'in, doğrudan siyasetin etkisi içinde yer alması ve siyasi merkezin nüfuz aracı olarak kullanılması, bunun yanında medyanın, üniversitelerin ve

özellikle de ihtilal dönemlerinde askeri bürokrasinin, başkanlık makamı üzerindeki doğrudan veya dolaylı baskıları, kurum üzerindeki tartışmaların hep sıcak kalmasına neden olmuştur.<sup>37</sup>

Diyanet'in siyasete payanda olduğu yönünde yapılan eleştiriler, başkanlık makamına oturan kişilerin önemli bir kısmının görev öncesi veya görevi bittikten sonra aktif siyasetin içinde yer almaları hususuna da dayandırılmaktadır.<sup>38</sup>

Siyaset bağlamında Diyanet'e dair yapılan eleştiriler İlahiyat öğrencileri tarafından genelde "realite" ile bağdaştırılarak yorumlanmaya çalışıldığı gözlenmiştir. Onlara göre realite çeşitli zorunlulukları aşmayı gerekli kılmakta, dolayısıyla da teorik gerçekler pratikte kolay kolay uygulama olanağı bulamamaktadır. Bu ise siyaset ile Diyanet'in ayrışarak kendi sınırlarına çekilmesini zorlaştırmaktadır. İlahiyat öğrencisi Beyhan, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Din ayrı bir alanda devlet ayrı bir yerde olması lazım filan dense de bu çok zor. Uygulaması zor bir şey bence. Devlet insanları için vardır, vatandaş için vardır. Din de vatandaşın bir ihtiyacı sonuçta.(...) Aslında devletin gözetiminin olması iyi bir şey burada. Zaten öbür türlü dini ayrı tutmak filan bu gerçekleşecek gibi bir şey değil...

Bu ifadelerde bir taraftan realitelerin, teorilerin pratiğe adım atma olanağını kısıtladığı yaklaşımı ifade edilirken bir taraftan da devlet otoritesi olgusuna yapılan vurgu dikkatlerden kaçmamaktadır. Devlet otoritesinin kapsayıcılığı çerçevesinde Diyanet'in siyaset ile irtibatının 'doğal' olduğuna yönelik değerlendirmelere de rastlanmıştır. Bu anlamda İlahiyat öğrencisi Şeyda, şunları söylemiştir:

...Sonuçta Diyanet devletin bir kurumu, devlete ait yani. Siyaset, işte halkın seçtiği ve devleti sen yönet dediği şey. O zaman Diyanet'in siyasetle şey olması da normal yani.(...) Devlette birlik çok önemli. Diyanet de devletin sınırı içinde yani otoritenin yanında eee nasıl desem, devletle Diyanet'in beraber olması çok doğal bir şey...

Araştırma çerçevesinde yapılan mülakatlarda öğrencilerin, laikliğin kavramsal gerçekliğine saygı duyulması ancak toplumun geçmişten tevarüs ettiği alışkanlıkların, teamüllerin ve dünya görüşlerinin de göz ardı edilmemesi gerektiği yönünde yaklaşımlara sahip oldukları görülmüştür. Bunu gösteren bir örnek olarak Salih, şunları söylemiştir:

Laiklik ilkesini kabul ediyorum ama bir de şu var, bizim milletimizin tarihten aldığı bir kültürü var sonuçta... değerlerimiz var... eğer laiklik diyerek milletin geçmişini unutturmaya filan kalkılırsa burada o zaman ters tepiyor. (...) Zaten bakılırsa görülecek ki bu şekilde yapılan girişimler tutmamıştır hiçbir zaman. (...) Diyanet'in halktan siyasete bulaşmasını diye koparılması da böyle bir şey bence. Siyaset Diyanet'e destek vermesi lazım. Çünkü böyle olmazsa Diyanet sarsılır. Bunlar da bence Osmanlı'dan beri bizim alıştığımız uygulamalar...

İlahiyat öğrencilerinin siyaset bağlamında Diyanet'e dair yaklaşımlarına baktığında "İlahiyatçıların sahip olduğu resmi, akademik, zihinsel güç onların dinsel konumlarının ötesine geçtiğinde bir meşruiyet bunalımı baş göstermektedir"<sup>39</sup> tespitini doğruladığı görülmektedir. Zira öğrencilerin yaklaşımlarında "toplumsal ya da kültürel olarak asli kodların işlerlik taşıdığı bir geleneğin, entellektüalist ve aydınlanmacı akılcılığa galebe çalabileceği" gerçeği görülmektedir.<sup>40</sup>

### **Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemine Dair Yaklaşımlar**

Toplumsal değişme sürecinde Sanayi Devriminden sonra ortaya çıkan temel farklılığın sınıf farklılığı, temel çatışmanın da sınıf çatışması olmasına rağmen diyalektiğin kaçınılmaz sonucu olarak ikincil de olsa değişik ve yeni çatışmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Türkiye'de Alevi- Sünni çatışması da tarihsel süreçlerin bir ürünü olmakla birlikte son yıllarda ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve evrensel boyuttaki gelişmelerin dayatması ile öne çıkarılan bir çatışma türüdür.<sup>41</sup> Türkiye'de her ne kadar çözüme kavuşturulmak üzere birçok strateji ve eylem planı üretilse de Alevi – Sünni çatışması, potansiyel toplumsal problem alanlarından biridir.

Alevi- Sünni gerilimi etrafında süregelen tartışmaların odağında Diyanet'in de yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Alevi çevrelerce Diyanet'in tartışılmasının temeli Alevi- Bektaşiliğin Diyanet'te temsiline yönelik problemlerin varlığı iddialarına dayanmaktadır. Ancak konu ile ilgili olarak Alevi temsilcilerinin varsaydıkları sorunların çözümüne dair kendi aralarında uzlaşma sağlayamadıkları ve çözüme yönelik farklı yaklaşımlar serdettikleri görülmektedir. Bu farklı yaklaşımlar dört ana başlık altında belirtilebilir. Birincisi 'Diyanet yeniden yapılandırılmalı ve Aleviler de temsil edilsin', diyenlerdir. Bunlara göre Diyanet'in kaldırılmasını istemek "olmayacak duaya âmin demek" anlamına geleceğinden Diyanet'in yeniden gözden geçirilmesi ve ülkede yaşayan tüm inanç yelpazesinin Diyanet'te temsil edilmesi gerekmektedir. İkincisi, 'Diyanet tamamen kaldırılmalı' diyenlerdir. Üçüncüsü 'Diyanet kaldırılmasını ancak Aleviler müftülerin yanında görevlendirilecek bir yetkili ile temsil edilsin' görüşünde olanlardır. Dördüncüsü ise 'Alevi inanç başkanlığı kulsun' diyenlerdir.<sup>42</sup>

Alevilik-Bektaşiliğin, Diyanet'te temsil edilmesi sorunu bakımından yapılan eleştiriler ve taleplere yönelik Sönmez Kutlu, Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te yer almasını engelleyen iç sorunlarına dikkat çekmektedir. Ona göre, Alevilik-Bektaşiliğin hangi statüyle ve kim tarafından temsil edileceğinden başlamak üzere, otantik kimliğinin ve İslam'da ki yerinin ne olduğunun belirsizliğine kadar birçok problem söz konusudur. Tüm bu belirsizlikler ve prob-

lemler üzerinden konuya bakıldığında Kutlu'ya göre, Alevilerin Diyanet ile ilgili talepleri gerçekçi görünmemektedir.<sup>43</sup>

Alevi çevrelerinin Diyanet'e dair eleştiri ve beklentileri bunun yanında bu beklentileri çeşitli sebepler ileri sürerek gerçekçi ve gerçekleştirilebilir görmeyenlerin genel yaklaşımlarını ifade ettikten sonra araştırma çerçevesinde İlahiyat öğrencileri ile yapılan mülakatlarda öğrencilerin konuya yönelik yaklaşımlarının değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu anlamda İlahiyat öğrencilerinin konuyu çeşitli açılardan değerlendirdikleri ve bu değerlendirmelerinde milli birlik ve beraberlik noktasında yaşanması muhtemel sıkıntıların baş göstermesinden, toplum bünyesinde yeni problemlerin ortaya çıkması ihtimaline kadar endişe içerikli fikirlerin beyan edildiği gözlenmiştir. Örneğin İlahiyat öğrencisi Metin, Diyanet'te Aleviliği temsil eden bir büronun veya bir branşın kurulması taleplerini bölünme, parçalanma ve ayrışma endişelerini dile getirerek değerlendirmiştir:

Alevilerle ilgili bir şey yaparsanız, diğerleri de bunu gösterip bizde böyle bir şey istiyoruz deme hakkına sahip olacaktır o zaman. Bu istekler hiç bitmez. Herkes kendisine bir şey ister. Sonra ülke paramparça olur bence...

Bir başka İlahiyat öğrencisi Murat, Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te temsil taleplerinin bir ayrıcalık talebi olduğuna inandığını bunun ise diğer vatandaşlar için adaletsizliğe neden olacak bir beklenti olduğunu ifade etmiştir:

Diyanet bütün vatandaşlara hizmet veriyor. Yüzde doksan dokuz Müslüman var bu ülkede... Aleviler de bu yüzde doksan dokuzun içinde. Yani onlar Yahudi, Hıristiyan veya başka bir dinden değil yani. O yüzden diyorum ben onlar da zaten Diyanet'te yani orda hakları var temsil oluyorlar zaten. Ama yok biz daha farklı bir şey olsun istiyoruz deyince ayrıcalığımız olsun demektir bu...

İnanç özgürlüğü perspektifinden konuyu değerlendiren İlahiyat öğrencisi Talip, inanç özgürlüğü ile inançların kurumsal anlamda temsil edilme taleplerinin ayrı şeyler olduğuna dikkat çekmiş ve Alevi- Bektaşiliğin Diyanet ile ilgili sorunlarının inanç özgürlüğü ile ilgili olmadığını belirtmiştir:

İnanç özgürlüğü ile ilgili bir istek değil ki bu. Tamam, istediğin gibi inanırsın. İnanmalısın. Ama inandığın şeyi, yaşadığın ülkenin bir kurum yapısı şeyi düzeni filan var, kurumlar bana göre düzenlensin demek bu inanç özgürlüğü demek olmuyor. O zaman her insan veya ne bileyim, gruplar filan hepsi kendisine göre bir düzen isterse... Ne olacak? Devlet kurumları herkesin isteğine göre şekillenemez ki! Bu, özgürlük olmaktan çıkar, başka bir şeye dönüşür...

Türkiye'de Alevi- Sünni çatışması "uzun yıllar siyasal ve dinsel gerekçelerle devam etmesi nedeniyle, çatışmayı ortaya çıkaran dışlanma, ötekileştirme, olumsuz değerler ve nitelikler atfetme, iki grubunda birbirlerine karşı oluşturdıkları önyargılar, günümüze kadar gelmiştir".<sup>44</sup> Sosyal çatışmayı tetikle-

yen söz konusu önyargılara değinen İlahiyat öğrencisi Feyza, farklılıkların zenginlik olduğuna inanılması gerektiğine işaret etmiştir. O “bardağın dolu tarafını görmek lazım” diyerek konuya psiko-sosyolojik açıdan yaklaşmıştır:

Kavga yapmak kolay. İnsanlar her şeyi kavga sebebi sayabilir. Ne bileyim gözünün üstünde kaş var der kavga çıkarır. Önemli olan bardağın dolu tarafına bakmaktır. O kadar çok güzel şey var ki. O güzellikleri görebilmek lazım. Eğer bunları görmeyi başarısak Alevimiz de Sünni’imiz de, başka inançtaki insanımız da hem mutlu olacak hem de kavga bitecek yani. Konu Diyanet olabilir başka şey olabilir. Ama ben farklı olmanın zenginlik olduğuna inanıyorum.

Son yıllarda Alevi- Sünni geriliminin ve çatışmasına ortadan kaldırılmasına yönelik çeşitli ortak akıl toplantıları ve Alevi temsilcilerin de davet edildiği din şurası toplantıları tertip edildiği bilinmektedir. Bu toplantılarda Alevi temsilcilerinin, cem evlerinin de cami gibi ibadethane kabul edilmesi ve cem evlerindeki dedelerin, cami imamı ile benzer bir statüye kavuşturulmasına yönelik çeşitli talepleri olmuştur.<sup>45</sup> Araştırma çerçevesinde yapılan mülakatlarda sözü edilen talepler üzerinden de konu tartışılmış ve İlahiyat öğrencilerinin yaklaşımları değerlendirilmiştir. Bu bağlam içerisinde düşüncelerini ifade eden İlahiyat öğrencisi Ekrem “böyle bir şeyin kabul edilmesinin Aleviliğin bir din olduğunun kabulü anlamına geleceği” yorumunu yapmış ve bunun gerçekçi olmadığını belirtmiştir. Ona göre:

...Şimdi camiyle Cem evi aynı şey demek değil... Türleri aynı değil yani... Birisi bütün Müslümanların ortak ibadet yeri... Alevi’sinin de Sünni’sinin de... İşte Kürt’ün de Abaza’nın da hepsinin... Müslüman olan herkesin ibadet yeri demek cami... Ama cem evi farklı bir şey... O caminin bir odası gibi filan kabul edilebilir bence. (...) Küçümsemek için demiyorum kesinlikle... Hani matematikte kümeler var ya kapsayan filan... Cami de işte böyle cem evini içine alan kapsayan bir küme...

Genel olarak İlahiyat öğrencilerinin, Aleviliğin Diyanet’te temsil edilmesi taleplerinin inanç özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilemeyeceği görüşüne sahip oldukları gözlenmiştir. Buna ilaveten inanç biçimlerinin kurumları dönüştürme taleplerine evrilmesinin toplumun bölünüp parçalanmasını tetikleyebileceği ve devlet bütünlüğünün sarsılabileceği yönünde bir yaklaşımın öğrencilerde hâkim olduğu tespit edilmiştir.

## **Diyanet’in Cemaatlere Devri Tartışmaları**

Seksenli yılların ortalarından itibaren Diyanet ve laiklik ilkesi etrafında ortaya çıkan önemli bir tartışma alanı da “Diyanet’in cemaatlere devri” konusu olmuştur. Aslına bakılırsa, bu tartışmanın temelleri fiili olarak çok partili hayata geçiş tecrübelerinin ilk yıllarına dayanmaktadır. Söz konusu yıllarda konu, üstü açık veya kapalı bir şekilde dillendirilmiştir. Seksen sonrasında ise İs-



lamcılar da dâhil olmak üzere bütün gruplar yaklaşık olarak aynı mantık ve argümanlarla bu tartışmalara katılmışlardır.<sup>46</sup>

Diyanet'in cemaatlere devri tartışmalarında en önemli zaaf noktası “cemaat” kavramıyla alakalıdır. Çünkü hukuki olarak cemaat, Türkiye’de sadece hakları Lozan antlaşmasıyla uluslararası garanti altına alınan gayrimüslim azınlıklar yani Hıristiyan ve Yahudiler için kullanılır. Bunun dışında hukuken hak ve yetkileri tarif edilebilecek bir “Müslüman cemaat” yoktur.<sup>47</sup> Bununla birlikte Diyanet'in cemaatlere devri vurgusu taşıyan tartışmalarda laiklik kavramının merkezde olduğu görülmektedir.

Laiklik, din ile devletin birbirinden ayrılması manasında anlaşıldığında Türkiye’de bu manada bir laiklik olgusundan söz edilmediği vurgulanarak, dinin doğrudan devlet işlerine müdahalesi tamamen ortadan kalkmışken ‘devlet Diyanet aracılığıyla din işlerine doğrudan karışmaktadır’ şeklinde eleştiriler yapılmaktadır.<sup>48</sup> Bu çerçevede eleştirilerini dile getiren Kara, konuyu şu şekilde özetlemektedir:

...Dini yorumlamak, devlete örtük de olsa dini bir kimlik verirken yorumlardan birine katılması da devletin vatandaşları, vatandaşlarının görüşleri arasında tercih yapması demektir. Hâlbuki laikliğin bir sonucu olarak devlet herkese eşit uzaklıkta veya yakınlıkta olmalıdır. Bu aksak laiklik uygulamasından kurtulmak için Diyanet cemaatlere, sivil kuruluşlara devredilmelidir.<sup>49</sup>

Türkiye’nin devlete bağlı din modelinden tedricen kurtulması gerektiğini, dinin siyasetin güdümünde olmasının tüm İslam dünyasında büyük bir sorun olduğunu ve her ne kadar halk, devlet memurlarının elinden aldığı din hizmetinden şikâyet etmese de bunun din hizmetlerinin sivil dokusuna uygun düşmediği değerlendirilmesinde bulunan Mehmet S. Aydın ise düşüncelerini şu şekilde özetlemektedir:

Türkiye ‘devlete bağımlı din’ modelinden, tedrici bir usul takip ederek vazgeçmek ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nı özerk bir kurum haline getirmek zorundadır. İslam dünyasında din kurumları siyasetin güdümü altındadır. Halk kitleleri ‘devlet memurları’ marifetiyle yürütülen din hizmetlerinden çok şikâyetçi olmayabilir. Fakat her gün artan bir güven krizini de görmezlikten gelemeyiz. Dini kullanan aşırı örgütler, bu krizden azami ölçüde istifade etmektedirler. Din hizmeti özü itibarıyla sivil bir hizmettir; bundan dolayı, dini kurumlar sivil hizmetler üreten kurumlara dönüşmek zorundadır.<sup>50</sup>

Diyanet’in varlığını eleştirenlerin dikkat çektikleri noktalardan biri de Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup farklı dinlere mensup olanların verdikleri vergilerin kendilerine yönelik herhangi bir hizmet üretme yükümlülüğü olmayan bir kuruma ödedikleri vergilerdir. Eleştirilerini bu nokta üzerinde yoğunlaştıranlardan birisi olan Karakaş, şöyle söylemektedir:

...Diyanet İşleri en azından Avrupa ülkelerinde örnekleri görüldüğü gibi herkesin kendi rızasına göre vergisinden pay vereceği, istemeyenin hiç vermeyeceği bir sistem haline getirilmeli. Bu ülkede sayıca az da olsa Hıristiyanlar da, ateistler de, hatta Budistler de yaşıyor. Onların vergileri neden bu kuruma gitsin ki?<sup>51</sup>

Vatandaşların vergileri üzerinden Diyanet'in devlet kontrolünden sıyrılıp sivilleşmesi gerektiği tezini savunanlara karşı Süleyman Ateş, hem vatandaşların devletin tüm kurumlarına karşı vergi ödeme yükümlülüğünü hatırlatmış hem de Diyanet'in olmadığı bir Türkiye'de kaosu olacağını iddia etmiştir:

...Bu memlekette hiç evlenmemiş olup, çocuğu olmayanlar var. Devlet vergilerle Milli Eğitim Bakanlığı'nı finanse ediyor diye, benim eğitim alacak çocuğum yok, vermeyeceğim diyebilirler mi? Müslüman olmayan azınlıklar da bu ülkede yaşayıp, imkânlarından istifade ettiklerine göre vergileriyle devletin kurumlarını destekleyecekler. Avrupa'da din kurumları devletten bağımsızdır, devlet içinde devlettir. Türkiye'de böyle bir şey olamaz, olursa Diyanet İşleri dernek statüsüne döner, o zaman da Allah korusun birden fazla böyle müessese olur, tüm tarikatlar ayrı kurum kurar, ülkenin bölünmesine yol açar. Şu an Diyanet İslam'ı temsil ediyor, mezhep kurumu değil...<sup>52</sup>

Ateş'in Diyanet'in olmadığı bir Türkiye'nin bölünebileceği ve kaosa sürüklenilebileceği yaklaşımı, mülakat yaptığımız İlahiyat öğrencilerinin de genel olarak katıldığı ve üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu anlamda Safiye, devletin kurumsal güvenilirliğinin önemini belirtmiş; cemaatler de ise keyfi uygulamaların olabileceğine işaret ederek endişelerini dile getirmiştir:

...Cemaatler de beşer. Yani insanların oluşturduğu bir şey. Ve yani sadece tek bir görüşe bağlı kalınıp hata yaptığını insanlar fark etmeyebiliyor. Bu cemaatlerde de aynı şekilde. Ama devlet elinde olursa bu devlet bence çok daha karışık bir sistem (...) Yani şöyle ki, birçok kişinin görüş verebileceği yani bu doğru, bu yanlış, gibisinden eleştirel bir gözle bakabileceği bir sistem olarak bakıyorum. Ama cemaatler bunu kendi başlarına yapamazlar. Çünkü cemaate tabi olan insanlar zaten bir şekilde bağnazlaşıyorlar ve sorgulamayı da bırakıyorlar. Yani insanları bu şekilde bir cemaatin eline bırakmak bence tehlike olur.

Din hizmetlerinin sivil toplum kuruluşlarına veya cemaatlere bırakılmasının kaos değil bilakis dinsel yaşama canlılık katacağı görüşünde olanların da var olduğu görülmektedir. Örneğin Eliaçık, devletin bünyesinden çıkan din hizmetlerinin İslam dinine canlılık, zenginlik ve çeşitlilik getireceğini savunmaktadır:

...Bu kurum, daha çok sivil toplum için, vatandaşların kendi kendine organize olduğu bir yapıya bürünmelidir. Mesela Camiler Birliği Federasyonu gibi olmalıdır. Ama tek bir kurum olmamalıdır. Bunun gibi yüzlerce olmalı, bir sivil teşkilat gibi olmalıdır. Devletin bünyesinden de çıkarılmalıdır. Bu olduğunda "Kargaşa çıkar, cemaatler camileri ele geçirir" diyen

kişiler de olabilir. Ama ben bunu kargaşa olacak diye görmüyorum. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet bünyesinden çıkarılması, sivil toplum dalına geçmesi İslam dinine canlılık, zenginlik ve çeşitlilik getirir. Dini hayat bu şekilde canlanabilir. Din için son derece faydalı olur...<sup>53</sup>

Eliaçık'ın yukarıdaki yaklaşımları ile tamamen örtüşmesine de cemaatlerdeki dini anlayış ve yaşayış farklılıklarına tamamen kapalı kalınmaması gerektiği yönünde İlahiyat öğrencilerinin çeşitli fikirler ve öneriler taşıdığı gözlenmiştir. Gülten'in ifadeleri buna örnek olması bakımından önemlidir:

Diyanet'i kaldırmak çok abartı bir fikir bence. Cemaatleri, tarikatları bunları hiç yokmuş gibi düşünmek de çok abartı bir şey. Yani yok deyince yok mu oluyor ki? Hayır, olmuyor yani. Bu şeyler bir gerçek. Bence yapılması gereken şey cemaatleri, grupları da dinlemek lazım. Yanlışı vardır doğrusu vardır. Dinlerseniz yanlısını düzeltirsiniz doğrusundan da yararlanırsınız yani. Hem böyle olursa bazı yapılan yanlışlar büyümeden durdurulmuş olur.

Beyza Bilgin ise Diyanet'in kapatılması tekliflerinin sorun çözücü olmadığını, özerk bir yapıya kavuşmasının ise farklı sorunlar doğurabileceğini belirtmiştir. Bilgin, Avrupa'daki uygulamaların aynıyla Türkiye'ye uyarlanması ve Kili-se örneği ile bir çözüm arayışının ülkemizin siyasal ve toplumsal gerçekliği ile uyumsuz düşülebileceğine işaret ederek şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Geçmişten beri süregelen 'devletin dine sahip çıkması' konusu içinde yer alan bir geleneğimiz var. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulmuştur. Tek gerçek olan budur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapatılması, serbest bırakılması uyumlu olur mu konusunda da endişeler var. Mesela dış ülkelerde Hıristiyanların iki mezheplerinin de kiliselere kaydolması durumu var. Böyle bir model bizim ülkemizde de olabilir mi diye düşünmek gerekir. Son zamanlarda dış ülkelerde insanlar kendilerini kiliselerden sildiriyor. Böylece kiliselerin de sermayeleri azalıyor. Hepsinin sorunları var. Bu tür konular zamana yayılı araştırmalara dayalı tartışmalarla yapılmalıdır. Yoksa kapatmak ya da açmak mesele değil. Medreseleri de kapadık ne oldu? Bir anda kapamak sorunu çözmez...<sup>54</sup>

Din hizmetlerinin cemaatlere devredilmesi konusunda İlahiyat öğrencisi Güven, "kötünün iyisi" diyerek Diyanet'in cemaatlere devredilmesi fikrinin uygulanabilirliğinin bulunmadığına değinmiş ve Diyanet ile ilgili eleştiri noktalarının tadil edilmesine yönelik önerilerin ortaya atılması ve tartışmanın bu yörengede sürdürülmesinin daha mantıklı olacağına dikkat çekmiştir:

...Tamam, Diyanet'in çok farklı sorunları var. Ama aslında bütün devlet kurumlarında sorunlar vardır zaten. Hepsi ayrı ayrı bakıldığında görülür bu. Şöyle düşünmek lazım bence: Diyanet var ve iyi kötü var, kötünün iyisi yani. Eksikleri varsa onlar giderilmeye çalışılmalı bence. Yoksa yıkılım ve işte cemaatlere devredilmeli şeyi hiç mantıklı değil. Zaten cemaatler de bir dünya belirsizlik var, ciddiyetsizlik gibi şeyler var...

Diğer bir İlahiyat öğrencisi Feyza ise, Türkiye’deki cemaatlerin sorunlarını anlatarak Diyanet’le ilgili tespit edilmiş problemlerin cemaatler tarafından çözüleceği önerisinin yanlış olduğunu ifade etmiştir:

...Cemaatlere devredilecek de ne olacak ki sanki..? Cemaatlerdeki şeyler yani problemler bence çok çok daha büyük... Şimdi kalkıp Diyanet’i kaldıralım cemaatler yapsın her şeyi filan demek çok yanlış bir şey yani...Cemaatler düzgün bir şey değil ki!

Cemaatlerin problemlerine dikkat çekerek konuya yaklaşan bir başka öğrenci<sup>55</sup> Türkiye’de cemaat yapılanmalarının karmaşık sorunlar taşıdığına dikkat çekerek, sorunlu ve belirsiz oluşumlardan, sorun çözmeyi beklemenin yanlış olduğuna dikkat çekmiştir. Söz konusu öğrenci, cemaatlerde hissi yaklaşımların hâkim olmasının ve cemaatlerin yazılı kurallardan yoksun yapılar olmasının en önemli sorunlar olduğuna değinmiştir:

...Şimdi Diyanet’in eksik yaptığı şeyler var. Bunu kabul ediyorum. Ama şimdi gidip Diyanet eksik yapıyor diye şey yaptığınız o konuları cemaatler daha iyi yapar diye bir şey söylemek, bir öneri yapmak çok yanlış olur. Çünkü cemaatler zaten acayip sorunlu bence. Bir kere yazılı bir şey yok. Bir adamın iki dudağı arasında her şey olup bitiyor. Hisler gerçeklerden daha önemli oluyor bazen. Kural yok kaide yok. Varsa bile cemaatin genel hayat tarzı kural kabul edilmiş. Ona göre şöyle olsun böyle olsun deniyor. Bu şekilde koskoca bir Diyanet bu cemaatlerin eline geçse valla mahvederler bence her şeyi...

Genel olarak İlahiyat öğrencilerinin konuyla ilgili düşüncelerine bakıldığında Diyanet’in birçok kurumdaki gibi çeşitli sorunlara ve problemlere sahip olabileceği noktasında hem fikir olduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte din hizmetlerinin çok yönlülüğü nedeniyle Diyanet’teki sorunların çok boyutlu olabileceği gerçeğinin de kabul edilmesi gerektiği öğrenciler tarafından belirtilmiştir. İlahiyat öğrencilerinin, sözü edilen sorunların çözümü için Diyanet’in ortadan kaldırılması tekliflerinden ziyade, varlığı iddia edilen ‘sorunların’ ortadan kaldırılması yönünde fikirler üretmenin ve bunları tartışmanın daha rasyonel olacağı düşüncesine sahip oldukları gözlenmiştir. Din hizmetlerinin cemaatlere devrine yönelik düşünceler ise İlahiyat öğrencileri tarafından gerçekleşmesi imkânsız fikirler olarak görüldüğü saptanmıştır. Bu bağlamda araştırmada mülakat aracılığıyla elde ettiğimiz nitel veriler, pratik yaşamın gerçekliği ile paralel bir sonuca ulaştığımızı göstermektedir. Buna göre Diyanet, her ne kadar laiklik kavramı ile sorunlu ilişkilere sahip olsa da İlahiyat öğrencilerinin genel yaklaşımı, bunun sorun teşkil etmediği yönünde tecelli ettiği gözlenmiştir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Dinamik bir zaman ve mekan anlayışı içinde farklılıklar gösteren sosyal gerçeklik dünyalarını artık evrenselci modeller içerisinde kalınarak açıklamanın

yetersiz kalacağı iddiasındaki anlamacı paradigma ile yapılan din sosyolojisi araştırmalarının dünyada her geçen gün arttığı görülmektedir.<sup>56</sup> Bununla birlikte bu tür çalışmaların ülkemizde henüz yeterli ölçüde yapılmadığını da ifade etmek gerekmektedir. Dinin bir “anlatısal mecazlar sistemi”<sup>57</sup> olduğu kabul edilerek toplum üzerindeki etkin ve diyalektik münasebeti bakımından din merkezli çalışmalarda nitel araştırmaların yeri ve önemi dikkate alınmak suretiyle bu araştırmada İlahiyat öğrencilerinin Diyanet’e yönelik yaklaşımları incelenmeye çalışılmıştır.

Diyanet’in laiklik ilkesi ile tezat teşkil ettiği, dinin kurumsal bir yapıya irca edilerek iktidarların sözcüsü durumuna getirildiği dolayısıyla da din işlerinin devlet tarafından yürütülmesinin “resmî din” olarak algılandığı iddiaları, din ve vicdan özgürlüğü bakımından Diyanet’i tartışılır kılmaktadır. Bununla birlikte, Alevi-Bektaşilerin Diyanet’te temsil edilmesi gerektiği ve Diyanet’in özkerleştirilmesi hatta din hizmetlerinin cemaatlara devredilmesi gerektiği yönündeki fikirler ile de söz konusu tenkitler yoğunlaşmıştır. Tüm bu eleştiriler laiklik bağlamında değerlendirildiğinde, Diyanet’in sorunlu bir yapı görünümü sergilediği söylenebilir.

Bu durum, Diyanet ile ilgili yapılan birçok araştırmanın sonucuna da yansımıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın nezaret ettiği sosyal organizasyonlar bile, halkın büyük bir kesimince sivil toplum örgütleri tarafından yapılan organizasyonlara tercih edilmiştir. Bu anlamda Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının, cemaatlerin, dini grupların ve hatta bazı siyasi partilerin de etkinlikler düzenledikleri Kutlu Doğum Haftası çerçevesindeki faaliyetlerin, sivil toplum yelpazesinden daha ziyade Diyanet tarafından yapılması halk tarafından daha çok önemsenmektedir.<sup>58</sup> Dolayısıyla Diyanet’in Türk toplumu üzerinde önemli bir etkisi olduğu sosyolojik bir gerçeklik olarak ifade edilebilir.

Araştırmamızda İlahiyat öğrencilerinin Diyanet’in varlığını, devlet otoritesini güçlendiren, birlik ve beraberliği sağlayan ve halkın dini ihtiyacını karşılayan bir kurum olarak değerlendirdiği görülmüştür. Diyanet’te Alevliğin temsili taleplerinin ise ‘diğer toplum kesimlerini ayırıştırma’ anlamına geleceği şeklindeki bir yaklaşımın yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Diyanet’in devlet kontrolünden çıkarılıp özkerleştirilmesi ve cemaatlara devredilmesi düşüncelerinin ise hem cemaat yapılanmalarındaki büyük sorunların varlığı hem de toplumda ayrışmalara neden olacağı düşüncesi ile İlahiyat öğrencileri tarafından kabul görmediği gözlenmiştir.

Sonuç olarak, bu araştırmada Diyanet ile ilgili Türkiye’de süregelen tartışmaların toplum nezdinde büyük ölçüde yer bulamadığı anlaşılmaktadır. Toplumun Diyanet’i içselleştirdiği görülmektedir. Bu çalışmada Diyanet’e karşı toplumdaki bu kabulün, İlahiyat öğrencilerinde de kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Bütün bu söylenenlere ilaveten araştırmanın genel bir sonucu

olarak İlahiyat fakülteleri ve İlahiyat öğrencileri üzerinde yapılan araştırmaların sayısındaki artışın önemi kadar yapılan araştırmalarda kullanılacak olan nitel araştırma yönteminin önemli bir boşluğu dolduracağı görülmüştür.

### Kaynakça

- Arslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Araşışları*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Aydın, Mehmet S., “Avrupa Birliği Din ve Diyanet”, *İslamiyat Dergisi*, 4:1 (2001), ss. 11-20.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1962.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, 4. bs., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Canatan, Kadir, *Din ve Laiklik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 3. bs., Ankara: Atilla Kitabevi, 1996.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Gölbaşı, Haydar, “Modernleşmeyi Engelleyen Arkaik Bir Çatışma Sorunu: Alevi-Sünni Çatışmasının Arka Planı”, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 9: 1 (2008), ss. 39-61.
- Hatipoğlu Mehmet S., “Diyanet Meselemiz”, *İslamiyat Dergisi*, 4:1 (2001), ss.7-10.
- Kara, İsmail, “Diyanet İşleri Başkanlığı Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, c. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.178-197.
- Kutlu, Sönmez, “Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslamiyat Dergisi*, 6: 3 (2003), ss. 31-54.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, “Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990, ss., 27-44.
- Soysal, Mümtaz, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1986.
- Yıldırım, Ali; Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.
- Subaşı, Necdet, “Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Araşışları”, *İslamiyat Dergisi*, Ankara, 4: 4 (2001), ss. 147-164.
- Toker, İhsan, *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din –Başkent Kadın Platformu Örneği Olayı-* Basmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Toker, İhsan, “Nitel Araştırma Paradigması ve Din”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 26 (2008 Güz), ss. 55-76.
- Toker, İhsan, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2009.
- Yar, Erkan “Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi” *İslamiyat Dergisi*, Ankara, 4: 1 (2001), ss. 41-49.
- Yıldırımkaya, Gülin, “Diyanet İşleri Başkanlığı Kapatılmalı mı?”, 2010.
- <http://www.haberturk.com/yazarlar/gulin-yildirimkaya/216933-diyamet-isleri-baskanligi-kapatilmali-mi> erişim tarihi: 20.02.2016
- Yılmaz, Murat, “Din ve Vicdan Hürriyeti Laikliğe Aykırı mıdır?” *Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti Çeşitlilik, Çoğukluk, Barış*, der: Murat Yılmaz, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Avrupa Komisyonu Yayınları, 2005.
- Yücel, İrfan “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *DİA*, c. 9, İstanbul, 2004. ss.455-460.

## Notlar

- 1 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları, 2001, s.98.
- 2 Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9.
- 3 İhsan Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eskiye Yayınları, Ankara, 2009, s.1.
- 4 age., s.3
- 5 Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 18.
- 6 Murat Yılmaz, "Din ve Vicdan Hürriyeti Laikliğe Aykırı mıdır?" *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*, Liberal Düşünce Topluluğu Avrupa Komisyonu Yayınları, Ankara, 2005, s. 3.
- 7 Murat Yılmaz, agm, s.4.
- 8 İhsan Toker, age, s. 4.
- 9 Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, Madde 1.
- 10 Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2005, s. 142.
- 11 İhsan Toker, "Nitel Araştırma Paradigması ve Din", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26 (2008), s.58-59.
- 12 Nitel araştırma kendi doğal akışı içinde sosyal yaşamın incelenmesine yoğunlaşır. Sosyal yaşamın karmaşıklığı, sosyal hayata dair farklı bakış açılarının ve uygulamalarının olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bir nitel veri bütününe farklı yönleri aydınlatan birden çok teknik uygulanabilir (Bkz. İhsan Toker, agm).
- 13 Paul Ricoeur, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, "Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek" (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 35.
- 14 İhsan Toker, agm, s.63.
- 15 Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara 2006, s.119.
- 16 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, age., s.127.
- 17 Akt., Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, age., s.119.
- 18 İhsan Toker, *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din –Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı-* Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 22.
- 19 Araştırma çerçevesinde mülakatlar, Ankara İlahiyat, Çukurova İlahiyat, Marmara İlahiyat ve Sakarya İlahiyat Fakültelerinde gerçekleştirilmiştir.
- 20 Erkan Yar, "Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi" *İslamiyat Dergisi* c. 4, sayı 1, Ankara, 2001, s.43.
- 21 Bkz. İhsan Toker, age., s. 61-78.
- 22 Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 256.
- 23 Bkz. Erkan Yar, agm, s. 45.
- 24 Ethem Ruhi Fiğlalı, age, s. 104.
- 25 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1962, s. 170-171.
- 26 Ali Fuad Başgil, age., s. 172.
- 27 Devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığının devlet bütçesinden kaynak olması doğaldır. Batılı ülkelerde Kilise özerk bir kurum olarak örgütlendiği ülkelerde bile devletten mali yardım almaktadır. Bunun gerekçesi devletin temel özgürlükleri gerçekleştirmek için altyapı hizmetlerine kaynak ayırma durumunda olmasıdır. Yani tam laik bir ülkede dini kurumlar devletten mali yardım talebinde bulunabilirler. Bkz. Canatan, 1997, s.22.
- 28 Toplumsal olarak kurulan dünyaların tamamı doğuştan istikrarsızdır. Yasallaştırmayla sosyal düzeni açıklama ve haklaştırma işlevi gören toplumsal olarak nesnelleşen "bilgi" kastedilmektedir. Farklı bir deyişle kurumsal düzenlemelerin "niçin" öyle oldukları hakkındaki tüm sorular için cevap teşkil ederler. Bu tanımlama hakkında işaret edilmesi gereken birçok nokta vardır. Yasallaştırmalar bir kere toplumsal nesnelleşmeler alanına aittir yani verili bir topluluk içinde "bilgiyi" aktaran bir alana. Bu onların toplumsal olayların "nedeni" ve "niçin"i hakkındaki sırf bireysel tasavvurlardan oldukça farklı bir nesnellik statüsüne sahip olduklarını gösterir. Daha da ötesi yasallaştırmalar hem bilişsel (kognitif) hem de yargısal (normatif) karakterli

olabilirler. Onlar insanlara yalnız ne olması gerektiğini anlatmazlar. Çoğu kere sırf ne olduğunu anlatırlar. Bkz.Berger, 2011, 89-90.

29 İhsan Toker, *age.*, s. 5

30 Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul,1998, s. 99.

31 Adem Akarsu, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, 2015, Ankara. ss 182-187.

32 İhsan Toker, *Age.*, s.79-83.

33 Bununla ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. İhsan Toker, *age.*

34 Erkan Yar, agm., s. 45.

35 Bkz. Erkan Yar, agm.

36 Bkz. Mehmet S. Hatipoğlu, “Diyanet Mesalemiz”, İslamiyat Dergisi, c. 4 sayı 1, ss.7-10., Ankara, 2001.; Mehmet S. Aydın, “Avrupa Birliği Din ve Diyanet”, İslamiyat Dergisi, c. 4, sayı 1, ss. 11-20., Ankara, 2001.

37 İsmail Kara, agm, s. 193-194.

38 Örneğin, Rifat Börekçi, Birinci Meclis'te Manisa mebusu seçildi ve 4 ay sonra Ankara Müftülüğü görevine geri döndü. E. Sabri Hayırlıoğlu, İkinci Meclis'te CHP milletvekili oldu. İbrahim Elmalı, MP ve Demokrat Parti Milletvekilliği yaptı. Lütfi Doğan, MSP, RP, FP, SP milletvekili olarak görev yaptı. Dr. Lütfi Doğan CHP mensubu ve ikinci Ecevit hükümetinde Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanlığı görevini yürüttü. Tayyar Altukulaç, DYP ve Ak Parti'ye mensuptur. M. Sait Yazıcıoğlu, Ak Parti'li 60. Hükümet'te Din İşleri'nden Sorumlu Devlet Bakanlığı yaptı Bkz. Kara, 2004:193-194.

39 İhsan Toker, *age*, s. 157.

40 *age*, s. 158.

41 Haydar Gölbaşı, “Modernleşmeyi Engellenen Arkaik Bir Çatışma Sorunu: Alevi-Sünni Çatışmasının Arka Planı”, C.Ü. İ.B.F. Dergisi, 2008, c.9, sayı 1,s. 59.

42 Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortadoksi veya Metadoksi”, *İslamiyat*, 6:3, 2003, s. 23-25.

43 Bkz. Sönmez Kutlu, agm., s. 29-37.

44 Haydar Gölbaşı, agm., s. 59.

45 İsmail Kara, agm., s. 196.

46 İsmail Kara, agm., s.194.

47 agm., s.194.

48 İrfan Yücel, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *DİA*, c.9, İstanbul, 2004, s. 460.

49 İsmail Kara, agm., s. 194-195.

50 Aydın, agm., s.17.

51 Gülin Yıldırımkaaya, “Diyanet İşleri Başkanlığı Kapatılmalı mı?”, <http://www.haberturk.com/yazarlar/gulin-yildirimkaya/216933-diyamet-isleri-baskanligi-kapatilmali-mi> 20.02.2016

52 Yıldırımkaaya, agm.

53 Yıldırımkaaya, agm.

54 Yıldırımkaaya, agm.

55 İbrahim adlı İlahiyat öğrencisi aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında müezzin-kayyum olarak görev yapmaktadır.

56 İ. Toker, agm., s.61.

57 Bkz. Toker, agm., s.62.

58 Adem Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, s.113.



# İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni bir Yaklaşım

Ahmet BAYRAKTAR \*

**Öz** İslam ticaret hukuku dinin hayata en çok müdahil olduğu alanlardan bir tanesidir. Sosyal hayatın en temel dinamiklerinden birini oluşturan alışverişin nasıl yapılacağı ve yapılmayacağı ile ilgili direktifler bu hukukun içinde gelişmiştir. Hangi mal ya da ürünlerin alışverişe konu olacağı, İslam ticaret hukukunda mal kavramının tasnifi meselesinde ortaya çıkmaktadır. Kadim ulema bu tasnifi üç alanda kurgulamıştır. Bu çalışmada bu tasnife yeni bir yaklaşım ve üç ayrım daha getirilmesini teklif edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mal, menfaat, maddi-gayri maddi mal, adi-nitelikli mal, fitrî -gayri fitrî mal, İslam ticaret hukuku, helal sertifikalama.

## *A New Approach to the Categorization of Property Concept according to Islamic Commercial Law*

**Abstract** Islamic commercial law is one of the areas in which religion takes part along the life. The instructions about how marketing should be done or not, which constitute one of the dynamics of social life, have been developed in this law system. In Islamic commercial law, which goods or products can be a subject to marketing or not has been discussed in the matter of categorization of the properties. Traditional scholars have built this categorization in three areas. In this study, we aim to bring three new criteria for this categorization as a new approach.

**Keywords:** Properties, benefit, corporal/incorporal properties, common/qualified products, Islamic commercial law, halal certification.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi; ankarailahiyat@gmail.com

## Giriş

Sosyal hayatın en temel kurumlarından biri olan ticaret, kişilerin ve toplumların geçmiş ve geleceklere hakkında ipucu verebilecek en temel sosyal ilişkiler biçimlerinden birini oluşturmaktadır. Ticareti düzgün yapmamak, kişilerin haklarını ve emeklerini haksız bir şekilde yemek İslam'ın tarih boyunca engellemek istediği toplumsal durumlardan biri olmuş; ticaretini düzgün yapmayan kavimler için peygamber gönderilmiş<sup>1</sup> ve peygamberimiz vasıtasıyla da Mekke'de ticareti bir rant ve zulüm aracına çeviren aristokrat kesim kutsal kitabımızda eleştirilmiş ve yer yer zemme uğramıştır.<sup>2</sup>

Peygamberimizin ıslah ve inşa faaliyeti yürüttüğü en önemli kurumlardan olan ticaret kişilerin arasında para-mal-emek üçlüsünün takasına dayanan bir ilişki biçimidir. Çalışmamız bu üçlüden biri olan *mal* kavramının günümüz dünyasında geçirdiği gelişim ve değişimi ortaya koymayı ve günümüz İslam hukuku açısından yeni bir yaklaşımla değerlendirmeyi önermektedir. Bu manada öncelikle mal kavramının İslam hukuku açısından mahiyeti, ardından klasik yaklaşımda mal kavramının tabii olduğu tasnif açıklanmaya çalışılacak, son olarak da yeni yaklaşımımızla gündeme gelmesini temenni ettiğimiz üç ayrı mal tasnifinin mahiyeti ifade edilmeye çalışılacaktır.

## Mal Kavramı

İslam hukukunun bir ıstılahı olarak fiziki varlığı<sup>3</sup> olan ve tüketilebilen<sup>4</sup> her şey mal kavramının içerisinde değerlendirilmektedir. Somut bir mahiyete sahip olma ve tüketilebilirliğin bir malın en temel iki özelliği olduğu genel bir kanaat iken hak<sup>5</sup> ve menfaatleri<sup>6</sup> de mal kavramı içerisinde değerlendiren nispeten daha az görüş bulunmaktadır. Kök itibarıyla Arapçada “kişinin meyl ettiği, elde etmek istediği ve sahip olduğu şey” anlamlarına<sup>7</sup> gelen bu kavrama hukukta “biriktirilmesi ve faydalanılması mümkün olan şey” anlamı<sup>8</sup> verilmektedir.

Mal kavramından bahsedilirken çoğunlukla birlikte zikredilmek durumunda olan *menfaat* kavramı ise zaman zaman alım-satım konu olabilmesi açısından “bir nevi mal” olarak değerlendirilebilmektedir. Tamamen farklı bir kökten türeyen bu kavram sözlükte kişinin faydasına olan şey, zararın zıddı<sup>9</sup>, kendisinden faydalanılması mümkün olan şey<sup>10</sup> manalarına gelmektedir. Bu iki terim, alım satım konu olmaları bakımından birleşmekte, somut ve haiziyet hususunda ayrışmaktadırlar. Menfaatlerin herhangi bir şekilde depolanmasının mümkün olmaması ve takdir ve tayinlerinin net olamayışı gibi durumlar nedeniyle ilk dönem fakihleri arasında menfaatin akde mahal olamayacağını savunan görüşler ortaya çıkabilmiştir. Bu hususta Şafii'nin şu izahını zikredebiliriz.

Evlerin, arazilerin kiralanması caiz değildir. Çünkü bu temlikdir. Temlikte satışır. Satışın sadece ortada hazır bulunan mallar yahut vasıfları açıklanmış ve belirlenmiş gaip mallar üzerinde olur. Kira ne ortada bir mal ne de olmayan (gaip) bir şeydir. (kiralanan) evin yıkılması yahut kölenin ölmesi durumunda kira akdi bozulur.<sup>11</sup>

Pek çok açıdan devrinin düşüncelerinin yansıtan bu satırlarda, menfaatin akde mahal görülmemesinin izahı yapılmıştır. Bu izah görüleceği üzere ayet ve hadislerin fıkıhından öte fakihin yaşadığı çağın anlayışı ve yaşantısına dayanarak oluşturduğu bir fikir mahiyetindedir. Bu açıklama her ne kadar menfaat ve türevi mahiyetlerin akde konu olmaması için delil olarak görünüyorsa da bizim kanaatimiz tam aksi yöndedir. Bir fakih olarak Şafiî, devrinin ihtiyacı olan hükmü ortaya çıkarmıştır. Şafiî'nin yaşadığı 8 ve 9. Yüzyılları düşündüğümüzde insanların ev ve arazi için kira akdi yapmalarını gerektirecek bir durumun olmadığını fark edebiliriz. O zamanın şartlarında sıradan bir evin toprak ve ağaçtan, kimi zaman sadece topraktan yapılan tek göz, bir çatı bir oda ve bir perdeden ibaret olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir.<sup>12</sup> Kaldı ki 1400 sene öncesinin İslam toplumunda, infak, yardımseverlik gibi ulvi değerlerin topluma hâkim olduğu düşünüldüğünde kısa süreli iskân ihtiyaçlarının beldenin halkı tarafından memnuniyetle ücretsiz yerine getirileceği kolaylıkla tahmin edilebilir.<sup>13</sup>

Ev ve arazi kiralanmasını Şafiî'nin kayıtsız ve şartsız<sup>14</sup> ve Hanefilerin<sup>15</sup> ise kıyasen<sup>16</sup> reddettiği halde araç ve binek kiralamaı mümkün görmelerinin ardında yatan temel sebep kanaatimizce Kuran ve sünnetin delillendirdiği fıkıh düşüncesinden çok, toplumun örfüdür. Çünkü o zamanlarda da deve yahut gemiyle ticaret malları nakledilmekte, bu husustaki problemler ve çözümleri tartışılmaktaydı.<sup>17</sup> Buna rağmen var olan bir meseleyi yok sayamayan bazı fukahamız, yok olan bir meseleyi var sayamamasından ötürü ev ve arazi kirasına mesafeli durmuştur. Kira akdi konusunda klasik fukahanın görüşü bu manada kanaatimizce yaşadıkları toplumun ve şartların oluşturduğu düşüncelerinin semeresidir. O günün şartlarında kiralanması ya da satımı caiz olmayan her türlü ürün ve hizmetin bugün satım ya da kirası söz konusu olabilmektedir.<sup>18</sup>

Bu tavrıyla imam Şafiî hüküm verirken kaynaklar (Kuran ve sünnet) kadar çevreye (zamanın ve mekanın örfü) bakmanın da gerekli olduğunu hal diliyle ifade etmiştir.<sup>19</sup> Kira akdini mümkün gören ayetleri<sup>20</sup> delil gösterenlere, Şafiî şöyle cevap vermektedir.

Bu hususta peygamberimizin uygulamaları (sünnet) geçmiştir. Peygamberin ashabından hiç kimse böyle bir şey yapmamıştır. Mısır fukahası ve bizim çevremizdeki âlimlerden hiçbiri böyle bir şeye cevaz vermemiştir.<sup>21</sup>

Bu savunu, kanaatimizce hem o dönemde başka muhitler için kira akdinin hem de bütün zamanların ve mekânların ihtiyaçları ölçüsünde ortaya çıkabilecek haramlığı belirtilmemiş bütün akit türlerinin mümkün ve meşru olduğuna delil olarak yorumlanabilir. Çünkü Şâfi'î burada Kuranın açık hükmünden faydalanmak yerine, çevreleendiği şartlardan yola çıkarak hizmet karşılığında ücrete müsaade ve emir veren ayetin muhtemel manalarını kısıtlamaktadır. İmam Şâfi'î gibi bir zat bunu yapabiliyorsa, Mecelle'nin de bahsettiği gibi âdeti muhakkem kılmakta<sup>22</sup> herhangi bir engel yoktur.

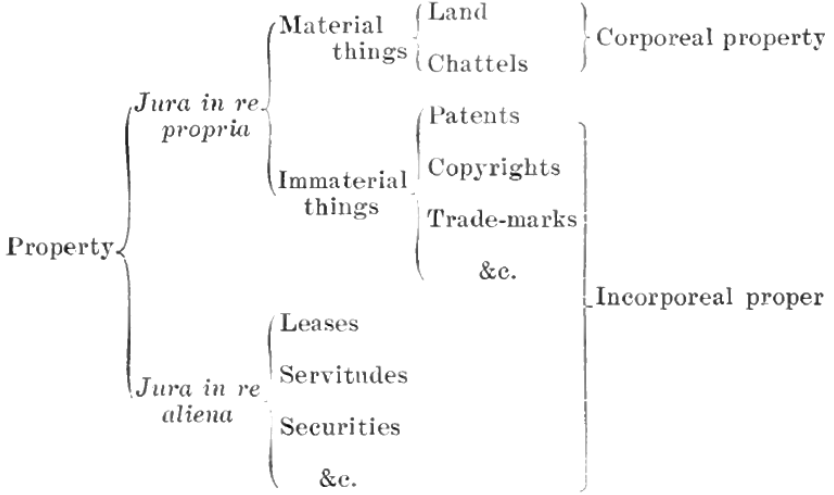
Bu husustaki bizim değerlendirmemiz ise şu şekildedir. Herhangi bir akit ya da hükmün İslamiliğini sorabilmemiz için öncelikle onun zihnen ya da fiilen var olması gerekmektedir. *Eğer şöyle olsaydı bunun dinen hükmü nasıl olurdu* sorusu ile *böyle oldu bunun dinen hükmü nasıl olur* sorusu, bu hususta birleşmektedir. İlki zihnen, diğeri fiilen var olmuştur. Fiilen var olan bir durumu dinen yok saymak; aklen ve fikhen mümkün değildir. İnsanlar kira akdi yapıyorlarsa, bu önceden yoktu deyip onu din dışı ilan etmek, hayatı dinin, dini de hayatın dışına itmektir. Bu da dinin etkinliğini öldürmekten başka bir netice vermeyecektir.

Şâfi'î ve onunla aynı kanaatteki diğeri mezhep âlimlerinin itirazını bu manada kayda değer görebiliriz. Onlar, kirayı bir nevi satım akdi gibi algılamış, bu nedenle satılan şeyin mukadder ve muayyen olmadığı için meçhul bir menfaatin satışına cevaz vermemişlerdir. Çünkü *ne bu hükmü veren âlimlerin ne de onlara bu soruyu soran toplumun böyle bir akde ihtiyacı olmamıştır*.

Menfaati bir mal gibi görme taraftarı olan kişiler ise, bunu zihnen ya da fiilen gerçek var sayarak karar vermişlerdir. Fiilen olmamış bir şeyi zihnen görebilmek de kanaatimizce gerçek fakih olabilme alametidir. Menfaatlerin süreli (kiralama ya da kullanım izni verme) ya da süresiz temlikini (vakıf) caiz görenler, bizzat değilse de o menfaati doğuran malların hiyazet altına alınabilmesinden dolayı meşru görmüştür.<sup>23</sup> Çünkü menfaatler kendi başına değer (kaim) değil, “Evde oturmak, bir aleti kiralamak” gibi ekonomik değeri olan bir metadan türetilen (ikame) değerlerdir. Kişi oturma menfaatini ancak ev ile birlikte sunmaktadır. Ev olmadığı takdirde evde oturma menfaati ortaya çıkmayacak ve satılamayacaktır. Bu nedenle menfaatlerin satımı üzerinde mülhaza ederken helal mallardan üretilen menfaatler olarak düşünülmesinin hukuk düşüncesi açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Aksi takdirde menfaat mal mıdır şeklinde bir tartışma hukuki açıdan hükümsüz, mantık açısından da sonuçsuz kalmaya mecburdur. Çünkü mantıken menfaat, mal değildir.<sup>24</sup> Menfaat mal olsaydı, ona menfaat denilmesi gerekmecekti.

## Mal çeşitleri

Mal kavramının İslam hukuku açısından mahiyetini yukarıda izah etmeye gayret ettik. Mal çeşitlerini açıklarken dini referanslara atıf yapacağımız ön görülebilir. Bu hususlara temas etmeden en eski hukuk sistematiklerinden biri olan Roma hukukunda malların tasnifinin nasıl yapıldığına göz atmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.



Yukarıda gösterilen şema<sup>25</sup> temel olarak kişi üzerinde sabit ve nakledilebilir mal ve haklar ile maddi ve maddi olmayan mallar üzerinden kurgulanmıştır. Dolayısıyla pagan değerlerine dayalı ve insanı değil eşyayı merkeze alan bir tasnif söz konusudur. İslam hukuk sistematğinde ise merkez eşya ya da insan değil, hepsinin yaratıcısı olarak tanınan Allah'ın emirlerini referans alan bir tasnif ön görülmüştür.

İslam hukukunun tasnifinde mal, hukuken değerli<sup>26</sup> olup olmaması açısından *mütekavim ve gayri mütekavim*, taşınabilirliği açısından *menkul-gayrimenkul*, benzerinin olup olmaması açısından da *misli ve keyemî mal* olarak üç ayrı grupta incelenmiştir.<sup>27</sup> Bu çalışmamızda bir de *maddî-gayri maddî, adi-nitelikli, fitrî - gayri fitrî mal* kavramlarını ekliyoruz. İlgili başlıklarda bu kararımızın gerekçelerini sunmaya gayret edeceğiz.

Böyle bir eklemeye neden ihtiyaç duyulduğu ilk bakışta okuyucuların zihninde soru işareti oluşturabilir. Şu şekilde açıklık getirebiliriz. Yeni diyebileceğimiz bu ayrımlar bugünün dünyasının, şirketlerinin, piyasasının, üretim politikasının insanların dünyasına getirdiği kavramlardır. Toplumun din ile ilişkisini düzenlemede toplumca yetkilendirilmiş en yetkin kurum olan<sup>28</sup> fikhin<sup>29</sup> bu durumu

gözden kaçırmaması mümkün değildir. Fıkıh alanında çalışan biri olarak da bizim buna kayıtsız kalmamızın anlamsız olduğunu düşünmekteyiz.

Bu nedenle yakın zamana kadar piyasada dolaşan mal ve ürünleri klasik ayırımla anlamamız mümkün iken, bugün alım-satım, kiraya konu olan patentleri, know-howları, salt bilgi ve görüşleri, pazardan alınamayacak yüzlerce katkı maddesinin üretilip içine katıldığı ambalajlı yiyecekleri, normalinden hiçbir farkı yokmuş gibi görünen fakat genetiği alt üst edilmiş tarım ürünlerini klasik fıkıh kavramları ile temyiz ve teşhis etmemiz mümkün değildir. Yeni olgular yeni kavramlarla fıkıhın içine alınmadığında, fıkıh çalışmalarının arkeolojik bir kazıdan öte anlam taşımayacağı kanaatindeyiz.

### **Klasik Tasnifte Mal Çeşitleri**

Klasik mal tasnifi malın kullanımının dinen meşru olması, taşınabilir olması ve piyasada bulunabilirliği açısından üç temel gruba ayrılmıştır.

#### ***Mütekavvim-Gayri Mütekavvim Mal***

Mütekavvim kelimesi, kıymet verilmiş, kıymet takdir edilmiş manalarına gelir.<sup>30</sup> İslam hukukunda ise hıyazet altına alınabilen ve kendisinden menfaat<sup>31</sup> elde edilmesi caiz olan eşyaya<sup>32</sup> verilen isimdir.

Mütekavvim olarak nitelendirilen bir mal, hukuki açıdan şu iki duruma muhatap olmaktadır. Birincisi, mütekavvim mal itlafı halinde tazmin gerektirir.<sup>33</sup> İkincisi ise bu tür bir malın herhangi bir akde<sup>34</sup> mahal olabilmesidir.<sup>35</sup> İslam hukukunun meriyette olduğu bir toplumda, ticarete haksızlığa uğradığına inanan bir kişi, hakkını arayabilmek için öncelikle bu manada alım-satım teşebbüs ettiği malın mütekavvim olduğunu ispata mecburdur. Aksi takdirde hukuk mercü böyle bir davayı takip edemez. Aynı şekilde bir Müslüman mütekavvim olmayan bir malın itlafı halinde hukuki mercilerden tazminini talep edemez.

Şari'in faydalanmayı haram kıldığı her türlü eşyayı mütekavvim olmayan mala örnek verebiliriz. Nelerin haram olduğu konusunda ise bazı durumlarda ihtilaf vuku bulmuştur. Örneğin, müzik aletlerinin alım satımına Ebu Hanife cevaz verdiği halde diğer üç mezhep bunu caiz görmemiştir.<sup>36</sup>

Mezkûr klasik tanımı günümüze taşımaya kalkıştığımızda ummadığımız bir sorunla baş başa kalacağımız öngörülebilir. Denizdeki balıkların hıyazet şartını taşımadığı için mütekavvim mal olmadığı, bu nedenle "sana şu denizdeki balıkları satıyorum" şeklinde bir akdin gerçekleşmeyeceği düşünülebilir. Peki,

aynı tariften yola çıkarak denizdeki balıkları itlaf eden bir kimsenin tazmin ile mükellef tutulamayacağı da ifade edilebilir mi?

İlk bakışta evet denilmesi gerektiği hissini veren bu soruya bizim cevabımız şu şekilde olacaktır. Öncelikle herhangi bir şeyi satım yetkisi anlamında haiz olmak ile itlafına sebep olunabilecek kudret manasında haiz olmak aynı manaya gelmemektedir. Kişi, kullanabileceği ölçü ve sınırlarda herhangi bir şeyi kontrolü altına alabilir fakat zarar vermek isteyen için böyle bir şart söz konusu değildir. *Bir kibritle bir orman yok edilebilir.*

Bir diğer itirazımız da tazminin tarafları açısından olacaktır. Ormanı yakan kişi bundan dolayı herhangi bir şahsa tazmin ödemez. Çünkü tek kişinin sahip olduğu bir alan bahçe ya da tarla ismiyle; umuma tahsis edilmiş ağaçlıklar ise orman ismiyle anılır. Bu nedenle orman ya da umumun kullanımına açık herhangi bir değerın itlafına sebep olan kişi herhangi bir kişiye değil umuma tazmin ile yükümlü olması gerekir. Umum adına bu işi takip eden kişi bugünün ifadesiyle cumhuriyet savcılarıdır.<sup>37</sup>

### ***Menkul-Gayrimenkul Mal***

N-Q-L (نقل) kökünden türetilen menkul kelimesi, taşınabilen (moveable) manasına gelir.<sup>38</sup> Hukuk ıstılahındaki manası da sözlükten farksızdır.<sup>39</sup> Batı hukukunun da tanıdığı bu ayrımın<sup>40</sup> İslam hukuku açısından faydası malın vakfedilmesi, satımın şekle bağlı olması gibi hükümlerde ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup>

Piyasada rahatça el değiştiren, mübadelesi rahatça yapılan mallar menkul mal olarak isimlendirilir. Bu vasıf zorunlu olarak mezkûr mal cinsinin kolayca elden çıkabileceğini de ihtar eder. Örneğin bir kitap, bir domates menkul maldır. Bunların süreklilik ifade eden bir vakıf akdi için müsait olup olmadığı ciddi bir meseledir. Kitap diğer menkul mallara nispeten daha uzun ömürlü olduğu (günümüz şartlarında da elektronik imkânlarla korunabildiği) için *sabitleşebilir mal* olarak nitelenebilir. Fakat diğer pek çok menkul mal, çürüme, bozulma, kullanım ömrünü tamamlama<sup>42</sup> gibi illetler ile malul olduğundan sürekli kullanıma yönelik bir vakıf akdine uygun olmayabilir.<sup>43</sup>

### ***Misli-Kiyemî Mal***

Sözlükte örnek, benzer, hikâye gibi manalara gelen misl (مثل) kelimesi,<sup>44</sup> hukuk ıstılahında misli mal ifadesi satımının tartı, ölçü gibi araçlarla yapılan eşya için kullanılır. İlk bakışta misl kelimesinin lügat anlamı ile pek bağdaştırılmayan bu anlam ilişkisinin temeli şudur. Kilo ya da uzunluk birimi ile satımı yapılan herhangi bir eşyanın örnek ya da benzeri bulunabilir. Kayısı örneğini düşünelim. Satıcı akde konu olan kayısıların ortalama vasıflarının birbirini tuttuğunu garanti etmektedir. Büyük, küçük; çürük, sağlam olsa da hepsi kayısıdır. Ağırlık

ve büyüklük olarak birbirinin aynısı olmasa da benzeri olduğundan bu tür malları tanımlamak için misli mal ifadesi kullanılmaktadır.<sup>45</sup>

Kıyem ise kıymet kelimesinin çoğulu olup, kıymetler, değerler manasına gelmektedir.<sup>46</sup> Kıyemî mal ifadesi de benzerinin olmadığı dolayısıyla satarken ya da tazmin ederken mutlaka başka bir değerle ödemesinin yapılacağı mallar için kullanılır.<sup>47</sup> Misli - kıyemî mal ayrımı bu manada aynısı temin edilebilen ve edilemeyen mallar olarak da tanımlanabilir.

## Yeni Tasnifte Mal Çeşitlerine Eklenmesi Gerekenler

Bu başlık altında klasik İslam hukuk ıstılahında olmayan fakat olması gerektiğini düşündüğümüz tasnifi üç başlık ile açıklamaya gayret edeceğiz. Bu tasnifi yapmaya iten en önemli etken günümüz iktisat ve üretim politikalarında değişen dünya değerleri ve sistemidir.

### *Maddi -Gayri Maddi Mal*

Pek yakın zamanda ortaya çıkan bu ayrımın kavramsal analizini yapmak durumundayız. İlk bakışta gayri maddi mal ifadesi menfaat kavramının yerine kullanılmış gibi görünmektedir. Fakat gayri maddi mal, somut olmayan ve sahibi dışında menfaatlenilmesi mümkün olmayan mahiyetler için koyulmuş bir addır.

Gayri maddi (*intangible*) mal, ne Roma hukukunda<sup>48</sup> ne de klasik İslam hukuku eserlerinin telif devrinde var olmayan, dolayısıyla klasik İslam hukukunda da klasik kavramlarla ıstılahlaşması mümkün olmayan bir kavramdır.<sup>49</sup>

Gayri maddi mal, sahibine gelir getirici ve üçüncü kişilerin kullanımını engelleyici (inhisar) haklar doğuran tescilli bilgidir.<sup>50</sup> Bu haklar, eser oluşturulduğu anda doğar.<sup>51</sup> Düşünce, bilgi ve fikri; baştan beri ücretsiz<sup>52</sup> yayılması gereken bir değer olarak algılayan İslam toplumu, sanayileşme devrinde bu performansından uzak kaldığı için, bu kavramlar, o dönemde bilgiyi elinden tutan batı toplumunun ürettiği hukuk metinleri ile ıstılahlaşmış, yakın döneme kadar da modern TMK'ya dahi gayri maddi mal kavramı girmemiştir.<sup>53</sup> Batı hukukuna ise sanayi devrimi sonrasında patent, çoğaltma hakkı (copyright) kavramlarıyla terimleşmeye başlamıştır.<sup>54</sup>

Bu hakların uluslararası hukuki bir niteliğe bürünmesi sınai haklar için 1883 yılında imzalanan Paris birliği, fikri haklar için 1886 tarihli Bern sözleşmesi ile başlar.<sup>55</sup>

İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde ise batı hukukundan farklı bir çerçeve çizilmesi gerektiği açıktır. Bir kişinin, başkalarının faydalanacağı her-



hangi bir şey üretmesi, bu hususta emek harcaması İslam hukukunda “değer” atfedilen bir husustur. “Kişinin mülkünden faydalanan haşerat ve mah-lûkatın yediklerinin sahibi için birer sadaka sayılacağı” hükmünü getiren<sup>56</sup> peygamberin adalet ve merhamet damarlarının beslediği İslam medeniyeti mana eksenli büyüme gayreti içinde olmuştur. Bu açıdan bakıldığında İslam hukuku gayri maddi mal anlayışını *fikir* ve *değer* olarak insanlığın başlangıcıyla tanıdığı ifade edilebilir.<sup>57</sup> Bu fikrin biçimsel olarak izah ve ifadesinin batı tarzıyla yapılmamış olmasını doğu ve batı medeniyetinin iki farklı değer sistematığına sahip olması ile yorumlayabiliriz. Nitekim bugün fikir ve sanat eserlerini koruma ile alakalı ilk açık teşebbüsün kaynağı olarak gösterilebilecek İngiltere kralının 1556 yılında kitapçılar loncası ismiyle bir birlik kurması ve basılacak kitapların bu loncaya kayıt edilmesi yönündeki fermanı olduğu bilinmektedir. 1662 yılında *Licensing Act* adını taşıyan kanunun ortaya çıkışındaki asli unsurun telif haklarını koruma değil, yenice peyda olmaya başlayan Protestanlık fikrinin basım yoluyla yayılması olduğu da dikkate şayandır.<sup>58</sup>

İslam değer sistematığının gayri maddi mal kavramını bu manada *Allah'ın değer ve sevap verdiği her şey* şeklinde algıladığı ifade edilebilir. Bu sebeple Allah katında sevap (ecr) getiren bir eylemi bir isim altında tescil etmeyi Müslüman toplumlar sevaba mani bir durum olarak düşünmüş ve hatta kişiler ürettikleri eserlerin altına ismini yazmayı dahi edebe muhalif sayabilmişlerdir. Her şeyden para kazanmak için çabalayan günümüz modern insanının bu tavrı anlamakta zorlanacağı ifade edilebilir. Fakat en azından şu kabul edilmelidir ki, bir şeyin yazılı hale gelmemesi onun var olmadığı şeklinde yorumlanamaz. Özellikle İslam hukukuna mesnet olan, İslam ahlakı ve Kuran eksenli değer anlayışının zaman ve mekânda tecessüm ettiği durumlar referans alındığında, telif hakkı kavramının batıdan çok farklı bir şekilde anlaşıldığını tespit etmek mümkündür.

Mana ekseninde filizlenmiş ve yetişmiş bir aklın ürünü olarak İslam hukukunda gayri maddi mal terimini anlamlandırmak kanaatimizce daha mümkündür. Fakat bu anlamın batınınkı<sup>59</sup> ile aynı amaca hizmet edip edemeyeceği ayrıca tartışılması gerekli bir husustur.

### ***Adi-Nitelikli Mal***

Bu ayrım da yine diğerleri gibi literatüre girmesini teklif ettiğimiz kavramlardan olması hasebiyle öncelikle ne anlama geldiğini açıklamamız gerekmektedir.

Adi mal ifadesi zihne ilk çağrıştığı gibi kusurlu, işe yaramaz anlamında değil; sıradan, alışılmış, adette yeri olan manasında kullanıldığını belirtelim. Bu-

radaki anlamıyla adi mal, herkesin gördüğü, bildiği, aşına olduğı, ne işe yaradığı, nasıl kullanılacağı ilgilileri tarafından bilinen mallara verilen isimdir.

Nitelikli mal grubuna ise herkesçe bilinmeyen, kullanılması, bulunması bazen zor, bazen sadece devletlerin erişebileceği mallar girmektedir. Uranyumu bu manada örnek verebiliriz. Kimsenin evinde böyle bir madde bulunmaz. Kimse evine böyle bir madde almaz, alamaz. Buna sahip olan devletler dahi sınırlıdır.

Bir başka örnek olarak işlemcileri<sup>60</sup> değerlendirebiliriz. Bu malları herhangi bir sokak atölyesi yapamaz. Ben işlemci yapmak istiyorum diyen bir kişi de yapamaz. Bir devlet dahi işlemci yapmak istediğinde bunu kolay kolay gerçekleştiremez. İşte bu tür malların *nitelikli mal* olarak ifade edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nitelikli mallar haiz olduğu diğer vasıflara göre başka vasıflar da alabilir. Bazı işletim sistemlerini ve kimi yazılımları nitelikli gayri maddi mal olarak isimlendirebiliriz.

Bir ya da birkaç kişinin kolayca yapamayacağı bir mal, ürün, hizmet nitelikli olmaya hak kazanabilir. Burada ölçüt, onu imal eden kişinin sayısı değil, yapılan eylemin vasfıdır. Sınırlı sayıda kişinin ya da firmanın *özgün bir bilgiye* dayanarak üretebildiği mal, ürün, hizmet niteliklidir. Bir şeyi nitelikli yapan onun fiyatı değil, herkes tarafından üretilebilir olup olmadığıdır. Üretim lisansı tek bir firmanın elinde olan bir ürün de bu gruba dâhil edilebilir.

### ***Fitrî ve Gayri Fitrî Mal***

Hukuk literatürüne girmesi yönündeki teklifimizin bir diğeri de fitrî ve gayri fitrî mal ayrımıdır. Fitrî kavramı “fitrat” kavramından türetilmiş ve asıl sahibinin ya da yaratıcısının oluşturduğu hal üzere kalmış şey demektir. Böyle bir ayrım teklifimizin ardında yatan sebep yine diğerleriyle aynıdır.

Esasen 19. yüzyıla kadar dünyada çok fazla bir değişim yaşamazken, sonrasında fikri, ilmi, teknolojik, tıbbi alanda yaşanan baş döndürücü ilerleme, I. ve II. Dünya savaşlarıyla yepyeni bir karaktere bürünmüştür. Sanayi ve bilim yoluyla tarım alanında yenilikler yine ardı ardına gelmiştir. İnsanoglunun ilim ve fende ilerleyişinin en bariz hissedildiği alanlardan birisi de tarım olmuştur. Makineleşme ile gelen zahmetsiz üretim, tohum ve toprağın fitratına müdahale edilerek daha fazla ürün alma gayreti, tarım anlayışını bambaşka bir mahiyete bürümüştür. GDO<sup>61</sup> adı verilen tarım tekniği artık tarım alanlarında hükümlan olmuştur. Geliştirilen yeni teknikler tohumların ve toprakların genetik yapısıyla oynamış; çürümeye ve hastalıklara dayanıklı, daha hızlı büyüyen, daha verimli, bazen ekildiği toprağı kısırlaştıran, belli bir ürünü ekmeye zorlayan tohumlar üretilmeye başlanmıştır.

İlk bakışta olumlu ve sevinçli tepkiler uyandırmaması gerekiyormuş gibi görülen bu durum aslında tam tersi bir etki yaratmış, önce tohumların sonra da o tohumlardan büyüyen insanların fitratını bozmuştur.<sup>62</sup> Gayri fitrî kavramı, orijinalitesi bozulmuş, insanlar tarafından fitratıyla oynanmış ürünleri ifadelen-dirmek için kullanılmıştır. Bugün bizim en temel gıdalarımız olan buğday, mısır, şeker pancarı, pamuk gibi ürünlerde bizim bildiğimiz, bilmediğimiz genetik oynamalar yapılmaktadır.<sup>63</sup>

Bu manada özetlersek, fitrî mal menşei ve kökeni korunmuş fitratı bozulmamış mal ve ürünleri, Gayri fitrî ifadesi de menşei ve kaynağındaki hali bozulmuş ürünleri ifade etmektedir.

Bu tarifimizden sadece topraktan yetişen mal ve ürünleri kastettiğimiz anlaşılmalıdır. Bir yazılım da yetkisiz bir kişi tarafından bünyesine müdahale edildiğinde artık onun içinde gayri fitrî ifadesini kullanabileceğimizi düşünmekteyiz. Dolayısıyla mal için fitrat, onu üretenin onu ne için yaptığı; doğal ürünler için fitrat, onu yaratanın iradesini yansıtan orijinal halidir. İnsanın ürettiği mallar, ürünler gibi, Allah'ın bahşettiği ürünleri ve canlıları da içine almaktadır.

Bu ayrımın fıkıh açısından pratik faydası günümüzde ülkemizde ve dünyada ortaya yeni yeni çıkan ve sistemleşmeye çalışan ve ürünlerin helal sertifikasyonunu yapan kurumlar için önemli bir referans noktası oluşturmasında ortaya çıkabilir.

## Sonuç

İslam hukukunda alım satıma konu olabilecek malların hangi vasıflarından dolayı bu hakkı haiz olduğu ve ne tür tasniflere tabi tutulduğu konusunda klasik fıkıh kitapları görüş birliği içerisinde oldukları denilebilir. Kuşkusuz bu tasnif belli bir dönemin üretim ve tüketim anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Üretim toprakta yahut bir tezgâhta gerçekleştirilen tamamen el emeğine dayalı bir faaliyetti. Bugün ise sanayi devrimiyle birlikte fabrikalar, bilişim devrimiyle robotlar işin içine girmiş; metrenin milyarda biri ölçülerle yapay maddeler oluşturulmaya başlanmıştır.

Yüz sene önceki düşünüş ve inanışların demode olduğu, on sene önceki telefonların çöpe bile layık görülmediği bir dünyada, bin sene önceki bir hukukla yol alınamayacağı hakikattir. İslam hukuku düşüncesinin de bu manada bu değişimin farkında olması gerektiği açıktır. Bunun için gayri maddî mal, nitelikli mal ve gayri fitrî mal kavramlarının anlaşılması ve tartışılması gerektiğini düşünüyoruz.

## Kaynakça

- Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010.
- Cevzici, Ahmet, "Basit Maddesi", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.
- Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, Ankara, 2009, s. 133.
- Fahrettin er Razi, Tefsir-i Kebir, (Çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 23.
- Güney, Ahmet Faruk, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, sayı. Ekim 2011.
- Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Gelenegi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2008.
- İbnManzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, trs. c. 3.
- İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1995.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007.
- İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, 1998.
- İbn Sina, *İlahiyat'ı Şifa Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.
- ....., *Kitabu'n Necat*, Beyrut, 1982.
- ....., *el İyarat ve't Tenbihat*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, 2001.
- ....., *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.
- ....., *Kitabu'ş-şifa Oluş ve Bozuluş* (Çev. Muammer İskenderoğlu), İstanbul, 2008.
- ....., "Er Risaletü'l Arşıyye fı Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve" Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2007.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002.
- Macit, Muhittin, *İbnSinada Metafizik ve Meşşai Gelenek*, İstanbul, 2012.
- Maraş, İbrahim, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı" Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, c. 10, sayı 30.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafizik Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2010

## Notlar

- 1 Medyen halkına Şuayb peygamberin gönderilmesinin nedeni ticarete yaptıkları haksızlıklar ve insanların haklarını yemeleriydi. Konu ile alakalı bkz. Araf 7/85; Hud 11/84
- 2 Mutaffifin 83/1-3
- 3 Kudret Emiroğlu, Bülent Danışoğlu, Binnur Berberoğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 540
- 4 Bitimi ve tüketimi olan her şeye mal gözüyle bakılabileceğinin ifadesi olarak tabiatı mal olarak tanımlayan şu makale incelenebilir. Birgül Alıcı, Habib Yıldız, *Küresel Kamusal Bir Mal Olan Çevrenin Korunmasında Karbon Vergisi ve Etkinliği*, Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi, Cilt 4, No 1, 2012, s. 55
- 5 Komisyon, *Türk Hukuk Lügati*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1998, s. 216

- 6 Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s.273
- 7 “ما ملكته من كل شيء”. Muhammed Revvas Kal'aci Hamid Sadık Kanibi, *Mu'jam Luġhat Al-Fuqahâ (Dictionary Of Islamic Legal Terminology) Arabic - English - French*. Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 2006, s. 366; Henry Campbell Black, *Black's Law Dictionary*, St. Paul, MINN. West publishing co. 1968, s. 1458
- 8 Rahmi Yaran, *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*, TDV yayınları, Ankara, 2011, s. 60.
- 9 Ebu'l-Huseyn Ahmed ibn Faris b. Zekeriyâ (ö.395) *Mu'cemü Mekâyisü'l-Luġâ*, Dar-u İhya-i Türes'il-Arabî, Beyrut, 2008, s. 1004
- 10 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b.Amr Halil b. Ahmed el- Ferâhidî, (175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, , Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003
- 11 Şafîî, *el-Umm*, Daru's-Şa'b, Kahire, 1388/1968, III/250



- 12 Bunu ispat için o zamana gitmeye dahi gerek yoktur. Bugün Afrika'nın kimi bölgelerinde bu türden evler halen kullanımdadır. Yandaki görsel Kenya'da 2015 yılında bir kurban organizasyonu esnasında yazar tarafından çekilmiş ve Kanıt dergisi Kenya özel sayısında yayımlanmıştır. Böyle bir evi yapmak bir kişinin bir ya da iki gününü alır. Bu süre zarfında da bir kişi Allah rızası için bir Müslümanın evinde misafir kalabilir. Bkz. Ahmet Bayraktar, *Kanıt Kenya Özel Sayısı*, Ankara: T yayıncılık, 2016, s. 20.
- 13 Bu saydığımız haller Anadolu'da bugün dahi rastlayabileceğimiz insani tavrılardır. Şehirler sosyal hapishanelere dönüştürülmeden önce de mahalle ve bina komşulukları sürdürülüyordu. Sanayi devrimi ve ardından gelen elektronik devrim, insanları kendi dünyalarına hapsedtikten sonra para piyasası bu kadar fazla enstrümana sahip olmaya başlamıştır. Bugün kredi dediğimiz faiz batağına kendini Müslüman olarak tanımlayan, haram yememe hassasiyeti gösterenlerin bulaşma nedenlerini soruşturduğumuzda alacağımız ilk cevap şudur. Parayı kimden alalım? İnsanların ihtiyaç ölçekleri (*scala*) büyüdükçe daha fazla kazanmaya ve tüketmeye odaklandırıldılar ve herkesin kendi evi ve arabası olması en büyük farz olarak kabul edilmeye başlandı. Çünkü insanlar, karşı komşusundan haberi olmayan birer yalnızlar topluluğuna dönüştürüldü. Mutlu olmak için daha fazlasına sahip olma isteği duyan insanlar, huzur için sabretme değerini çiğnediler ve kendi hazzı için herkese rest çekebilir bir psikolojiye sürüklendiler. Ev sahiplerinin kiracılarına karşı merhametsizliği, görgüsüzlüğü, zaman zaman zulme varan uygulamaları toplumda kiracılığı ayıp ve ezik bir konuma düşürdü. Bazı kiracıların da ev sahiplerinin iyi niyetini suiistimal etmesi, kiracılar karşı ezilmemek için daha fazla maddi külfet getirme gibi bir tedbiri mülk sahipleri açısından zorunlu hale getirdi. Bugünkü durumda “kiraya verip paramı havaya saçacağıma, kredi çekerim on sene sonra evim olur” mantığı kabul görmüş ve insanlar 240 aya kadar vadeli borca girmeyi göze alabilmişlerdir. Bkz. Aşağıdaki internet ilanı.



Yazdırma Seçenekleri:  Renkli Yazdır  Siyah Beyaz Yazdır  Resimlerle Gözle  Yazdır

<http://www.memurlar.net/haber/14919/>  
Yazdırılma Tarihi : 28 Şubat 2016 Pazar 01:18

**Vakıfbank, 20 yıl (240 ay) vadeli konut kredisi başlattı.**

<sup>14</sup> Şafîî, *el-Umm*, III/250

<sup>15</sup> Ebu Hanife bir evin hangi yarısı olduğu bilinmeksizin yarısının kiralanmasını, kiralanana şeyin bilinmemesi nedeniyle caiz görmeyen, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf cevazına hükmeder. Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2012, IV/11; Burhaneddin ebi'l-Hasen Ali b. Ebi bekr el-Fergani el-Merginani, *el-Hidaye Şerbu Bidayetu'l-Mübtedi*, Daru'l-Ekram b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ty, II/227

<sup>16</sup> Burhaneddin ebi'l-Hasen Ali b. Ebi bekr el-Fergani el-Merginani, *el-Hidaye Şerbu Bidayetu'l-Mübtedi*, Daru'l-Ekram b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ty, II/227. Hanefî temsilinde onlar gibi düşünen bütün fukahanın “menfaatin malum olmadığı için satıma konu olamayacağı fakat insanların ihtiyaçlarından dolayı bu akdin cevazına hükmedildiği ifadesi sonuç olarak doğru olsa bile usul açısından tartışılabilir bir illete dayanmaktadır. İnsanların çoğunun neye ihtiyaç duyduğunu kararını insanın kendisi karar verecek olsaydı bu durumda küfür ve şirk toplumlarına gönderilen bütün peygamberlerin iddiaları baştan boşa çıkması lazımdı. Çünkü o toplumlarda Allah'ın dinine – o insanların çoğuna sorulacak olsaydı – ihtiyacımız yok cevabı alınacaktı. Nuh peygamberin bütün risaleti boyunca kendisine iman edenlerin azlığını düşünecek olursak durumun vehameti daha net anlaşılabilir. “İnsanların bir şeye ihtiyacı olması onun meşruluğuna bir kaynak olarak tek başına yeterli değildir.”

Kıra akdinin kendisine kıyas edilerek reddedildiği satım akdine kısaca bir bakalım. Burada satım akdinin caiz görülüşünün nedeni, akit mahalli olan ürünlerin malum olmasıdır. Peki öyle midir? Bugünün bilimi açısından baktığımızda hayır. Yine bugünün bilimi seviyesinde baktığımızda bir hakikatle daha yüz yüze geliriz. Maddenin şeklini ve hacmini belirleyen bir unsur da insandır. [Caner Taslaman, *Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 31 S. 2, 2006, s. 165] Bilim açısından durum böyleyken, dini açıdan bakıldığında da farklı bir durumla karşılaşmamız mümkün değildir. Yerleşik tabirle “Bir saniye sonrasında ne bizim ne de sahip olduklarımızın devamına kefil olma imkanımız yoktur”. Bununla beraber hem peygamberimizden nakledilen hadisler hem de toplumda yerleşik durum hepimizin ve her şeyin devamlılığı kabul edilerek muamelelerin yapılmasıdır. Burada da kanaatimizce geçerli olan ilke “ tarafların rızası” ve yaşamın devamlılığına dayalı “örP”tür.

Maddenin ve bizim öz itibarıyla maddur ve malum olmadığı açığa çıkmıştır. Bu durumda herhangi bir satış işlemini kıyasen geçerli kılacak vasıf ya da illet ne olacaktır sorusuna bizim teklifimiz “toplumun kanaati” olacaktır.

Örf ve maruf, Kuran kaynaklı bir delildir. [Bakara 2/231-235, 241; Âl-i İmrân 3/114; Nisâ 4/114] Fıkıh ilminde de sıkça başvurulmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir maddenin toplumca malum ve maddur olduğu, üzerinde anlaşılmalı bir husus ise orada satım akdini gerçekleştirmenin bir mahsuru yoktur. Aynı illete dayanarak bir toplum bir şeyden menfaati kendi arasında makul ve maruf bir şekilde gerçekleştiriyorsa bunun meşru olmasının önünde herhangi bir engel koyulmaması gerektiğini düşünüyoruz.

<sup>17</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd El-Kurtubi, (ö. 520), *El-Beyan ve't-Tabsil*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1988, VIII/498

<sup>18</sup> Hali hazırda günümüzde böcek satışına örnek olarak şu ekran görüntüsü incelenebilir.

Kategoriler	Madagaskar Hamam Böceği - Damızlık - büyük boy
Çekirgeler	
Unkurdu - Tenebrio Molitor	
Morio Kurdu / Zophobas Morio	
Hamam Böceği - Shelf. Tartara	
Madagaskar Hamam Böceği	
Kuru Yem Çeşitleri + Jel	
Virüssafe	
Cep sobası - Soğuğa karşı önlem	
	 <p>Büyük Resim</p> <p>Fiyat : 11,00 TL Ürün Kodu : HAM-02</p> <p>1 <input type="button" value="Sepete Ekle"/></p> <p><input type="button" value="Arkadaşına Gönder"/> <input type="button" value="Yazdır"/></p> <p><input type="button" value="Açıklaması"/> <input type="button" value="Resimleri"/> <input type="button" value="Diğer ürünler"/></p>

Ticari bir faaliyet olarak antalyacekirge.net adresinde e-ticaret ile satış yapan bu kişi hamam böceği, çekirge, un kurdu gibi çoğu insanın görmekten tiksineceği şeyleri satmaktadır. Klasik

fıkıh açısından bakıldığında tayyip ve helal olmayan bu canlıları satmanın yasaklanması gerektiği [Ebu İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn müflih (ö. 774), *El-Mübdü Şerhu'l-Mukeni*, Darul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, IV/10] düşünülebilirdi. Fakat bu canlılar, kendileriyle beslenen böcekler için haram kılınmadığı için hayvan beslemek için böcek üretim ve satımının normal (maruf) ve meşru görülmesi kanaatindeyiz. Fakat bu tür canlıların insanlara sunulması için satım ve üretimini insanların örfen kabul ettiği güneydoğu asya toplumları için bile olsa makul ve meşru görülemeyeceğini düşünüyoruz. Çünkü ilahi hüküm ve emirler düşünüen insanlar için getirilmiş, hayvanlar zaten kendi fitratlarının gerektirdiği şekilde davranmaktadırlar.

- 19 Samire Hasanova, *Örf ve Adetin İslam Hukuk Düşüncesinde yeri ve Hükümlerin Değişmesi Kavramındaki Tartışmalarda Rolü*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S.14, 2009, s. 207-211

Bu husustaki mecele kaideleri çok açıktır.

Madde 36- adet muhakkemdir

Madde 37- nasın istimali bir hüccettir ki onunla amel vacip olur (insanların yapageldikleri şey, kendisiyle amel edilebilecek bir delildir)

Madde 40- adetin delaleti ile manayı hakiki terk olunur

- 20 Talak 65/6 (فَإِنْ أَضَعْنَ لَكُمْ فَاتَوْهُنَّ أَجُوزُهُنَّ)

Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın.

- 21 Şâfiî, III/250 Fakat burada hemen belirtmeliyiz ki imam Şâfiî'nin itirazı burada ev ve toprak kiralınmasıdır. Herhangi bir yerden başka bir yere ulaşım için hayvan kiralamaya izin vermiş, kira müddetince hayvana bir zarar geldiği takdirde bunun sahibine ödenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu da kanaatimizce Şâfiî mezhebinin bu düşüncesinin mutlak bir delil olarak kabul edilemeyeceği yönündedir. Sebebi her ne olursa olsun bir şeyin kiralınması mümkünse bu kiralınması mümkün olan her şey için mümkün olmalıdır. Peygamberimiz ve ashabından bu konuda herhangi bir haberin iletilmemesi o eylemin yokluğuna değil, onlara haberin ulaşmadığına delil olur.

- 22 Mecelle md-36

- 23 Hacı Mehmet Günay, "*Vakıf*", DİA, XLII/477

- 24 Klasik mantığın ilk kurallarından olan özdeşlik ilkesi gereği menfaat-mal olamaz. (A=A ) Bkz.Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİHFY, Ankara, 1986, s.3.

- 25 Sir John Salmond, *Jurisprudence*, Sweet&Maxwell Limited, The Bastern Press, England, 1930, s. 445

- 26 Burada değer kavramını felsefi mülahazalarına dalmadan biraz açmamız gerekecektir. Değer, üst bir kategori olduğu için tanımı yapılması zordur bu nedenle değer ne olduğundan çok, değerlerden örnek vermek suretiyle anlaşılabilir bir yol izleyeceğiz. Uzaklık ölçüleri birer değerdir. 1 metre dediğimizde sadece bir ölçü biriminden bahsetmeyiz. Bunun somutlaşması için sabit bir nokta tayin edildiği ifade edilir. Sonrasında o nokta referans alınarak 1metre uzaklaşıldığında ulaşılacak bütün noktalar ile sabit nokta arasındaki mesafeden bahsedilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde batı hukukuna kaynaklık eden roma tasnifinde merkeze mal alınmıştır. İslam hukukunda ise Allah'ın ilkeleri temel alındığından öncelikle Allah'ın kıymet verdiği ve vermediği (mütekavvim-gayri mütekavvim) gibi tamamen İslam hukukuna has bir tasnif yapılabilmektedir. Klasik tasnifte yer almadığı halde bu çalışmada eklediğimiz diğer ayrımlar da bu düşünceden yola çıkılarak tasnife tabi tutulmuştur.

- 27 Hasan Hacak, "*Mal*" DİA/XXVII/464. Yazar madde içeriğinde tüketilen- kullanılan, bölünebilen-bölünemeyen, mubah, özel gibi sınıflandırmaları da zikretmiştir, fakat klasik ayrımı konumuz açısından kâfi görmektedir.

- 28 Böyle bir hükme nereden varılacağı sorulduğunda cevabımız günümüz İslam dünyasının mezheplerle bölünüp, birbirini öldürmeye varan radeye gelmesini delil olarak sunabiliriz. Bir kişinin ya da bir grubun üyelerinin katline *fetva* veren kişi, *fikih* toplum nezdindeki saygınlığından ve otoritesinden faydalanmaktadır.

Bugünün baskın din anlayışında mezhepler, dinlerden öncelikli hale gelmiştir ve bu durum yüzyıllardan beri böyledir. İnsanlar birbirlerini Müslüman olduklarından dolayı kabullenmek yerine, mezhepleri farklı olduğu için tekfir edebilmekle sapıklığına düşebilmişlerdir ve hali hazırda [2015] bir sünni-şii savaşı Irak'ta patlak vermiş, bugün [2015] de Ortadoğu birbirinin kâfir olduğunu düşünen mezhep mensuplarının kukla savaşlarına tanık olmaktadır.

Akaid mezhepleri Kuran'ın, fıkıh mezhepleri de peygamberimizin hükümlerini perdelemiştir desek, biraz abartmış olabiliriz fakat tamamen yanlış bir hüküm olduğu ifade edilemez. Bugün DİYYK, dün mecelle, Hanefi mezhebi ağırlıklı hüküm koymaktadır.

<sup>29</sup> Fıkıhın bir ilim dalı olmaktan çıkıp, neredeyse kurucularının peygamberin üzerine çıkarılacak bir kıvama taşındığı müşahede edilebilir. Bunu fıkıh ilmi kendisi değil, onu gereğinden fazla yücelten toplumlardır, bu hale getirmiştir. [Ali Bardakoğlu, *Fıkıh Çözüm mü Üretir Sorun mu?*, Eskiyeeni, İslam ve Felsefe II, Güz 2014, s. 150]

<sup>30</sup> Kalaci, s. 383.

<sup>31</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdud Mevsili, *el-İhtiyar li Talîl'l-Mubtar*, thk. Muhammed Vehbi Süleyman – Ali Abdulhamid Ebu'l-l-Hayr, Daru'l-Hayr, Beyrut - Dimesk 1419/1998, II/247; Ömer Nasuhi BİLMEN, "*Hukukî İslamiyye ve İstılabatı Fıkıhiyye*" KAMUSU, Bilmen yayınevi, İstanbul, ty, VI/10

<sup>32</sup> Burada eşya kavramını alınıp satılan kullanılan belirli madde için değil, şey kavramını hak eden, dilde şey olarak nitelenebilen, alım satıma konu olabilecek her türlü şey manasında kullanıldığımızı belirtelim.

<sup>33</sup> Yaran, s. 66

<sup>34</sup> Muavaza (معاوضة) عوض kökünden mufaale kalıbıyla oluşturulmuştur. Karşılıklılık- işteşlik manası veren bu kalıpla, tarafların bir şeyler koyduğu akitler için kullanılmıştır. Kaynaklar genelde muavaza yerine, ivaz kavramını referans almış, açıklama ve bilgiler bu kavram üzerinden verilmiştir. Bilal Aybakan, "*İvaz*", DİA, XXIII/488.

<sup>35</sup> Yaran, s. 67

<sup>36</sup> Muhammed Evla b. el-Münzir b. İbrâhim el-Ensârî, *İryadü'l-Müstersid Fî Tebzîbi Mezahibi Einmeti'l-Hedyi Fî'l-Fıkıh Ve Edilletubu*, Daru Ubeykan, Riyad, 1419/1998, II/239. Bu hususta bizim mütalaamız şudur. Üç mezhebin müzik aletlerinin satışını haram görmesinin nedeni ayetin tefsirine dair İbn Mesud'un yorumudur. [A.g.e, s. 239] Burada İbn Mesud bir hakikati söylemiş olabilir fakat fakihler bu hakikati günlerine ve gündemlerine taşırken kanaatimizce yanlışlardır. Şöyle ki o günün şartlarında müzik sadece müzik değil, zina, içki, kumar ve her türlü rezaletin bileşkesi (combination) haline gelen o günün pavyonlarının bir aracıydı. Aynı müzik bugün emine ellerde, farklı insanların İslamla buluşmasının, onunla huzur bulmasının aracı olarak kullanılmaktadır. Aynı müzik kötü niyetli kişilerin elinde satanizm, zina, kapitalizm gibi her türlü şeytani unsurların yayılımı için bilinçli olarak profesyonelce de kullanılmaktadır.

Her şeyin ötesinde genç nesil müzik icra eden şahıslara itibar etmekte onları örnek alabilmektedir. Zikri geçen fıkıhçılar bugünkü durumu görmeleri mümkün olmadığından onların görüşlerini bugüne taşımak, ölmüş bir insanın cesedini cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturtmaktan farklıdır. Bugün geçerli olması gereken kanaatimizce tam tersidir. Müziğin İslam ve ahlak sınırları içerisinde eğitim ve öğretiminin yapılması, genç neslin bir müzik tüketicisi değil, güzel ve özel besteler yapan birer üretici haline gelmeleri için onların aile ve toplum tarafından desteklenmeleridir. Müslüman bir şarkıcı sahnede ahlak ve edebiyetle, sesiyle ve sanatıyla gerçek manada kitlelere İslamı taşıyabilir. (Uğur Işlak, Ömer Karaoğlu, Mustafa Ceceli gibi müzisyenler bunun canlı örnekleridir). Bu açıdan lehvul hadis ifadesi müziğe irca edilmemeli, Allah'ın sözüne alternatif olarak geliştirilmeye, kendisi üzerinden toplumun yöneltilmeye, kitle algısının yönlendirilmeye çalışıldığı her türlü sözel ve kültürel faaliyete teşmil edilmelidir.

<sup>37</sup> Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 37

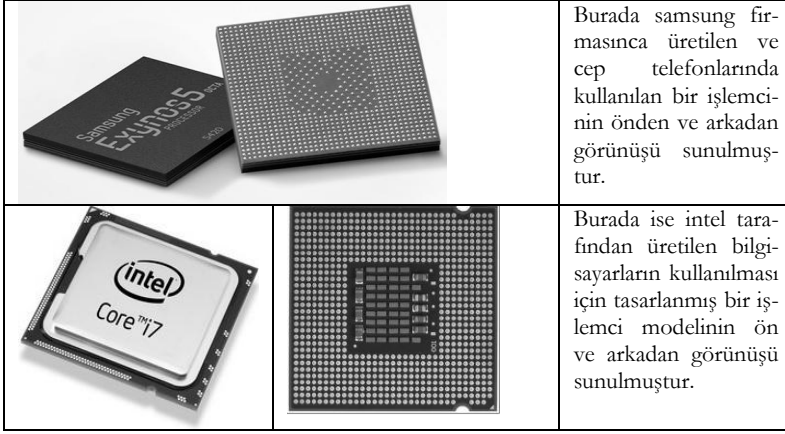
<sup>38</sup> İbn Fâris, s. 1004

<sup>39</sup> Kalaci, s. 435



- 40 Movable (taşınabilir, menkul) and immovable (taşınmaz, gayri menkul) property şeklinde bir ayrım söz konusudur. Salmond, s. 448
- 41 Fahri Demir, s 83
- 42 Elektronik aletleri bu grupta değerlendirebiliriz. Bir telefon ortalama 3 sene içinde standart kullanıcı deneyimini vermektan geri kalmakta; donma, yavaşlama vb. arızalarla kullanıcıya yeterli randıman veremez hale gelebilmektedir.
- 43 Bir malın vakfedilebilmesi için ortalama dayanım ömrünün ne kadar olması gerektiği tartışılabilir bir mevzudur. Bu hususta meri kanunda geçerli 49 seneliğine kiralama ölçüt olarak alınabilir. Farklı vakıf müesseselerinde vakfın amacının gerçekleşeceği birim müddet esas alınabilir. Örneğin üniversite öğrencisinin ilmi gelişimi için kurulmuş bir vakıfta bir öğrencinin mezun olana kadar geçen müddet, beş sene, ölçü koyulabilir.
- 44 Kalaci, s. 374; İbn Faris, s. 938, İbrahim Mustafa vd. , *Mucemu'l-Vesit*, Çağrı Yayınları-Daru'd-Dave, İstanbul, 1996, s. 854
- 45 Fahri Demir, s. 45.
- 46 Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed b.Amr Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, (175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, III/445;
- 47 Hasan Hacak, “Mal”, DİA, XXVII/465
- 48 Roma hukukunda mal sadece ve sadece maddi bir “şey”e verilebilen bir isimdi. P. Koschaker, *Roma Hususi Hukuku*, çev. Kudret Ayiter, Güney Matbaacılık, Ankara, 1950, s.91
- 49 Makalenin hakemlenmesi aşamasında bu manada yanlış anlamadan kaynaklı eleştirilere de cevap vermemiz gerekmektedir. Menfaat kavramı, gayri maddi mal kavramını karşılamamaktadır. Menfaat bir maldan elde edilirken, gayri maddi malın bizzat kendisi değere dönüşür. Patentleri bu manada gayri maddi mal olarak niteleyebiliriz. Çünkü bir patent sahibinden başka kimseye getirisi olmayan bir maldır. Patentin mal hüviyeti kazanması ise sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişte hızlanmıştır.
- 50 Patent, lisans gibi kavramların kurumsallaşması bu dönemde oluşmuştur. Sınai ve fikri haklar şeklinde nitelenen bu hakların hukuki bir niteliğe bürünmesi sınai haklar için 1883 yılında imzalanan paris birliği, fikri haklar için 1886 tarihli Bern sözleşmesi ile başlar. İlhan Öztürk, *Fikri ve Sanat Eserleri Üzerindeki Haklar*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, Ankara, 1971, s. 3-4
- 51 Öztürk, s. 3
- 52 Ücretsiz ifadesi bazen yanlış anlaşılmalara medar olabilmektedir. Onun için bu vesileyle kısa bir açıklama yapma lüzumu hissediyoruz. Bir şeyin ücretsiz olması, insanlar tarafından karşılık beklenmeyerek yerine getirilmesi demektir. Karşılığı olmayan şekilde anlaşılmamalıdır. Yeryüzünde yapılan her şeyin öte dünyada şu ya da bu şekilde bir karşılığı olmak durumundadır. Bu dünyada insanlardan ücret istememek bir nevi ben karşılığını Allah’tan ecir olarak alacağım demektir. Bu tavır peygamberlerin örneklığı olarak bize kutsal kitabımızda pek çok yerde sunulmuştur. Bkz. (Bakara 2/112; Nisa 4/67; Hud 11/51... 75 yerde bu kavram zikredilmektedir.)
- 53 Öztürk, s. 2.
- 54 Veena Madhav Tonapi, *Textbook on Jurisprudence*, Universal Law publishing co. pvt. ltd, New Delhi, 2010, s. 210
- 55 Öztürk, s. 3-4
- 56 Buhari, Edeb, 27
- 57 Mecelle madde 125: - Mülk insanın malik olduğu şeydir gerek a’yan olsun ve gerek menafî’ olsun. Kişinin ürettiği ister mal, ister hizmet, ister bir fayda olsun onundur.
- 58 Ermst Eduard HIRSCH (HIRŞ), *Fikri ve Sınai Haklar*, Ar basımevi, Ankara, 1948 s. 25
- 59 Şu ifade dikkat çekicidir. “Almanya, İsviçre ve yakın dönem Türkiye hukukunda mülkiyet maddi şeylere hasredilmiştir.” Hırş, *Eser Sahipliği Fikri ve Sınai Hakların Mahiyeti Hakkında Yeni Bir Görüş*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi:Cilt: 1 Sayı: 3, 1944, s. 335

- <sup>60</sup> Bilgisayar ya da işlevlerini görebilen akıllı telefonların ana işlemci birimlerine işlemci demektediriz.



- <sup>61</sup> Genetiği Değiştirilmiş Organizma ifadesinin kısaltılmışı Venhar Çelik, Dilek Turgut-Balık *Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar (GDO)*, Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi cilt. 23 sayı. 1-2, s. 13
- <sup>62</sup> Daha fazla gelir uğruna genetiğiyle sebze tohumlarının üreme yeteneği kısırlaştırılmış, çiftçiler ertesi sene yeniden tohum almak zorunda bırakılmıştır. Bu ürünler ile beslenen toplumlarda ise kısırlık daha sık rastlanan bir hastalık olmuştur.
- <sup>63</sup> Tecer Atsan, Tuğba Erem Kaya, Genetiği Değiştirilmiş Organizmaların (GDO) Tarım ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri, Uludağ Üniversitesi. Ziraat Fakültesi Dergisi, 2008, Cilt 22, Sayı 2, s. 1

## التخطيط التربوي: ماهيته، مبادئه، ومعايره الأساسية

الدكتور كمال فرحوي\*

**الملخص** نحاول من خلال هذا المقال الوقوف عند ماهية التخطيط التربوي؛ بوصفه أداة فعّالة لتحقيق أهداف محدّدة. وباعتباره مجموعة من العمليات الإجرائية تتمّ وفق مراحل وفترات زمنية مقدّرة. ويرى بعض الدارسين بأنّه السياسة التربوية التي ينبغي أن تراعي المؤثرات والمعايير التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. كما أنّه وسيلة لإحداث التغيّر في المجتمع من أجل توجيه التطوّر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بوسائل واعية. كما يتناول المقال أهميّة التخطيط وهي متعدّدة، ومبادئه المتمثّلة في: الواقعية، والمرونة، والاستمرارية، والشمولية والتكامل، والتنسيق، والمستقبلية. وكذا أنواعه من حيث الأهداف، ومن حيث الأبعاد، ومن حيث مصدر القرار. وأخيراً يتناول مختلف معايير التخطيط التربوي، والمتمثّلة في المعايير الحضارية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والعالمية. وقد خلص المقال في النهاية إلى أنّه إذا كان للتخطيط أهميّة كبرى فلا بدّ من توافر مجموعة من الشروط في أيّ خطة تربوية وتبقى هناك تساؤلات مطروحة يمكن الإجابة عنها في دراسات لاحقة.

**الكلمات المفتاحية:** التخطيط \_ التخطيط التربوي \_ أنواع التخطيط \_ أهميّة التخطيط التربوي \_ مبادئ التخطيط التربوي \_ معايير التخطيط التربوي.

### *Eğitim Planlaması: Mahiyet, İlkeler ve Temel Ölçütler*

**Öz** Bu makalede eğitim planlamasının tanımı üzerinde durulmakta ve onun belli amaçları karşılamak üzere etkili bir araç olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bazı araştırmacılar eğitim planlamasının tarihsel, sosyal, siyasal ve ekonomik sonuçlarının ve ölçütlerinin dikkate alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Araştırma aynı zamanda planlamanın önemini yanında onun ilkelerini de ele almaktadır: Gerçeklik, esneklik, süreklilik, tamamlayıcılık, tutarlılık. Yine amaçlar, boyutlar ve karar alma kaynakları da incelenmektedir. Eğitim planlamasının uygarlık, tarih, toplum, ekonomi, eğitim ve uluslararası durum ölçütleri de makalede yer almaktadır. Son olarak eğitim planlamasının büyük öneme haiz olmasından dolayı her bir planda bir dizi koşulun yerine getirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Hala cevaplanmamış olarak kalan soruların da ilerideki çalışmalarda çözümlenmesi ümit edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Eğitim, eğitim planlaması, planlama türleri, eğitim planlaması ilkeleri, eğitim planlaması ölçütleri.

\*أستاذ محاضر قسم علم النفس وعلوم التربية والأرطوفونيا كآبة العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر ٢

### ***Education Planning. Characteristics, Principles, and the Key Standards***

**Abstract** In the article the author tries to settle on the definition of educational planning; describing it as an effective tool to meet specific objectives and regarding it as a set of procedural operations performed according to predefined steps and time. Some researchers take it as an educational policy which should take into account effects and standards would they be historical, social, political, economic or others. It is also a means to make change within society in order to conduct social, economic and political development through means. The paper also deals with its principles as well as the importance of planning: reality, flexibility, continuity, comprehensibility, complementarity, cohesion and future. In addition to that, the article examines its types through; objectives, dimensions and decision sources. The paper deals with the various standards of educational planning, namely civilization, historical, social, economic, educational and international standards. Finally, it has been concluded that since planning is of a great importance there must be a set of conditions in every educational plan. Some questions will remain unanswered. We expect answer them in the upcoming studies.

**Keywords:** Education, education planning, types of planning, the importance of educational planning, the principles of educational planning, the standards of educational planning.

يعدّ التخطيط من شروط التنمية الشاملة للمجتمع ومن أهم سمات العصر الحالي، إذ لم يعد ثمة جدال بأنّ عملية التخطيط التربويّ عمليّة ضروريّة لأيّ فرد أو موظّف أو أيّ مؤسسة. فهو السند الوحيد لتحقيق النجاح والتحكّم في الأداء، والتّميّز في العمل لدى أيّ مسؤول أو مشرف تربويّ أو معلّم. فبدونه يقع الإنسان في العشوائيّة والارتجاليّة وتبديد الطّاقات وامتلاك الإمكانات وضياع الجهد، وإهدار الوقت وتبديد الموارد الماديّة والبشريّة.

إنّ إعداد الخطط يعتبر بمثابة أدوات وبرامج عمل يهتدي بها المسؤول لتضمن له تلك الخطط التّموّج الصّحيح في المكان والزّمان، وتسمح له بتحديد الأهداف وكيفيّة تحقيقها. كما أنّها تعتبر برنامج عمل موزّع على جداول زمنيّة تسمح له بحسن استثمار الوقت.

ولا شكّ أنّ التخطيط هو شعار الإنسان المتحضّر، الذي يدرك قيمة الوقت، ويتميّز بالنّظرة العلميّة الشاملة والموضوعيّة. وعليه فإنّ كلّ إنسان موظّفًا كان أم مديرًا أم مشرفًا تربويًا (مفتّشًا)، مطالب بوضع خطط سنويّة ويوميّة تسمح له بالتمييز بين الأولويّات على ضوء الإمكانات والظّروف المتاحة، التي تهيبّ له تحقيق الأهداف المسطّرة.

وفي ضوء خبرتي المتواضعة في حقل التربية إشرافاً وتسييراً وتأطيراً، أحاول في هذا المقال الإجابة عن بعض التساؤلات الهامة المتعلقة بهذه الآلية، من حيث ماهيتها، ومبادئها ومعاييرها الأساسية.

### أولاً \_ مفهوم التخطيط التربوي وأهميته:

I \_ **تعريف التخطيط:** يعرف التخطيط في مفهومه العام بأنه: "مجموعة من التدابير المحددة التي تتخذ من أجل تحقيق هدف معين". ومن هنا فإنه يتميز بالنظرة المستقبلية والتنبؤ. يختلف المشكلات التي يمكن مواجهتها والتحصير للحلول في حال وقوع هذه المشكلات. ويرأى "هنري فايول" فإن التخطيط: "يشمل التنبؤ بما سيكون عليه المستقبل متضمناً الاستعداد لهذا المستقبل". وعرفه "هيمز" بأنه: "عملية إدارية متشابهة تتضمن البحث والمناقشة والإتقان، ثم العمل من أجل تحقيق الأهداف التي تنظر إليها باعتبارها شيئاً مرغوباً فيه" (أحمد محمد الطيّب، ١٩٩٩، ص ١٦-١٧).

ولمزيد من الإحاطة بهذا المصطلح فإننا نقدّم فيما يلي مجموعة من التعاريف التي تناولته من مختلف الجوانب. (رمزي أحمد عبد الحي، ٢٠٠٦، ص ١٣-١٦).

\_ "التخطيط دراسات تستند إلى تقديرات نوعية وكمية للمجتمع وموارده، القصد منها تكوين صيغة مستقبلية ناجحة".

\_ "وسيلة عملية لتجميع القوى وتنسيق الجهود وتنظيم النشاط الذي تبذله جماعة من الجماعات في إطار واحد مع تكامل الأهداف وتحديد المواقف، بحيث يمكن الانتفاع بقدرات وإمكانات الأفراد واستغلال إمكانيات البيئة والإفادة من تجارب الماضي ووسائل الحاضر، للوصول إلى أهداف تقابل حاجات المجتمع وتحقق ارتقائه إلى حياة اجتماعية أفضل".

\_ "هو مجموعة إجراءات تتخذ لتحقيق أهداف معينة ضمن الإمكانيات المادية والبشرية المتوفرة بوسائل قياسية".

\_ هو "وسيلة لإحداث التغيير في المجتمع من أجل توجيه التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بوسائل واعية لتحقيق أهداف محددة ضمن حيز من المكان والزمان المحدد".

— "الأسلوب العلمي الذي يسعى إلى تحقيق أهداف محدّدة بغية رفع المستوى المعيشيّ والثّقافيّ للإنسان، وهو يتضمّن تعبئة الموارد البشريّة والماديّة واستخدامها بكفاءة عالية؛ لتلبية احتياجات المجتمع المتزايدة".

— عمليّة منتظمة تتضمّن اتّخاذ مجموعة من الإجراءات والقرارات، للوصول إلى أهداف محدّدة، على مراحل معيّنة، خلال فترة أو فترات زمنيّة مقدّرة، مستخدمة الموارد الماديّة والبشريّة والمعنويّة المتاحة حالياً ومستقبلاً أحسن استخدام".

إنّ ما يمكن استنتاجه منها أنّ عمليّة التخطيط تتضمّن التحضير للمستقبل من خلال ما هو متوفّر من إمكانيات وموارد معنويّة وماديّة وبشريّة، فهو عمليّة علميّة هادفة، ترصد مختلف المشكلات المتوقّعة وكيفية التعامل معها، وتمسّ مختلف المجالات المرتبطة بتطوير المجتمع، كما أنّها تمكّن المشرفين عليها من ضبط عمليّة التنمية الشاملة وتجنّب مختلف الاحتمالات السلبية لتحقيق أكبر قدر ممكن من الأهداف وعلى أحسن مستوى ممكن في الأداء.

**II \_ تعريف التخطيط التربويّ:** سنحاول أن نسوق جملة من التعاريف التي عرّف بها التخطيط التربويّ لنخلص في الأخير إلى تقديم مختلف العناصر المرتبطة به، حتّى يكون فهمنا له شاملاً ودقيقاً (المرجع نفسه، ص 36-37).

— يعرفه عبد الله عبد الدائم بأنّه: "رسم للسياسة التعليميّة في كامل صورتها رسمًا ينبغي أن يستند إلى إحاطة شاملة أيضاً بأوضاع البلدان السكّانيّة وأوضاع الطّاقة العاملة والأوضاع الاقتصاديّة والتربويّة والاجتماعيّة".

— وهو معرّف عند "شبل بدران" بأنّه: "التنبؤ بسير المستقبل في التربية والسيطرة عليه من أجل الوصول إلى تنمية تربويّة متوازنة وإلى تحقيق الاستخدام الأمثل للموارد البشريّة والمالية المتاحة، وإلى الرّبط بين التنمية التربويّة والتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة الشّاملة".

— كما جاء تعريفه عند "محمد سيف الدّين فهمي" بأنّه: "العمليّة المتّصلة المنتظمة التي تتضمّن أساليب البحث الاجتماعيّ ومبادئ وطرق التربية وعلوم الإدارة والاقتصاد والماليّة، وغايتها أن يحصل التلاميذ على تعليم كاف ذي أهداف واضحة".

— وحدّد "عمر التّومي الشّيباني" معناه في أنّه: "الجهد العلميّ المتّصل والمقصود والمنظّم الذي يرمي إلى تحقيق أهداف تربويّة معيّنة خلال فترة زمنيّة محدّدة، ويعتمد على أساليب علميّة وفنّيّة مناسبة وإجراءات ووسائل مقبولة في تحقيق الأهداف التربويّة المرسومة له، وفي التنبؤ باحتياجات التّعلم ومشكلاته في السّنوات المقبلة، وفي إعداد العدة لها وإيجاد الحلول المناسبة لها في حدود الإمكانيات المتاحة والمتوقّعة، وفي التّحكّم المدرّس في مستقبل التّعليم وفي إحداث التّوازن المرغوب في توسّعاته، وربط هذه التّوسّعات بأهداف ومتطلّبات التّمية الشّاملة للمجتمع، وفي الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة له والمتوقّعة".

— ويعرّفه "صالح ناصر" بأنّه: "عملية وضع السياسات وتوزيع المصادر البشريّة والماديّة للنظام التربويّ الذي يكفل إعداد متطلّبات الغد من المتعلّمين الأكفاء".

— وهو معرّف عند "Coombs" بأنّه: "عملية تطبيق للتّحليل التّسقيّ العقلايّ لمسار التّمية التربويّة بهدف جعل التربية أكثر فعالية في تحقيق حاجات وأهداف المتعلّمين والمجتمع". ويضيف قائلاً: "إنّ التخطيط التربويّ يهتمّ بالمستقبل من خلال الدّروس التي يستخلصها من الماضي... وهو مسار متواصل، الذي لا يكتفي بالتّساؤل فقط عن الوجهة التي يتّخذها، بل أيضاً عن كيفية الوصول إليها وعن أفضل السّبل المحقّقة لذلك" (Philip H. Coombs: 1970, p 14-15).

— ويعرّف أيضاً بأنّه: "تحويل الغايات والمقاصد والأهداف، التي تمّ رسمها إلى مرام (كميّة غالباً) وإلى برامج ومشروعات، مستخدماً بوجه خاصّ لاسيما في ما يتعلّق بالجوانب الكميّة للتّخطيط التربويّ، طرائق وتقنيّات حسابيّة معيّنة، ولاسيما في الإسقاطات والتّنبؤات؛ بحيث يتمّ تحديد الصّورة الكميّة العدديّة للنظام التربويّ خلال سنوات الخطّة: سواء في ما يتّصل بأعداد الطّلاب (موزعة على مراحل التّعليم وأنواعه) أو أعداد المعلّمين والإداريّين أو أعداد الصّفوف، أو فيما يتّصل بالأبنية والتّجهيزات المدرسيّة، أو فيما يتّصل بكلفة الخطّة وتمويلها، سواء كانت تلك من مقومات النظام التربويّ ومدخلاته أو مخرجاته، هذا إضافة إلى تحديد المرامي الكميّة تحديداً دقيقاً وكميّاً حيث يمكن ذلك. وأهمّ ما تتّصف به عملية التخطيط التربويّ هذه مرونتها عن طريق مراجعتها دوماً وتقييمها أثناء التّطبيق، وعن طريق إعادة النّظر

في شرائحها السنوية، ثم عن طريق تقييمها الختامي الذي يؤخذ في الاعتبار عند إعداد الخطة المالية" (عبد الكريم غريب، ٢٠٠٦، ج ٢، ص ٧٦١).

ومن خلال كل التعاريف السابقة يمكننا اعتبار التخطيط التربوي عملية رسم السياسة التربوية والتعليمية، بحيث تراعى فيه مختلف المؤثرات والمعايير التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، ويتم من خلاله التنبؤ باحتياجات النظام التربوي والمشكلات المتوقع مواجهتها وتحضير الحلول المناسبة لها. كما يعتبر التخطيط التربوي عملية منظمة ومحددة زمنياً، تقوم على الدراسات التحليلية من أجل استثمار نتائجها في وضع الخطة المناسبة وتحديد الصورة الكمية والتوعية التي ينبغي أن يكون عليها النظام التربوي بعد الانتهاء من تنفيذ الخطة. وكما يأخذ التخطيط التربوي صفة الشمولية حين يتعلق الأمر بالسياسة التربوية العامة، فإنه يأخذ صفة الضبط الجزئي حين يتعلق الأمر بالخطة العملية التطبيقية التي يضعها الممارسون التربويون.

**III \_ أهمية التخطيط التربوي:** يمكننا إبراز أهمية التخطيط التربوي من خلال العناصر التالية: (المراجع نفسه، ص ٤٢-٤٣).

— الدور الإيجابي في التعرف إلى إمكانات المجتمع المعنوية والمادية والبشرية، وتشخيص الواقع بمجالاته المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

— تحديد الأهداف التربوية والتعليمية، وترتيبها حسب الأولوية التي تمثلها في حاجات المجتمع.

— ترجمة الأهداف إلى خطط ومشروعات وبرامج تربوية وتعليمية في آجال زمنية محددة.

— الاختيار بين البدائل المتوفرة في البرامج والوسائل والإجراءات ما هو أنسب لتحقيق متطلبات تنمية المجتمع، وما يناسب الإمكانيات والموارد المتاحة.

— تمكين النظام التربوي من مسايرة التطورات والاتجاهات التربوية المعاصرة واستدراك مكان الخلل التي وقعت في الماضي.

— زيادة الإنتاج والدخل القومي ومعدل النمو، لما يشكله من إبراز الدور الاستثماري للنظام التربوي.



\_\_ تحقيق الرؤية الشاملة لمختلف متطلبات التنمية، وهذا من خلال التنسيق الذي يقوم به المخطّطون مع مختلف الجهات والأجهزة سواء في المجال التعليمي أو غيره من المجالات.

\_\_ اقتصاد الجهد والوقت والمال، نظراً لدوره في تخفيف التداخل والجهد المضاعف، بحيث من شأن التخطيط الجيد أن يحدّد دور كلّ الأجهزة القائمة على التعليم، دون تداخل بينها في القيام بالمهامّ المنوطة بها.

\_\_ كما يشكّل التخطيط التربويّ في كلياته وجزئياته الوسيلة الرئيسة لتطوير الأنظمة التربويّة؛ لأنه بدون تخطيط لا يمكن تحديد مستقبل النظام التربويّ، ومن ثمّ تحديد الفروق الإيجابية بين واقع النظام التربويّ والمستوى الذي ينبغي أن يكون عليه في المستقبل.

\_\_ إنّ كلّ ما سبق يؤكّد على أنّ التخطيط التربويّ ليس مجالاً ثانوياً ولا عنصراً زائداً، بل إنّ مستوى كلّ أمة من التّموّ يتحدّد بمدى قدرتها على التخطيط العلميّ الفعّال البعيد كلّ البعد عن الارتجالية والآنيّة والقرارات المزاجيّة المتسرّعة، التي لا تحسب للمستقبل حسابه، فتفشّل في تنميتها وتبتعد عن ركب الدّول المتطوّرة.

**IV \_ مبادئ التخطيط التربويّ:** من أهمّ المبادئ التي يقوم عليها التخطيط التربويّ نجد ما يلي (رمزي أحمد عبد الحيّ، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٧):

١ \_ **الواقعيّة:** إنّ واقعيّة التخطيط التربويّ تتطلّب معرفة واقع النظام التربويّ وعلاقته بمختلف المجالات، فلا ينبغي حينئذ وضع خطة تربويّة غير واقعيّة أو بعبارة أخرى غير قابلة للتّنفيد، وحتّى يكون التخطيط التربويّ واقعيّاً، فإنّه ينبغي مراعاة ما يلي:

\_\_ ظروف المجتمع وطبيعة البناء الاجتماعيّ.

\_\_ الموارد المعنويّة والمادّيّة والبشريّة المتاحة.

\_\_ الهياكل التربويّة الحالية والمتوقّعة ومدى قدرتها على استيعاب متطلبات تنفيذ الخطة.

\_\_ الدّراسات الاستشراقيّة الخاصّة بمعرفة الوضع الذي سيكون عليه النظام التربويّ بمختلف مكوناته، خاصّة من حيث عدد التلاميذ والمدرّسين ومختلف الأطراف المؤثّرة على تنفيذ الخطة.

\_\_ المعرفة الدقيقة لإمكانات التمويل، حتى لا تكون الخطة التربوية أكبر أو أصغر من هذه الإمكانيات.

\_\_ التّحديد الدقيق لحاجات المجتمع في المجال التربويّ.

إنّ واقعية التخطيط التربويّ تعني بالدرجة الأولى عدم وضع خطة خيالية، يصطدم المنفذون لها بواقع لا يتوفّر على الشروط الصّوريّة لهذا التّنفيذ، فمن الأفضل أن تكون خطة متواضعة وهي قابلة للتّنفيذ من أن تكون خطة ضخمة لا يمكن تحقيق أيّ جزء من مكوناتها على أرض الواقع.

٢ \_ المرونة: يقصد بمرونة التخطيط التربويّ قابليته للتحويل والتغيير الجزئيّ أو الكليّ، إذا استدعى الأمر ذلك أثناء تنفيذ الخطة، وهذا كنتيجة منطقية للمستجدات الطّائرة التي لم تؤخذ بالحسبان أثناء وضع الخطة. كما يمكن اللّجوء إلى التعديل إذا لاحظ المنفذون أنّ تطبيق الخطة لا يتمّ بطريقة سليمة ولا يسير نحو تحقيق الأهداف المسطرة. ونشير في هذا المجال إلى أنّ المرونة لا تعني بحال من الأحوال عدم وجود أهداف ثابتة في الخطة، فالأهداف الإستراتيجيةّ المعبرة عن خصائص المجتمع وانتمائه الحضاريّ لا مجال للتغيير فيها. ومن هنا فإنّ المرونة ترتبط فقط بالمجال التقنيّ أي المكونات الإجرائية للخطة، التي تتأثر بالمستجدات وبمتطلبات التّنفيذ.

٣ \_ الاستمرارية: إنّ من مبادئ التخطيط التربويّ أن تكون كلّ خطة مرتبطة بسابقتها ومهيأة للاحتقائها، فهو عملية مستمرة لا تعرف توقّفًا، تستمرّ مع استمرار الحياة ومع الحاجة الدائمة للوقوف على حاجات النّظام التربويّ في مختلف المجالات. وتستمرّ كذلك لارتباطها مع مختلف العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعالمية التي يتفاعل معها النّظام التربويّ ويبني مخططاته تبعًا لذلك.

٤ \_ الشمولية والتكامل: إنّ الخطة التربوية ينبغي أن تكون شاملة، بمعنى ضرورة تضمّنها لمختلف العناصر التي تتشكّل منها، فلا معنى لخطة تربوية تذكر الأهداف وتغفل عن وسائل تحقيقها، أو تذكر الوسائل وتهمل كيفية توفيرها. فالخطة التربوية النّاجحة تعطي لكلّ عنصر من عناصرها الأهمية التي ينبغي أن ينالها سواء في ذلك المعلمين أو التلاميذ أو الهياكل أو المناهج. كما أنّ النّظرة الشاملة تستلزم مراعاة مختلف المجالات التي يتفاعل معها النّظام التربويّ

تأثراً وتأثيراً. ومن جهة أخرى فإنَّ الشمولية تتطلب تحقيق الانسجام بين مطالب الفرد وحاجات الجماعة وتنظيم العلاقات بين مختلف الأطراف المشكّلة للمجتمع (أحمد محمد الطيّب، مرجع سابق، ص ٦٣). وحتى يكون التخطيط التربوي متكاملًا فإنه ينبغي مراعاته للعلاقات التفاعلية بين مختلف العناصر المؤثرة في النظام التربوي، وهذا حتى تتحقق الأهداف بصفة كلية، بحيث تلتنقى كل الأهداف الجزئية في تحقيق الإستراتيجية التربوية المعتمدة.

**٥ \_ التنسيق:** يقصد بالتنسيق في التخطيط التربوي الانسجام بين الأهداف بحيث تكون صياغتها بشكل منطقي، فلا يكون تعارض بين الأهداف الإستراتيجية والأهداف العملية. كما يقصد به تكاتف الجهود بين مختلف الأطراف المعنية بوضع وتنفيذ الخطة التربوية، بداية بمؤسسات الدولة الواضعة للخطة التنموية الشاملة إلى الخبراء التربويين المكلفين بصياغة الخطة التربوية، وهذا تحببًا لما قد يعيق تنفيذ الخطة، إذ أن اكتفاء الخبراء بالمعايير التقنية دون مراجعة الهيئات الرسمية من شأنه أن يجعل الخطة متصفة بالفوضوية والارتجالية، وهذا يؤدي في النهاية إلى بقاء الخطة حبرًا على ورق. ومن هنا يفرض التنسيق نفسه كمبدأ أساسي من مبادئ التخطيط.

**٦ \_ المستقبلية:** إنَّ التخطيط التربوي لا بد أن يكون مراعيًا للمستقبل، بحيث تنوزع الخطة التربوية على مدى زمني قريب (من سنة إلى سنتين) ومدى زمني متوسط (٤ أو ٥ سنوات) ومدى زمني بعيد (١٠ إلى ١٥ سنة). وبطبيعة الحال فإنَّ التوقع يكون دائمًا أقل دقة كلما كان المدى الزمني بعيدًا، ومع ذلك تبقى النظرة بعيدة المدى ضرورية خاصة فيما يتعلق بتحقيق الاحتياجات المستقبلية في كافة القطاعات (أطباء، مهندسون، معلّمون...) (Philip H. p 37). إنَّ التخطيط للمستقبل يعني الصياغة العلمية المنهجية للأهداف، وتحديد التدابير اللازمة لتحقيقها، ولمواجهة مختلف المشكلات المتوقعة أثناء تنفيذ الخطة بكل جزئياتها ودقاتها (أحمد محمد الطيّب، المرجع السابق نفسه، ص ٦١-٦٢).

**V \_ أنواع التخطيط التربوي:** يمكن تحديد أنواع التخطيط التربوي تبعًا لمنطلق التخطيط كما يلي (أحمد محمد الطيّب، مرجع سابق، ص ٢٠-٢٢):

**أ \_ من حيث الأهداف،** يقسم التخطيط إلى نوعين:

\_\_ **هيكليّ وبنائيّ**: وهو عبارة عن إجراءات وتدابير تتخذ من أجل إحداث تغييرات أساسية في البناء الاجتماعي والاقتصادي، وهو ما يؤدي إلى أوضاع جديدة يسير وفقها النظام الاجتماعي والاقتصادي للدولة، فهو إذن لا يقتصر على الإصلاح والتطوير وإنما يتعدى ذلك إلى إحداث تغيير في البناء الاجتماعيّ.

\_\_ **وظيفيّ**: وهو تخطيط يخضع للنظام القائم بحيث يسعى لإحداث تغييرات نحو الأحسن في ذات النظام دون أن يهدف إلى إحداث تغييرات هيكلية في بنائه، ومن هنا فإنه يقوم على التطوير البطيء والمتدرج دون البحث عن تغييرات جذرية.

### ب \_\_ من حيث المجالات، ويقسم أيضاً إلى نوعين:

\_\_ **جزئيّ**: وهو يتناول جزءاً أو مجالاً أو قطاعاً واحداً، دون أن يتعداه لغيره، مثال ذلك تخطيط المناهج الدراسية، هيكلية التعليم، تكوين المعلمين... إلخ.

\_\_ **كليّ أو شامل**: وهو الذي يتم على مستوى النظام التربويّ ككلّ، أو تخطيط يتضمن كلّ مكونات النظام التربويّ، فيضع المحاور الكبرى للنظام التربويّ ويحدد العلاقات بينها ووسائل تنفيذ الخطة إلى غير ذلك من متطلبات التخطيط الشامل.

ج \_\_ **من حيث الأبعاد**، (لكحلّ لحضر، ٢٠٠٧، ص ٢٤٠-٢٤٢) تتضمن عملية الإصلاح التربويّ ثلاثة أبعاد رئيسة، وهي عناصر جوهرية في كلّ عملية تخطيطية:

\_\_ **البعد التاريخيّ**: ويقصد به كلّ ما يتعلق بالعناصر التاريخية المؤثرة في النظام التربويّ، وهو ليس مجالاً للتغيير وإنما منطلقاً للتخطيط، فينبغي معرفة دور ومكانة هذا البعد في كلّ مكونات الخطة.

\_\_ **البعد التنظيميّ**: ويقصد به كلّ ما يتعلق بهيكلية التعليم وتنظيمه وتحديد التشريعات والقوانين التي تسيّره. فالأنظمة التربوية لا تأخذ شكلاً واحداً من الهيكلية، كما أنّها تتغير القوانين والتشريعات كلّما تطلّب الأمر ذلك. وبناءً على ذلك فإنّ الخطة التربوية، إذا كانت متضمنة لإعادة هيكلية التعليم وتغيير القوانين المسيرة للنظام التربويّ، فإنّها تشير بوضوح إلى الهيكلية والقوانين الجديدة بحيث تظهر الحاجة إليها من خلال المبررات المنطقية التي تقدّمها.

بـ البعد البيداغوجي: إنَّ المقصود بالبعد البيداغوجيَّ كلُّ ما يمسّ العلاقة المباشرة بين الأطراف المشكّلة للموقف التعليميِّ، من مناهج دراسية ووسائل تعليمية وأساليب واستراتيجيات تدريسية. وما يلاحظ على الإصلاحات المختلفة أنّ هذا البعد يحتلّ المكانة القصوى في جلّها، وأنّ التعديلات التي تحدث فيه تكون هي الغالبة إذا قورنت مع البعدين الآخرين، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى كونه موجّهًا نحو العلاقة المباشرة بين مختلف الأطراف المشكّلة للموقف التعليميِّ وخاصة ما تعلق منها بالعلاقة بين المعلّم والتلميذ. ومن أمثلة التخطيط في هذا البعد نجد تخطيط المناهج الدراسية وتخطيط برامج تكوين المعلمين وتحديث الوسائل التعليمية.

دـ من حيث مصدر القرار: ويقسّم التخطيط من حيث مصدر القرار إلى قسمين:

تخطيط مركزي: ويقصد به التخطيط الذي يتمّ من قِبَل الإدارة المركزية، ويتطلّب هذا النوع من التخطيط تنفيذ المخطّط نفسه في كافّة المناطق، ولا يسمح بالمبادرة إلاّ في حدود ما ينسجم مع الخطة المركزية، وتعدّ الجزائر من البلدان التي يسود فيها هذا النوع من التخطيط.

تخطيط غير مركزي: وهو التخطيط الذي ينسجم مع الخطوط العريضة لمتطلّبات التنمية ولكنّه لا يأخذ شكلاً ولا مضموناً واحداً في كلّ المناطق، بل كلّ منطقة لها مجال من الحرية؛ لكي تضع المخطّطات التربوية التي تناسب وضعيتها الخاصة، ومن البلدان التي تطبّق هذا النوع من التخطيط نجد الولايات المتحدة الأمريكية التي تسمح لكلّ ولاية من ولاياتها بوضع الخطط التربوية المناسبة لها.

هـ أهداف التخطيط التربوي:

إنّ التخطيط التربويّ يشكّل نظرة مستقبلية للنظام التربوي، مبنية على معطيات وبيانات علمية مستوحاة من الواقع، ومن هنا فإنّه يعدّ بالضرورة عملية هادفة، ومن أهمّ الأهداف التي يسعى التخطيط التربويّ لتحقيقها نذكر ما يلي: (رمزي أحمد عبد الحفيّ، مرجع سابق، ص ٣٨-٤٢).

أـ الرّبط بين التربية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية: لقد أصبحت التربية استثماراً حقيقياً؛ لأنّها أداة تكوين الإنسان صانع التنمية بكلّ مجالاتها، ولذا أصبح في حكم المسلمات

أنه لا مجال للتنمية بدون تربية. ومن هنا يأتي التخطيط التربويّ كرابط مفصليّ بين التربية والتنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة. فالنظام التربويّ يبيّن تصوّراته وخططه المستقبلية بناءً على الحاجات الاجتماعيّة والاقتصاديّة. فإذا كانت المعطيات الاجتماعيّة والاقتصاديّة منطلقاً لبناء الخطة التربويّة، فإنّ هذه الأخيرة تعدّ شرطاً رئيساً لتحقيق التنمية بمفهومها الشامل.

**ب \_ الاستخدام الأمثل للموارد البشريّة والماديّة:** وهو هدف جوهرية للتخطيط التربويّ؛ وذلك نظراً لما ينبغي أن تتضمنه الخطة التربويّة من توزيع أمثل للموارد البشريّة حسب حاجات كلّ قطاع، وهذا انطلاقاً من الخلل الملاحظ في الواقع والتوقّعات المستقبلية للموارد الجديدة. كما تحدّد الخطة التربويّة الموارد الماديّة المخصّصة لتنفيذها، وهي تسعى إلى توزيع هذه الموارد بالشكل الذي يمكن من تنفيذ الخطة دون أية معوقات ماديّة، وهي في نفس تتجنّب الخلل بالإفراط أو التفريط في توظيف هذه الموارد.

**ج \_ تحقيق الاستيعاب الكامل لمن هم في سنّ التعليم الإلزامي:** إنّ تحديد مدّة التعليم الإلزاميّ هو قرار تتخذه السّلطات السياسيّة في البلد. وتبعاً لهذا القرار السياسيّ فإنّ المخطّطين التربويّين ملزمون بتحديد الإجراءات والتدابير العمليّة لكيفيّة تحقيقه. لذلك ينطلق المخطّطون التربويّون من المعطيات السكّانية لمعرفة عدد المعيّنين بالتعليم الإلزاميّ على مدى زمنيّ محدّد؛ ليحدّدوا بعد ذلك الاحتياجات الماديّة والبشريّة والهيكل التعليميّة الكفيلة باستقبال جميع من هم في سنّ التعليم الإلزاميّ. وبهذا تكون عمليّة استيعاب هذا الكمّ الهائل من المتعلّمين هدفاً رئيساً يسعى لتحقيقه التخطيط التربويّ، ولا بدّ أن تتضمن الخطة التربويّة كلّ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الهدف.

**د \_ تحقيق التوسّع المطلوب في التعليم الثانويّ والجامعيّ:** إذا كان الاهتمام بالتعليم الإلزاميّ يفرضه واجب توفير مقعد دراسيّ لكلّ من هو في سنّ التّمدرس، فإنّ الاهتمام بالتعليم الثانويّ والجامعيّ يفرضه حاجة المجتمع إلى متعلّمين من مستوى عال، كفيل بتحقيق مستوى تعليميّ مرتفع وتخرّيج كفاءات علميّة من شأنها المساهمة الفعّالة والحاسمة في تحقيق التنمية المنشودة. وباعتبار الطّلب الاجتماعيّ المتزايد على هذين المستويين من التعليم، فإنّ التخطيط التربويّ يهدف إلى تحقيق تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للمقاعد المتوقّرة، بناءً على القدرات وحاجات المجتمع. فينبغي حينئذ أن تكون الخطة التربويّة متضمّنة للتوقّعات التي سيكون عليها

التعليم في هذين المستويين، ومحددة للموارد المادية والبشرية الكفيلة بتوفير أحسن الظروف الممكنة للتوسع التوعوي والكمي في هذين المستويين.

**هـ \_ الرفع من المستوى التعليمي:** إن مؤشر تقدم المجتمعات لا يعرف بالاستهلاك أو اقتناء الإبداعات التكنولوجية المختلفة، وإنما بالمستوى التعليمي للأفراد، إذ أن توفر التكنولوجيا لا يعني شيئاً إذا كان الإنسان غير مؤهل تعليمياً لتوظيفها على الوجه المطلوب. إن مواكبة التطورات الحاصلة على المستوى العالمي تتطلب إعطاء أهمية أكبر للتعليم كمّاً ونوعاً. وينبغي أن تتضمن الخطة التربوية نوعين من رفع المستوى التعليمي، أحدهما أفقي وهو يعني رفع المستوى التعليمي الجماهيري العام متدرجاً من نحو الأمية إذا كانت منتشرة بشكل كبير إلى المستوى الابتدائي والمتوسط وهكذا. أما الآخر فيعتبر عمودياً وهو يمس نوعية التعليم من خلال تطوير المناهج واستخدام الوسائل التعليمية الحديثة ورفع مستوى المعلمين والأساتذة والموظفين.

**و \_ توثيق الصلة بين التعليم النظامي والتعليم الجماهيري:** إذا كان التعليم النظامي ممثلاً في التعليم الرسمي الذي يكون الإشراف المباشر للدولة، فإن التعليم الجماهيري يقصد به ذلك التعليم الذي تمارسه المؤسسات غير الرسمية كالجمعيات والكشافة وغيرها من المؤسسات. والخطة التربوية بوصفها نظرة شاملة للتعليم بكل أنواعه، فإنها تسعى إلى توثيق الصلة بين هذين التعليمين وتحديد دور كل منهما في تحقيق الأهداف التربوية الكبرى للمجتمع.

**ز \_ زيادة إنتاجية التعليم:** ترتبط زيادة إنتاجية التعليم بعدد المتخرجين منه وكفاءتهم، فالتعليم باعتباره قطاع إنتاج إستراتيجي يرتبط بالإنسان هو محرك دواليب التنمية وهو الحدّ لمسارها. كما أن زيادة الإنتاج في التعليم تعني أيضاً الحدّ من الرسوب والتسرب المدرسيين؛ ذلك لأن كل تلميذ راسب هو عبء إضافي على النظام التعليمي، كما أن كل متسرب يعدّ عبئاً على المجتمع يتطلب رعاية خاصة؛ حتى لا يكون عرضة للانحراف. وفي التقليل من الرسوب والتسرب فائدة كبيرة للمجتمع من الناحية الاقتصادية بما يمثله من اقتصاد في الثقات، ومن الناحية الاجتماعية بما يحققه من تنمية ومرحلة متقدمة في مواجهة الآفات والانحرافات بمختلف أشكالها.

**ح \_ زيادة الوعي التخطيطي لدى المسؤولين عن التعليم:** إن هذا الهدف يستمد أهميته من أهمية التخطيط التربوي في حدّ ذاته؛ ذلك لأن المجتمع الذي لا يهتم بالتخطيط مجتمع يكاد

لا يعنيه مستقبله. وعلى رأس فئات المجتمع يأتي المسؤولون بمختلف مستوياتهم، وخاصة المسؤولين على التربية والتعليم. فعملية الإصلاح التربوي والتخطيط للمستقبل ينبغي أن تكون بعيدة كل البعد عن الارتجالية والقرارات الظرفية المزاجية، بل ينبغي أن تكون قائمة على أسس علمية متينة، وعلى بعد نظر يمكنها من اجتناب الإخفاقات التي تشكل خطراً على تنمية المجتمع في كل المجالات. فبقدر ما يكون المسؤول واعياً بأهمية التخطيط بقدر ما تمنح لهذا الأخير المكانة اللائقة به، فيسند تبعاً لذلك لأقدر الكفاءات وترصد له كل الوسائل والشروط الضرورية للقيام به على أحسن وجه.

**ط \_ تحقيق الأهداف السياسية:** (أحمد محمد الطيب، مرجع سابق، ص 53-54)، إن السياسة التعليمية الرسمية في كل مجتمع تكون بالضرورة من السياسة العامة للدولة، ويأتي التخطيط في هذا المجال كعنصر رابط بين السياسة العامة والسياسة التعليمية، فيتضمن كل ما يمس دور النظام التربوي في تحقيق الأهداف المسطرة من قبل الدولة. وأهم الأهداف السياسية التي يمكن أن تتضمنها الخطة التربوية تتمثل فيما يلي:

\_ المحافظة على الكيان السياسي والاجتماعي للدولة.

\_ تنمية الروح الوطنية بين أفراد المجتمع.

\_ تطوير المجتمع بما يحقق التوافق بين الفرد والمجتمع.

\_ تحقيق تكافؤ الفرص لجميع أفراد المجتمع.

\_ تحقيق التفتح على الآخر في ظل المحافظة الصارمة على الشخصية الوطنية.

تلك هي أهم الأهداف التي يسعى التخطيط التربوي لتحقيقها، وهي أهداف تحتل مكانة بارزة ضمن الأهداف التنموية العامة للمجتمع، ومن هنا يمكننا القول بأنه كلما كان التخطيط التربوي محققاً لأهدافه، كلما انعكس ذلك إيجاباً على أهداف بقية القطاعات الرئيسية في المجتمع.

**ثانياً \_ معايير التخطيط التربوي:**

إن المقصود بمعايير التخطيط التربوي تلك المحددات التي ينطلق منها المخطط حتى يكون تخطيطه مستجيباً لمختلف اتجاهات ومطالب وتطلعات المجتمع، من أجل الوصول إلى أحسن



مستوى ممكن من النمو، في إطار الجمع بين متطلبات التنمية والخصائص الحضارية والاجتماعية والثقافية للمجتمع. ويعتبر موضوع المعايير من أهم العناصر التي ينبغي مراعاتها عند القيام بأيّ تخطيط تربوي، وهذا نظراً لما تمثله من منطلقات متحكّمة في تنفيذ الخطة بكلّ محتوياتها، وأيّ تعارض بين الخطة التربوية والمعايير المحددة لها يعني الفشل المتوقع وإهدار الجهد والوقت والمال، فلا بدّ من المراعاة الصارمة؛ لتتطابق الخطة التربوية مع كلّ المعايير التي سنذكرها فيما يلي (لكحلّ لخضر، مرجع سابق، ص 237-240):

## ١ \_ معايير حضارية تاريخية:

إنّ التخطيط التربويّ يجب أن يكون متطابقاً مع اتجاه المجتمع واتجاه أفراد، فينبغي أن لا يكون متعارضاً مع الانتماء الحضاريّ للمجتمع أو مع معيقاته التاريخية ذات التأثير المستمرّ. وينبغي أن يكون منسجماً مع الدين واللغة الرسميّة للبلد؛ لأنّ النظام التربويّ هو الكفيل بتخريج الشّخصيّة المعتزّة بانتمائها والمدافعة عنه، والواعية بالدور الذي ينبغي أن تقوم به في تحقيق التنمية الشّاملة التي تجعل له مكانة بين الأمم. وإنّ الخطة التربوية إذا لم تكن مراعية للمعايير الحضارية والتاريخية من شأنها أن تجرد التفاعل السّليبيّ من قِبَل أفراد المجتمع؛ ذلك لأنّ هذا الأخير لا ينشأ من النظام التربويّ تحقيق الكمّ المعرفيّ فقط، وإنّما بصفة أهمّ تخريج الإنسان الذي يوجّه المعرفة حسب الخصائص الحضارية لمجتمعه.

## ٢ \_ معايير اجتماعية:

إنّ أيّ تخطيط تربويّ لا بدّ أن يتضمّن في أهدافه التّغيير نحو الأفضل. وحتىّ تحقّق هذه الأهداف لا بدّ أن يكون الانطلاق في صياغتها وتحديد وسائل تحقيقها من واقع اجتماعيّ معيّن، يحمل شروط تجسيدها على أرض الواقع. وكلّ نظام تربويّ تواجهه مشكلات تستدعي إصلاحه، لا بدّ أن يراعي الخصائص الاجتماعية في مشروعه الإصلاحيّ. ولا بد حينئذ لأيّ خطة تربوية من الانطلاق من جملة من الأسئلة الموضوعية التي تعبّر عن حجم المشكلات التي نسعى لحلّها من ذلك: ما هي درجة التفاعل المتوقعة من مختلف الفئات الاجتماعية مع المشروع الإصلاحيّ؟ ما هي الأسباب والعوامل الاجتماعية التي أدّت إلى المشكلات التي يعاني منها النظام التربويّ؟ ما هو مستوى الوعي الاجتماعيّ لدى الأفراد؟ ما هو الدور الذي يمكن أن يؤدّيه المخطط التربويّ في الحدّ من الآفات الاجتماعية؟ ما هي العناصر المتحكّمة في شبكة

العلاقات الاجتماعية؟ ما هي العناصر ذات الطابع الاجتماعي المفقودة أو المغيبة في المشاريع السابقة التي أدت إلى ظهور مبررات لتخطيط جديد؟ ما هو الدور الذي يمكن أن تؤديه وسائل الإعلام؟ ما هو دور النخبة والمثقفين في هذه العملية؟ ما هي طبيعة الأسرة ومكانتها في النسيج الاجتماعي، وكيف نمكّنها من أداء دور أكبر في الفعل التربوي؟ ما هي العلاقة الموجودة بين المؤسسات التربوية الرسمية وباقي المؤسسات الاجتماعية للتربية؟ كيف يمكننا الربط الفعال بين المدرسة والمحيط الاجتماعي؟.

إنّ هذه الأسئلة وغيرها كثير، تعبّر بوضوح عن الأهمية الكبرى والدور البارز الذي يؤديه المجتمع. يختلف فئاته وخصائصه في إنجاح أيّ مخطّط تربويّ، ولا بدّ حينئذ أن يتضمّن هذا المشروع كلّ العوامل الاجتماعية الكفيلة بتجسيده على أرض الواقع.

وكمثال على المعايير الاجتماعية نأخذ الواقع السكّاني \_ الذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار عند وضع الخطة التربوية \_، ويتضمّن هذا الواقع العناصر الرئيسة التالية (رمزي أحمد عبد الحيّ، مرجع سابق، ص ١٠٥-١٠٨):

أ \_ عدد السكّان الإجماليّ: إنّ معرفة العدد الإجماليّ للسكّان تعدّ نقطة الانطلاق في أيّ تخطيط اقتصاديّ أو اجتماعيّ أو تربويّ، إذ من خلال هذا العدد الإجماليّ يستطيع المخطّط أن يعرف حاجة المجتمع للتربية، ويقدر الكلفة التي يتطلّبها تنفيذ المخطّط التربويّ.

ب \_ فئات السنّ والهرم السكّانيّ: يقصد بفئات السنّ توزيع السكّان بصفة إجمالية على فئات سنّية، قد تكون خماسية من ٠ إلى ٤ سنوات، أو عشرية من ٠ إلى ٩ سنوات. وفئات السنّ تفيد في المعرفة الدقيقة لمن هم في سنّ التمدّس والمراحل التعليمية التي تناسب سنّهم. بالإضافة إلى أنّ تحديد فئات السنّ والهرم السكّانيّ من شأنه أن يمكّن المخطّط التربويّ من معرفة بنية الطّاقة العاملة في المجتمع. ويعتبر الهرم السكّانيّ بالنسبة للمخطّط بمثابة الوسيلة الرئيسة لمعرفة التكوّن السكّانيّ في أيّ مجتمع.

ج \_ توزيع السكّان حسب انتمائهم الدينيّ أو اللغويّ: قد تسود بعض المجتمعات تعددية دينية أو لغوية، ولا بدّ على المخطّط التربويّ في هذه الحالة أن يعرف توزيع السكّان حسب انتمائهم الدينيّ أو اللغويّ أو القوميّ، ومن ثمّ تحديد المناطق التي يسيطر فيها انتماء معين،

وتحديد عدد السكّان حسب انتمائهم، لكي يتضمّن المخطّط التربويّ حاجة كلّ فئة حسب انتمائها، ويبيّن الطّريقة الأمثل لاستيعاب الجميع دون تفرّيق أو تمييز.

**د \_ الكثافة السكّانية:** من متطلّبات الخطّة النّاجحة أن تكون الخدمات التّعليميّة موزّعة توزيعاً سليماً، ولا يتحقّق هذا التّوزيع إلّا إذا كان المخطّط ملماً بواقع الكثافة السكّانية في كلّ المناطق سواء في المدن أو الأرياف، في السّاحل أو في الصحراء. فمن غير المعقول أن تكون الهياكل التّربويّة في المناطق ذات الكثافة السكّانية العالية بحجم الهياكل نفسها في المناطق ذات الكثافة السكّانية المنخفضة.

**هـ \_ معدّل نموّ السكّان:** وهو عنصر مهمّ بالنسبة للمخطّط، إذ بناءً على هذا المعدّل يستطيع أن يقدّر عدد السكّان خلال مرحلة الخطّة، ويقدر عدد من سيكونون في سنّ التّعليم في مدى زمنيّ معيّن. كما أنّه من الأمور المهمّة في عمليّة التّخطيط معرفة نسبة نموّ السكّان إلى نسبة الدّخل القوميّ العامّ، وهذا حتّى يكون تقدير تكاليف تنفيذ الخطّة أكثر دقّة. ويرتبط بمعدّل نموّ السكّان معدّل الولادات والوفيات، وهو يساعد المخطّط التربويّ تحديد حاجة المجتمع للخدمات التّعليميّة تبعاً لارتفاع هذا المعدّل أو انخفاضه.

**و \_ الأجل المتوسّط:** ويقصد به متوسّط عمر الفرد في المجتمع، وهو أقوى دلالة من معدّل الوفيات. وتفيد معرفة الأجل المتوسّط في ميدان الطّاقة العاملة، كما يفيد المخطّط التربويّ والاقتصاديّ في تقدير مدى الفترة التي يقضيها في الإنتاج والعمل. وهو مؤشّر قويّ على مستوى الخدمات الصّحيّة والرّعاية الاجتماعيّة والعلاقات الأسريّة، وهي كلّها عناصر ذات صلة وثيقة بالعمليّة التّربويّة.

**ز \_ العمر المتوسّط:** إذا كان الأجل المتوسّط خاصّاً بأعمار الأفراد، فإنّ العمر المتوسّط خاصّ بالفئة العمريّة الغالبة في المجتمع. وتتحصل على متوسّط العمر من خلال مجموع أعمار الأفراد على عددهم، وتبعاً لذلك نستطيع أن نعرف هل المجتمع فيّ أم هرم؟، فإذا كان مجتمعاً فيّاً فإنّ حاجته للخدمات التّعليميّة تكون كبيرة، وهو ما يوجّه المخطّط التربويّ نحو تدقيق أكبر لهذه الحاجات.

**ح \_ معدّل الزّواج والطلاق:** وهو ما يساعد المخطّط التّربويّ في معرفة مدى الاستقرار الأسريّ وطبيعة الحياة الأسريّة، وتوقّعات التّموّ السّكانيّ. إنّ الأسرة تؤدّي دورًا تربويًا كبيرًا، ويكفي للدّلالة على ذلك أنّها أوّل محيط يعيش فيه الفرد، فكلّما كان هذا المحيط مستقرًا، أدّى إلى دخول أفراد أكثر توافقًا من النّاحية التّفسيّة والاجتماعيّة إلى المدرسة، وهو ما يساعد المدرسة على أداء دورها بشكل أفضل، كما يعني دعم الأسرة لدور المدرسة في رسالتها التّعليميّة، فتتوقّع من انخفاض معدّلات الطّلاق توافق دراسيّ أحسن للطفّل وهو ما يؤدّي إلى التّقليل من الرّسوب والتّسرّب المدرسيين، وهي كلّها معطيات تساعد المخطّط التّربويّ في بناء توقّعات أكثر واقعيّة وقابليّة للتّحقيق.

**ط \_ الهجرة الدّاخلية من الرّيف إلى المدينة:** إنّ الهجرة من الرّيف إلى المدينة غالبًا ما تنتج مشكلات تربويّة في المجتمع، تتمثّل بصفة رئيسة في زيادة مفاجئة لعدد السّكان، وهو ما يتطلّب خدمات تعليميّة إضافيّة. ومن أنّ عدم الإحاطة بهذه الزّيادة أنّ تظهر المشكلات أثناء التّنفيذ؛ لأنّها لم تؤخذ بالحسبان أثناء وضع الخطة التّربويّة. كما أنّ هذه الهجرة تؤثّر سلبيًا على الواقع التّربويّ في الأرياف، من ذلك أنّ عدد الهياكل يفوق الطّلب عليها، كما أنّ هذه الهجرة قد تمسّ فئة المؤطّرين التّربويين وبصفة خاصّة المعلّمين، وهو ما ينعكس سلبيًا على تعليم الأطفال، الذين قد يبقوا لمدّة زمنيّة طويلة دون تعليم. لذا ينبغي أنّ يكون المخطّط التّربويّ على علم بالمعطيات الإحصائيّة التي تحدّد اتّجاه هذه الظّاهرة صعودًا ونزولًا.

**ي \_ الهجرة إلى الخارج:** إنّ الهجرة الخارجيّة أصبحت تشكّل مشكلة حقيقيّة على كافّة الأصعدة، وأصبحت تمسّ كلّ فئات المجتمع دون استثناء. ومن الآثار السّلبية لهذه الظّاهرة على التّربية والتّعليم نجد هجرة بعض المعلّمين والمؤطّرين التّربويين، والأخطر من ذلك هجرة الكفاءات ذات المستوى العالي من أساتذة جامعيين وباحثين في مختلف المجالات، وهو ما يجعل المجتمع عاجزًا عن التّعويض السّريع لهذه الكفاءات التي تمّ تكوينها بأموال المجتمع، ولما وصلت إلى مرحلة العطاء والإبداع وجدت نفسها في خدمة مجتمع لم يبذل أيّ جهد أو إنفاق في تكوينها. وعلى المخطّط التّربويّ أنّ يكون على علم بهذه الظّاهرة التي تسجّل صعودًا قويًا ممّا يؤثّر على التّسيج الاجتماعيّ وعلى صعيد الطّاقة العاملة، فيبني توقّعاته تبعًا للاتّجاه المتصاعد لهذه الظّاهرة، كما يحدّد الدور الذي ينبغي أنّ يؤدّيه النّظام التّربويّ في الحدّ من هذه الظّاهرة،

وذلك من خلال تطوير المناهج الدراسية بالشكل الذي يجعل حيل المستقبل أكثر تعلقاً بوطنه وحباً لخدمته.

### ٣ \_ معايير سياسية:

يعدّ النظام التربوي أحد أهمّ مكونات السياسة التنموية العامة التي تتبناها السلطة السياسية، وبناءً على ذلك فإنه ينبغي على واضعي الخطط الإصلاحية أن يكونوا على اطلاع تامّ بالمكانة التي يحتلها هذا النظام في إطار الخطة التنموية العامة، وعلى مختلف التصورات التي تتبناها السلطة للعمليات الإصلاحية. وهذا راجع لكون السلطة هي المسؤول الأول عن توفير كلّ الوسائل التي تتطلبها عملية تنفيذ الخطة التربوية. وإذا ما تمّ التّطابق التامّ بين المعايير التاريخية والحضارية والاجتماعية والسياسية، فإننا نتوقّع أن تسير الخطة التربوية نحو تحقيق أكبر قدر من الأهداف التي سطرناها، وهنا يتحقّق السير الإيجابي لتنفيذ محتوياتها، من أسفل لأعلى ومن أعلى لأسفل.

ومن أهمّ العناصر السياسية المؤثرة في وضع الخطط التربوية نجد ما يلي:

أ \_ طبيعة النظام السياسي: يرتبط النظام التربوي ارتباطاً وثيقاً بالنظام السياسي، ومن هنا فإنّ السياسة التربوية تختلف من مجتمع لآخر تبعاً لطبيعة نظامه السياسي، فالتربية في النظام السياسي التعددي تختلف عنها في النظام السياسي الأحادي، كما نجدتها مختلفة في النظام التسلسلي عنها في النظام الديمقراطي، كما نجدتها مختلفة في النظام المركزي عنها في النظام اللامركزي أو النظام الفيدرالي.

ومن أمثلة تأثير طبيعة النظام السياسي، نذكر النظام التربوي الأمريكي الذي يقوم على اللامركزية في التسيير التربوي، وهذا التمسك باللامركزية نابع من رغبة الأمريكيين في إرساء قواعد الديمقراطية والحرية. ولا نجد في الدستور الأمريكي ذكراً للتعليم وهو ما يجعل التربية والتعليم تحت مسؤولية الولايات (محمد منير مرسى: ١٩٩٣، ص ١٥٩-١٦٠)، وبهذا يختلف النظام التربوي الأمريكي تبعاً لنظامه السياسي اختلافاً جوهرياً عن الأنظمة ذات التسيير المركزي. وكمثال للتسيير المركزي نجد النظام التربوي الفرنسي، الذي يعدّ نموذجاً تقليدياً للمركزية الشديدة في التعليم (محمد منير مرسى، مرجع سابق، ص ٢١١). ونظراً لطبيعة النظام

السياسي، فإنّ التخطيط التربويّ ينبغي أن يراعي خصوصيات كلّ نظام سياسيّ، وهذا حتّى تصبّ الخطة التربويّة في إطار السياسة العامّة للمجتمع.

**ب \_ الدّستور ومواثيق المجتمع:** على المخطّط التربويّ أن يكون مطلعاً ومستوعباً للدّستور والمواثيق المسيّرة للمجتمع، وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى أنّ هذه الوثائق تحتوي التوجّهات الكبرى للمجتمع والمبادئ العامّة للتّموذج السياسيّ والاجتماعيّ التي ينبغي أن تجسّد سائر الهيئات التّفيذيّة. ومن هنا فإنّ الخطة التربويّة لا بدّ أن تعكس هذه الوثائق الرّسميّة التي ينبغي بدورها أن تكون منسجمة مع الخصائص التاريخيّة والحضاريّة للمجتمع. وبالإضافة إلى هذه الوثائق فإنّ المخطّط التربويّ ينبغي أن يكون ملماً كذلك بالمعطيات التشريعيّة والقانونيّة وهذا حتّى تكون الخطة التربويّة في تطابق تامّ مع القانون، بحيث لا تسجّل تناقضات أو فراغات يفرض القانون ملتها. وكمثال على محتويات هذه الوثائق نذكر الدّستور الجزائريّ الذي تضمّن جملة من الموادّ ذات دلالة واضحة فيما يخصّ عمل المخطّط التربويّ، ومن هذه الموادّ نذكر:

**ج \_ تأثير التّنظيمات السياسيّة:** في المجتمعات التّعدديّة توجد سلطة قائمة تنفّذ مشروعها الذي قدّمته للشّعب من أجل تركيته وتقديمه للتّنفيد، كما توجد معارضة ترأب أداء السّلطة وترصد هفواتها ونقائصها. وفي كثير من الحالات فإنّ الأحزاب السياسيّة سواء كانت في الحكم أم في المعارضة تؤدّي دوراً كبيراً في توجيه مخطّطات التّنمية في شتى القطاعات ومن ضمنها قطاع التّنمية والتعليم. فكلّ تنظيم سياسيّ لا بدّ أن تكون له رؤيته التربويّة الخاصّة به، التي يعمل على تجسيدها على أرض الواقع في حالة وصوله للحكم. وعلى المخطّط التربويّ أن يكون مطلعاً على البرامج التربويّة للأحزاب مهما كان موقعها من السّلطة. ونجد أنّ تأثير التّنظيمات السياسيّة لا يتوقّف على المد الجماهيريّ وصناعة الرّأي العامّ فقط، بل يمتدّ لكي يجعل من برامجها قوّة اقتراح في التّصوّر الأنسب لأداء النّظام التربويّ، ويكون التأثير أكبر كلّما كانت البرامج معدّة على أسس علميّة سليمة بعيدة عن الدّائيّة والمصلحة الضيّقة للحزب. ويستفيد المخطّط التربويّ في كلّ من الأفكار البّناء التي لا تتعارض في مجملها مع السياسة التّنمويّة الشّاملة.

## د \_ كيفية تدخل السلطة السياسية في القرارات التربوية: فهل يكون تدخل هذه السلطة

في تحديد السياسة التربوية العامة، لتترك الأمر بعد ذلك للخبراء والتقنيين، أم أنها تتدخل في أدق التفاصيل حتى ولو كانت تقنية بحتة؟. وبطبيعة الحال فإنه كلما كان هامش الحرية أكبر كلما سمح ذلك للمخطّط التربوي بأن يراعي كلّ العوامل الكفيلة بإنجاح الخطة؛ لأنه يشعر بأنه سيلقى كلّ الدعم من المسؤولين، وهو ما يجعله في نفس الوقت مبدعاً في تخطيطه ومدركاً للحدود التي ينبغي عدم تجاوزها. ومن الباحثين الذين تناولوا العلاقة بين عمل المخطّط التربوي باعتباره عملاً تقنياً يتكفّل به الخبراء ودور السلطات السياسية نجد روسكو. Ruscoe G.C. الذي أكد ضرورة الانسجام التام بين القرارات السياسية والإجراءات التقنية، وفي حالة غياب هذا الانسجام فإنه ينتج عن ذلك غياب سياسة تربوية محدّدة يضاف إليه تسييس المعرفة. وهكذا يأتي المخطّط التربوي في موقع وسط بين السلطة السياسية كمصدر لأخذ القرار والإدارة كمنفّذة للقرارات المتخذة (Gordon. C. Ruscoe: 1970, p 22-24)، فرغم الطابع التقني لعمله، فلا بدّ عليه من العمل في توافق تامّ مع السياسة العامة للبلد. ويكون النظام التربوي أكثر فعالية كلما التزم كلّ طرف بمسؤولياته ومهامه، وهو ما يسهّل تنفيذ الخطة التربوية في أحسن الظروف.

## هـ \_ مكانة النظام التربوي في السياسة التنموية العامة: يعدّ النظام التربوي أساس أيّ

تنمية اجتماعية واقتصادية، لهذا نال الإصلاح التربوي الاهتمام الأكبر في أغلب بلدان العالم، واعتبر من الأولويات، ومن الميادين الإستراتيجية التي يتوقّف عليها مسار التطوّر والازدهار الاجتماعي. فخصّصت له الميزانيات الضخمة، وأنجزت من أجله الدراسات والبحوث، واستقدمت الدّول في ذلك خيرة الخبراء العالميين لتزويدها بالأساليب والطرق العلمية الكفيلة بتحقيق الأهداف المسطرة لتنمية المجتمع.

إنّ أهمية التربية تتمثّل بكلّ اختصار في كونها أداة تشكيل شخصية الفرد ضمن الجماعة التي ينتمي إليها. فهي بهذا الوحيدة دون سواها التي تعمل على تزويد المجتمع بالموارد والكفاءات البشرية التي تحقّق له التنمية الشاملة وتحافظ على مكانته الدولية، فهي تخرجه بحيث تكون متشبّثة بتاريخها وهويّتها وانتمائها، ومتشعبة بنور العلم والمعرفة والخبرة لتصنع مجدّ أمّتها دون ذوبان ولا انغلاق. وهكذا نجد تطوير النظام التربوي وحسن التخطيط له أداة مواجهة

التّحدّيات على كافّة المستويات، ووسيلة تحقيق الأهداف في كلّ الميادين، لهذا نال الأهمّيّة القصوى والصّرامة الكبرى في التّخطيط والتّنفيد والتّقييم (لكحلّ لخضر، مرجع سابق، ص ٢٣١).

ومن هنا يمكننا القول بأنّ معرفة مدى تقدّم أيّ مجتمع ترتبط بالمكانة التي يوليها هذا المجتمع للتّربية في تحقيق تنميته الشّاملة، ونكون هنا أمام حالتين؛ فإمّا أن تكون في سلّم الأولويات بحيث تكون القاطرة التي تقود التّنمية، أو تكون أقلّ أهمّيّة فتكون تابعة لغيرها من المجالات. وإنّ إدراك المخطّط التّربويّ للمكانة التي تحتلّها التّربية من شأنه أن يوجّهه في بناء مخطّطه؛ حتّى تبقى التّربية في قمّة الأولويات كما هو الأمر في الحالة الأولى، أو ينبّه إلى أهمّيّتها ودورها المحوريّ في التّنمية في الحالة الثّانية.

**٢ - الوضعية السّياسيّة العامّة:** ونقصد به هل هو وضع مستقرّ يشجّع على التّطلّع للتّنمية، أم هو وضع مضطرب ينشد الاستقرار؟ وهنا تصبح التّنمية أقلّ أهمّيّة؛ ذلك لأنّه لا تنمية بدون استقرار سياسيّ. وفي هذه الحالة فإنّ الاهتمام يكون منصباً نحو إزالة أسباب عدم الاستقرار، وبطبيعة الحال فإنّ الفرق كبير بين عمل المخطّط التّربويّ في مجتمع ينشد التّنمية الشّاملة، وبين مجتمع مهتدّد في استقراره. وهكذا نجد الاستقرار السّياسيّ شرطاً مسبقاً لأيّ تخطيط تربويّ ناجح (زغلول مرسي، ١٩٩١، ص ٣)، ففي الأوضاع السّياسيّة غير المستقرّة يكتفي القائمون على النّظام التّربويّ بتحقيق الحدّ الأدنى من الخدمات التّربويّة، الممثّلة بصفة أساسيّة في استمرار المؤسّسات التّعليميّة في أداء دورها. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الاضطراب وعدم الاستقرار لا يكون كلّه بالدرّجة نفسها، ففي بعض الحالات يؤدّي الاضطراب إلى زوال الدّولة نفسها كما هو الحال في الصّومال، وفي حالات أخرى يكون الاضطراب أقلّ ممّا يسمح ببقاء الدّولة التي تشرف على تحقيق أقلّ ما يمكن تقديمه من خدمات في شتّى المجالات.

#### ٤ - معايير اقتصاديّة:

إنّ أيّ نظام تربويّ يحتاج إلى تمويل حتّى تتحقّق أهدافه؛ ولذا فإنّ المخطّط الإصلاحيّ لا ينبغي أن يتعدّى في مضمونه القدرات الاقتصاديّة للبلد الذي يطبّق فيه. فينبغي في أيّ خطة تربويّة مراعاة الشّروط الاقتصاديّة وعدم صياغة أهداف جليّة في معناها ولكنّها غير قابلة للتحقيق بسبب عدم توفّر الموارد اللّازمة لذلك. كما ينبغي على الخطة أن تتضمّن المواد



والوحدات التعليمية التي تخرج متكوّنين حسب الحاجات الاقتصادية للمجتمع، وحسب طبيعة المرحلة التنموية التي يمرّ بها. فقد يكون في حاجة إلى يد عاملة مؤهلة في الزراعة أو الصناعة أو غيرهما من المجالات. كما قد تكون حاجته ملحّة إلى إطارات في العلوم الدقيقة أو البيولوجية أو الإنسانية، ولا بدّ حينئذ أن تحتوي برامجها ما يؤهّله لتخريج ما يحتاجه المجتمع من يد عاملة مؤهلة، ومن إطارات ذات تكوين نوعيّ.

وعلى المخطّط التربويّ أن يكون على دراية بالمعطيات الاقتصادية المؤثّرة في وضع وتنفيذ الخطّة التربويّة، ومن أهمّ العناصر الاقتصادية التي ينبغي على المخطّط التربويّ أن يكون ملماً بها نجد ما يلي:

أ الدخل القوميّ العامّ: أي ما ينتجه بلد من البلدان من ثروة قوميّة (أحمد محمّد الطيّب، مرجع سابق، ص ١٦٢). أي هو كجموع المداخيل من المصادر المختلفة، سواء كانت ثروات طبيعيّة أو إنتاجات صناعيّة وزراعيّة وغير ذلك من مصادر صناعة الثروة.

ب تمويل التعليم: أي المصادر التي يمولّ بها قطاع التربية والتعليم، وتختلف هذه المصادر باختلاف المجتمعات والنظم السياسيّة والاقتصاديّة، ويمولّ التعليم في الغالب عن طريق مصدرين هما:

المصادر الأساسيّة: وتمثّل في القدر المخصّص من الميزانيّة العامّة للدولة لقطاع التربية والتعليم، وتشكّل هذه المصادر النسبة الكبرى من ميزانيّة التربية، وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى أنّ التعليم خاصّة في مرحلته الإلزاميّة يعدّ من الخدمات الرئيّسة التي يجب على الدولة تقديمها للمواطنين.

المصادر الثانويّة: وتشمل كلّ مساهمة ماليّة من أفراد أو قطاعات خارجيّة، ونجد من ذلك رسوم التسجيل وأقساط الدراسة، أو المنح والهبات التي يقدّمها الأفراد، أو المساعدات الخارجيّة (عدا القروض)، سواء كانت مساعدات ماديّة أو تقنيّة، تضاف إليها المساهمات المحليّة التي لا تؤخذ من ميزانيّة الدولة التي يلجأ إليها في حالة عجز الدولة على الإنفاق على التعليم (رمزي أحمد عبد الحيّ، مرجع سابق، ص ١٢٦-١٢٧).

يعدّ تمويل التّعليم من العناصر الاقتصاديّة الأساسيّة التي يستند إليها المخطّط التّربويّ؛ لأنّه من خلال معرفة حجم الأموال المرصودة لقطاع التّربية والتّعليم يستطيع أن يعرف الحدود التي ينبغي أن تتوقّف عندها خطّته التّربويّة؛ وهذا حتّى لا يكون ما يكون له ضرباً من الخيال أو الأحلام التي يمكن تحقيقها على أرض الواقع.

**ج \_ الدّخل الفرديّ:** ويقصد به معرفة معدّل الدّخل الفرديّ؛ للوقوف على مدى قدرة الأفراد على التّكفّل بأعباء الإنفاق لتلبية مختلف الحاجات. وكلّما كان معدّل الدّخل الفرديّ مرتفعاً كلّما كان ذلك مؤشراً قوياً على تحمّل أعباء الإنفاق الإضافيّ الخارج عن تلبية الحاجات الضّروريّة، ويكون ضمن هذا الإنفاق ما يتعلّق بالجانب التّربويّ، من حيث توفير حاجات التّلميذ للتّعلّم في أحسن الظروف.

**د \_ معدّل النّموّ:** يعدّ معدّل النّموّ مؤشراً هاماً على الوضع الاقتصاديّ العامّ للبلد، فكّلما كان هذا المعدّل مرتفعاً كلّما دلّ ذلك على رفاهيّة اقتصاديّة تنعكس على الوضع الاجتماعيّ العامّ. وكلّما كان منخفضاً دلّ ذلك على وجود أزمة اقتصاديّة ستمتدّ آثارها إلى بقيّة المجالات.

**هـ \_ التّربية والنّموّ الاقتصاديّ:** لم تعد إشكاليّة التّربية هل هي استثمار أم استهلاك؟ مطروحة في عالمنا المعاصر؛ ذلك لأنّه بات في حكم المسلّمات أنّ التّربية تؤدّي دوراً كبيراً بل محورياً في عمليّة التّنمية بشتّى مجالاتها، فعلى قدر قوّة النّظام التّربويّ كمّاً ونوعاً، على قدر ما تنتبأ لمجتمع ما بمستقبل تنميته. وقد ازداد اهتمام الخبراء والباحثين بالمرود الاقتصاديّ للتّربية لعوامل عدّة نذكر منها ما يلي (المرجع نفسه، ص ١٢١-١٢٢):

\_ الإدراك المتزايد لأهميّة التّربية ودورها في تحقيق النّموّ الاقتصاديّ، خاصّة بعد أن أثبتت الدّراسات أنّ التّربية تعدّ أفضل استثمار وأحسن توظيف لرأس المال البشريّ.

\_ الارتفاع المضطرّ للإنفاق على التّعليم، ممّا جعل الاهتمام يوجّه بشكل أكبر للعائد الاقتصاديّ للتّربية.

\_ تعدّ التّربية أفضل المصادر لزيادة أرباح الأفراد، بحيث أصبح المستوى التّعليميّ خاصّة في عصر المعرفة يؤدّي دوراً كبيراً في زيادة دخل الأفراد.

— يعدّ البحث العلميّ — الذي هو ثمرة من ثمار التربية — أهمّ مصدر من مصادر التنمية الاقتصادية. ويمكننا معرفة ذلك من خلال المقارنة بين مستوى التّموّ الاقتصاديّ في الدّول التي يقوم اقتصادها على المعرفة — كما هو الحال في الدّول المتقدّمة — وبين الدّول التي يقوم اقتصادها على الثّروات الطّبيعيّة — كما هو الحال في كثير من الدّول النامية —.

— يعدّ النّظام التربوي محض اكتشاف وإعداد المواهب التي تضطلع بالدّور الأكبر في الإبداع والإنتاج العلميّ الذي يزيد من القوّة الاقتصاديّة للمجتمع.

— يضطلع النّظام التربويّ بمهمّة إعداد الأفراد مهما كان مستواهم للتكيّف مع ظروف العمل، خاصّة أمام التّغيرات التّقنيّة السّريعة في وسائل الإنتاج، وليس محلّ خلاف أنّه كلّما كان المستوى التّعليميّ للعامل مرتفعاً كلّما كانت قدرته على التّكيّف أفضل.

— إنّ النّظام التربويّ هو الذي يزوّد المجتمع بمختلف حاجاته من الطّاقات العاملة، خاصّة منها الكفاءات المؤهّلة التي يحتاجها المجتمع في تسيير التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ولا يتسنى للمجتمع أن يحقّق نموّاً اقتصادياً مرتفعاً بطاقات عاملة غير مؤهّلة.

## ٥ — معايير تربويّة:

قد تكون المعايير التربويّة ذات طابع نفسيّ بيداغوجيّ، تتعلّق بصميم الفعل التّعلّميّ/التّعليميّ، وهي أكثر المعايير التي تركزّ عليها حلّ الإصلاحات؛ وذلك لسهولة الحكم على النّجاح أو الفشل المدرسيّ من خلال التّنتائج التي يتحصّل عليها التلاميذ. فغالباً ما يلاحظ بأنّه يوجد ضعف في التّحصيل الدّراسيّ يستدلّ عليه من نتائج الامتحانات الفصلية أو النّهائية، فيطرح سؤال "ما هي أسباب هذا الضعف؟"، ليتمّ البحث عن حلول يتضمّنّها المخطّط الإصلاحيّ. وغالباً ما تكون هذه الحلول تغيير المناهج ومقاربات تصميمها، وما يصاحب ذلك من إعادة النّظر في طرق التّدرّس وأساليب التّفويّم وتكوين المعلّمين في المجالين التّخصّصيّ والبيداغوجيّ، وهذا لتحقيق تفاعل أكبر بين المعلّم والتلميذ وللزيادة من دافعيّة التلاميذ نحو التّعلّم، ومن ثمّ تحسين التّنتائج الدّراسيّة. إنّ سهولة ملاحظة الصّعوبات التّفسيّة البيداغوجيّة لا يعني بحال من الأحوال التّهوين من شأنها، بل إنّ المطلوب هو مراعاة كلّ هذه الصّعوبات في الخطّة المستقبلية للوصول إلى أجمع الحلول لتذليلها.

كما يمكن أن تكون ذات طابع تربويّ عامّ، ويمكننا في هذا المجال ذكر العناصر الرئيسيّة التالية:

أ \_ الهياكل التربويّة: ويقصد بها كلّ المؤسسات القائمة ذات الصّلة بالعملية التربويّة، من ذلك الخريطة المدرسيّة، بحيث ينبغي أن تكون لدى المخطّط التربويّ صورة واضحة عن عدد المدارس وتوزيعها عبر المناطق والمراحل، ومدى استجابتها لعدد المتعلّمين. كما نجد من ضمنها مؤسسات البحث الخاصّة بالميدان التربويّ ومدارس تكوين المعلّمين وكافة الهيئات التي تنصّ عليها القوانين والتشريعات المتعلّقة بالنظام التربويّ.

ب \_ إعداد المعلّمين: يعدّ المعلّم حجر الأساس في النظام التربويّ، فعلى قدر ما يكون مستوى تكوينه مرتفعاً على قدر ما ينعكس ذلك إيجاباً على نتائج التلاميذ ومردودهم، وهو ما يعني في النهاية نجاح النظام التربويّ في تحقيق أهدافه التعليميّة. لهذا فإنّه حريّ بالمخطّط التربويّ أن يكون على اطلاع واسع ببرامج تكوين المعلّمين، ومدى توفّر المؤسسات التكوينيّة على كلّ شروط نجاح هذا التكوين. وبهذا فإنّه يكون صورة واضحة عن إعداد المعلّمين ومدى الاهتمام بهم، ويعرف التّقائص الموجودة؛ حتّى يقدّم الاقتراحات اللاّزمة والتّعديلات الكفيلة برفع مستواهم وتحسين أدائهم.

ج \_ المعطيات التربويّة الكميّة: ونجد ضمن هذه المعطيات ما يلي: (رمزي أحمد عبد الحيّ، مرجع سابق، ص 115-118).

\_ معلومات عن المستوى التعليميّ للسّكان: وتتضمّن توزيع السّكان حسب المستويات التعليميّة ومعرفة العدد في كلّ مستوى، تضاف إليها نسبة الأميّة في المجتمع، وتفاوت المستوى التعليميّ حسب الجنس والمناطق. ومن شأن هذه المعلومات أن توجه المخطّط التربويّ للفئات التي تحتاج اهتماماً أكبر، ويقترح كميّة حلّ المشكلات كلّما وجد أنّ المستوى التعليميّ لا يساير متطلّبات التنمية وتطلّعات المجتمع؛ لرفع مستوى أفرادها حسب حاجاته، والقضاء على الأميّة وغيرها من الآفات ذات الصّلة بالجانب التعليميّ.

\_ معلومات عن المؤسسات التربويّة: وهو ما سبقت الإشارة إليه في الهياكل التربويّة، ومن شأن هذه المعلومات أن تساعد المخطّط في تحديد احتياجات النظام التربويّ لهذه المؤسسات حسب المستوى التعليميّ والتّقسيمات الإداريّة والكثافة السّكانيّة.

\_\_ معلومات عن المعلمين وعن سائر الموظفين في التعليم: ويقصد بها معرفة عدد العاملين في سلك التعليم من معلمين ومساعدين تربويين وموظفين وإداريين وغيرهم. وتشمل هذه المعلومات عدد المعلمين في كلِّ مرحلة تعليمية موزعين حسب السنّ والجنس والمؤهلات والأقدمية والمرئيات، تضاف إليها معرفة وضعيتهم تجاه الخدمة (وفاة، تقاعد، استقالة، هجرة...). كما تشمل ما يتعلّق بالعاملين في الإدارة والإشراف التربويّ والتوجيه المدرسيّ. إنّ الهدف من هذه المعلومات يتمثّل أساساً في تحديد الحاجة العددية لهذه الأصناف في المستقبل، ومن ثمّ تكون الصّورة واضحة عند المخطّط التربويّ في اقتراحاته المتعلّقة بهذا العنصر الهامّ.

\_\_ معلومات عن المتعلمين: يعدّ هذا العنصر من أهمّ عناصر المعلومات الكميّة للتخطيط التربويّ؛ ذلك لكون بقية العناصر من مؤسسات تعليمية ومعلمين وإداريين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا العنصر. ونجد ضمن هذه المعلومات:

\_\_ عدد التلاميذ الموجودين في المدارس، وتوزيعهم حسب الجنس والسنّ والمستوى والمنطقة.

\_\_ عدد التلاميذ في مرحلة التعليم الإلزاميّ ونسبة الالتحاق.

\_\_ عدد التلاميذ والطّلاب المتخرّجين سنوياً في كلِّ مرحلة، موزعين حسب الجنس والسنّ.

\_\_ نسبة التلاميذ في كلِّ من التعليم العامّ والتقنيّ والمهنيّ.

\_\_ عدد طلبة الجامعات، وتوزيعهم حسب الجنس والسنّ والاختصاص، مع معرفة نسبتهم إلى مجموع المتخرّجين من التعليم الثانويّ.

\_\_ نسب التّجاح في كلِّ مرحلة ونسب الرّسوب والتّسرّب.

\_\_ معلومات عن التربية خارج نطاق المدرسة: ويقصد بها التربية التي تمارسها المؤسسات غير الرّسمية مثل المساجد والكشافة والجمعيات والأحزاب ووسائل الإعلام ودور الشّباب ومراكز محو الأميّة... وتشمل المعلومات التربويّة الكميّة المتعلّقة بهذا العنصر ما يلي:

\_\_ عدّد المؤسسات الممارسة للتربية خارج المدرسة، مع توزيعها حسب الصّنف وقدرة الاستقطاب.

\_\_ عدد الأفراد المستفيدين من هذه المؤسسات موزعين حسب السنّ والجنس والمستوى التعليمي والمنطقة.

\_\_ عدد المؤطرين في هذه المؤسسات ومستواهم التعليمي وشروط ممارستهم لهذا النشاط، ومعرفة وضعيتهم هل هم متطوعون أم أجراء.

\_\_ مستوى الإنفاق الأسري على تعليم أبنائهم وخاصة ما تعلق منه بالدروس الخصوصية، واقتناء الكتب والوسائل التعليمية المختلفة...

**د \_ المعطيات التربوية الكيفية:** إنّ النظام التربويّ حتّى يكون عنصرًا محوريًا في تحقيق التنمية ينبغي أن لا يقتصر على العناصر الكميّة فقط، بل لا بدّ عليه أن يهتمّ بالجانب الكيفيّ الذي يصبّ في تحقيق التعليم النوعيّ الذي يمكن اعتباره بعد توفّر الشّروط الكميّة المخكّ الحقيقيّ الذي يمكننا بواسطته الحكم على مدى فعالية النظام التربويّ، ومن أهمّ المعلومات ذات الطّابع الكيفيّ التي ينبغي على المخطّط التربويّ أن يكون ملماً بها، نجد ما يلي:

(رمزي أحمد عبد الحيّ، مرجع سابق، ص 119-120).

\_\_ **أهداف التعليم:** إنّ دراسة الأهداف التعليميّة المسطرّة تعطي للمخطّط التربويّ فكرة واضحة عن المسار المحدّد للسياسة التربويّة بصفة عامّة. وينطلق المخطّط في صياغة خطّته من خلال الوقوف على مدى تحقيق الأهداف المسطرّة، ومدى قابليّة الواقع بكلّ مجالاته لتحقيق أهداف جديدة. والأنظمة التربويّة متفاوتة في أهدافها التربويّة بين من يركّز على الجانب الكميّ، ومن يتجاوز ذلك إلى تحقيق أهداف نوعيّة، وما يهمّ المخطّط التربويّ في كلّ هذا الأهميّة الكبيرة التي تحتلّها الأهداف في توجيه القائمين على النظام التربويّ نحو توفير مختلف الوسائل الكفيلة بتحقيقها، من هياكل ومناهج ووسائل تعليميّة وغيرها. ويمكننا القول في هذا المجال أنّه كلّما كانت الأهداف السّابقة واقعيّة وقابلة للتّحقيق، كلّما سمح ذلك للمخطّط التربويّ أن يحدّد أهدافاً جديدة تزيد من مستوى أداء النظام التربويّ على كافّة المستويات.

\_\_ **المناهج الدراسيّة:** تتمثّل أهميّة المناهج الدراسيّة في كونها المخكّ العمليّ الأدائيّ للحكم على مدى تحقّق الأهداف التربويّة، وهي المادّة المعرفيّة التي يتزوّد بها المتعلّمون. وعلى المخطّط التربويّ أن يكون مطلعًا اطلاقًا جيّدًا على هذه المناهج، ويحدّد مستواها ومدى قدرة المتعلّمين

على استيعابها، وهذا حتى تكون خطته مبنية على أسس سليمة فيما يتعلق بالجانب المعرفي والسلوكي للتلاميذ.

— هيكله التعليم وتنظيمه: غالباً ما تتضمن الإصلاحات التربوية الشاملة إعادة النظر في هيكله التعليم، كما وقع مؤخرًا في الجزائر حيث تم تغيير مدة التعليم الابتدائي من 6 إلى 5 سنوات، ومدة التعليم المتوسط من 3 إلى 4 سنوات، وأعيد تنظيم الشعب في التعليم الثانوي، وهي كلها تغييرات هيكلية وتنظيمية. ويحتاج المخطط التربوي إلى معرفة مدى حاجة النظام التربوي إلى هيكله وتنظيم جديد للتعليم، ولا يتسنى له ذلك إلا إذا تأكد من عدم فعالية الهيكله الحالية، بناء على معطيات نفسية بيداغوجية واقتصادية واجتماعية.

— الوسائل التعليمية: تعدّ الوسائل التعليمية من المؤثرات الهامة على مدى تطوّر النظام التربوي، فكلما كانت هذه الوسائل مواكبة للتطورات الحاصلة ومؤدية لنتائج أكثر إيجابية كلما أمكننا الحكم على العملية التعليمية التعليمية التعليمية أنها في الطريق الصحيح من حيث الأداء، وعلى المخطط التربوي أن يراعي في خطته ضرورة إدخال وسائل تعليمية حديثة بشرط قدرة الهيئات الوصية على توفيرها وتحقيق كفاءة المعلمين في حسن استخدامها، وفي حالة العكس فإنه يقدم بدائل تمكن من التحسين التدريجي في نوعية الوسائل وضمان استعمالها على الوجه المطلوب.

— الإدارة المدرسية: لقد أصبح التسيير الإداري علمًا قائمًا بذاته، والمدير الناجح هو الذي يستطيع أن يتحكم في فريقه البيداغوجي ويوجهه التوجيه السليم نحو السير الحسن للمؤسسة. ومن مستلزمات الخطة الجيدة أن يكون المخطط ملماً بأساليب التسيير الحالية؛ حتى يعرف ما هي التعديلات التي ينبغي القيام بها من أجل تسيير الإدارة المدرسية بطرق أكثر تحقيقًا لعلاقة تفاعلية قوية بين الإدارة والمستخدمين من جهة، وبينها وبين التلاميذ من جهة أخرى.

— الكتب المدرسية: الكتاب المدرسي وسيلة تعليمية لا يمكن الاستغناء عنها، وهي تجسيد للمناهج الدراسية، بحيث تتناول بشكل عملي كل ما تم تخطيطه في هذه المناهج. ويعدّ للتلميذ واجهة المادة التي يدرسها فكلما كان جيدًا من حيث الشكل والمضمون كلما سمح ذلك للتلميذ بتعلم أفضل. وعلى المخطط التربوي أن يكون صورة واضحة حول هذه الكتب؛ حتى يعرف المكانة التي أن تحتلها في خطته، فهل ينصح بتغييرها؟ أم بتعديلها؟ أم بإبقائها على ما هي

عليه؟، ولا يتأتى له ذلك دون تقييم الكتب الحالية وتقديم المبررات العلمية للإجراءات التي  
نصح باتخاذها.

— الاعتناء بالموهوبين والمتفوقين وذوي الاحتياجات الخاصة: وفي هذا المجال ينطلق المخطط  
التربوي من المشكلات الواقعية في التعامل مع هذه الفئات؛ ليقدم الاقتراحات الكفيلة بتحديد  
كيفية الاعتناء بها. فهل تخصص لهم مؤسسات خاصة؟ أم يدجون في المؤسسات العادية  
 ويفصلون عن بقية التلاميذ؟، وما هو نوع التكوين الذي يتلقاه معلّموهم؟ إلى غير ذلك من  
التساؤلات التي ينبغي أن يجيب عنها إجرائياً في مخطّطه التربوي.

— مستوى المعلمين وكيفية تكوينهم: لا يمكن تحقيق نظام تربوي فعال دون الاهتمام  
بمستوى المعلمين وكيفية تكوينهم. وفي هذا المجال على المخطّط التربوي أن يدرس بعمق واقع  
تكوين المعلمين وشروط توظيفهم، ويقف على تأثير هذا الواقع في مستوى تحصيل التلاميذ  
وتحقيق الأهداف التعليمية، ويقترح تبعاً لذلك كيفية الرّفْع من هذا المستوى ومدى ضرورة  
تغيير برامج التكوين وشروط التوظيف؛ حتّى يحقّق النظام التربوي أهدافاً أفضل فيما يتعلّق  
بتحسين مستوى المتعلمين.

## ٦ \_ معايير عالميّة:

إنّ أيّ مجتمع لا يمكنه أن يعيش منعزلاً على ذاته، معرضاً عن كلّ ما يدور حوله من  
أحداث وتغيّرات على المستوى العالميّ. وفي عصرنا الحالي لا يمكن لأيّ مجتمع أن يبقى  
معزولاً عن التأثيرات العالميّة حتّى ولو أراد ذلك. فالعولمة قد فرضت نفسها، ولا يمكن لأيّ  
مجتمع أن يبقى بمنأى عن تأثيراتها، ومن ثمّ التعامل معها. والتأثيرات العالميّة تتخذ أشكالاً  
مختلفة، سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة وتربويّة، ولا بدّ على النظام التربويّ أن يكون  
في المكانة الجدير به في التعامل مع مختلف هذه التأثيرات. وقد تكون التأثيرات العالميّة  
سلبية، إذا كانت تحمل ما يهدّد المجتمع واستقراره على كافّة المستويات، ولا بدّ حينئذ من  
تحديد طرق ووسائل الحدّ من هذه التأثيرات، كما أنّ هذه التأثيرات قد تكون ذات طابع  
إيجابيّ إذا كان مضمونها تقنياً وأداتياً مفيداً، ومن ثمّ لا بدّ من الاطلاع على مختلف نتائج  
الأبحاث والتّحارب التي تفيد مجتمعنا في حلّ بعض مشكلاته التربويّة، من ذلك الاستفادة  
من المقاربات الحديثة في صياغة المناهج والتّظريّات التّفسيّة التربويّة المعاصرة وتوظيف



الوسائل التعليمية الحديثة، مع الإشارة إلى ضرورة التعديل والتكييف كلما تطلب الأمر ذلك.

وفي الأخير يمكن القول بأننا حاولنا تحديد مختلف المعايير التي توجه عملية التخطيط التربوي؛ حتى يكون منسجماً ومستجيباً للواقع بكل مكوناته. وجاءت على رأس هذه المعايير الحضارية التاريخية وما تشكله خصوصيات المجتمع واهتمامه وهويته، ثم جاءت المعايير الاجتماعية ورأينا أن كل خطة تربوية لابد لها لتضمن النجاح أن تنطلق من الواقع، وأن تحدّد حجم ونوع المشكلات الاجتماعية التي تسعى لحلّها، وتبيّن كيفية الوصول إلى ذلك الحلّ. وبعد ذلك تطرقنا للمعايير السياسية وما تمثله من أهمية في التصوّر العام للخطة، بما يحقق الأهداف المنسجمة مع بقية المعايير، إذ أن الخطة التربوية تعبّر عن التوجه العام للدولة في المجال التربوي. ثم تعرّضنا للمعايير الاقتصادية وما تتضمنه من واقع اقتصادي وإمكانات مادية كافية لتوفير كل المتطلبات المالية لتنفيذ الخطة. ثمّ المعايير التربوية وما يرتبط بها من هياكل وموارد بشرية ووسائل تعليمية ومناهج دراسية وغيرها من المكونات التي ينبغي أن تؤخذ بالحسبان أثناء وضع الخطة التربوية؛ حتى تكون مستجيبة لمتطلبات الإصلاح والتغيير نحو الأفضل الذي ينشده النظام التربوي. وأخيراً ذكرنا المعايير العالمية؛ ذلك أن المجتمعات وأنظمتها التربوية لم تعد معزولة عن بقية العالم، فلا بدّ من مواكبة التطوّرات، والاستفادة من خبرات الآخرين مع المحافظة على الخصائص الحضارية للمجتمع. ونرى أن المعايير التي تناولناها تتضمن إلى حدّ بعيد كل الشروط الكفيلة ببناء خطة تربوية فعّالة وتطبيقها على أحسن وجه ممكن.

كما يمكن أن نشير في الأخير إلى مجموعة من العناصر الهامة بمثابة استنتاجات وتوصيات، وهي:

— تسعى المنظومة التربوية في بلادنا ومنذ عقود إلى تحسين أدائها وتجويده؛ متّجهة من أجل ذلك نحو تحرير المدرس من سيطرة النمطية في التسيير والإدارة. وهو النمط الذي ساد عقوداً طويلة بفعل الظروف السياسية والاقتصادية التي مرّ بها العالم. لتنسجم بذلك المدرسة والإدارة، مع طبيعة التحوّل الذي تشهده المنظومة التربوية منذ فترة، نحو توسيع مساحة المسؤولية

الاجتمعيّة، وتشجيع المبادرات الخاصّة، وتقاسم الأعباء أو المسؤوليّات، وبذلك تبني خطة عمل تربويّة واضحة.

— يعرف العلماء التخطيط التربويّ أنّه التّوجيه العقلايّ للتّعليم وحركته نحو المستقبل. وذلك عن طريق إعداد مجموعة من القرارات القائمة على البحث والدراسة، تمكينا لهذا التّعليم من تحقيق الأهداف المرجوة منه بأنّجح الوسائل وأكثرها فاعليّة، وأوفرها وقتًا.

— يشكّل التخطيط عنصرًا هامًا في مجال الإدارة التّعليميّة، ومرحلة التّفكير التي تسبق تنفيذ أيّ عمل يقوم على تصوّر افتراضات عمّا سيكون عليه الحال في المستقبل، ثمّ وضع خطة تبيّن الأهداف المطلوب تحقيقها، وكيفية استخدام هذه العناصر، وخطة السّير والمراحل المختلفة الواجب المرور بها، والوقت اللازم لتنفيذ هذه الأعمال.

— إذا كان التخطيط التربويّ ذا أهميّة كبرى، فلا بدّ من توافر مجموعة من الشّروط في أيّ خطة تربويّة، ممّا يستوجب الإجابة عن جملة من الأسئلة الهامّة: إلى أين نحن ذاهبون؟ وفي أيّ إطار نتحرّك؟ كيف لنا أن نبلغ الهدف؟ بمعنى أنّها إيجاز لمجموعة المهامّ التي سوف يضطلع بها العاملون بالمدرسة من أجل تحقيق ما تبناه في رؤيتهم الاستراتيجية من قيم ومفاهيم، ومن طموحات فائقة، ومن استراتيجيّات للتّغيير والمنافسة والجودة، ويمكننا أن نلخصها في النّقاط التّالية:

— وضوح الأهداف.

— الواقعيّة.

— المنهجية العلميّة

— الشّموليّة والتّكامليّة.

— القدرة على التّنبؤ.

— ترتيب الأولويّات.

— المرونة.

— الاستمراريّة.

## \_\_ قابلية التّقوم.

وفي الأخير نقول إنّ التخطيط التربويّ شرط أساسيّ في نجاح المشاريع التربويّة لبلوغ الأهداف المرجوة، ولتحقيق أهداف التخطيط التربويّ لابدّ من توفرّ أمرين هما: سلامة التخطيط والإعلام به. وعليه فالخطة التربويّة يجب أن تتمّ على أساس تحقيق أقصى كفاءة ممكنة في استخدام الموارد والإمكانات التي يمكن أن تتوفّر وباختيار الوسائل والأساليب والإجراءات التي تضمن تحقيق الاستخدام الكفء بحيث يتحقّق أقصى قدر ممكن من الأهداف، وبأقلّ قدر ممكن من الموارد والإمكانات، وبالشكل الذي يتمّ فيه تلافي حصول الهدر وتبديد الموارد والإمكانات وضعف درجة الانتفاع بها.

## قائمة المراجع:

### أولاً \_ الدّراسات:

#### ١ \_ باللّغة العربيّة:

- \_ أحمد محمّد الطّيب: التخطيط التربويّ، ط١، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ١٩٩٩.
- \_ رمزي أحمد عبد الحيّ: التخطيط التربويّ: ماهيته ومبرراته وأسسها، ط١، دار الوفاء لديّنا الطّباعة والنّشر، الإسكندريّة، ٢٠٠٦.
- \_ غريب، عبد الكرم: المنهل التربويّ؛ معجم موسوعيّ في المصطلحات والمفاهيم البيداغوجيّة والديداكتيكيّة والسّيكلوجيّة، ط١، منشورات عالم التّربية، الدّار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦.
- \_ محمّد منير مرسى: الاتّجاهات المعاصرة في التّربية المقارنة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٣.

#### ٢ \_ باللّغة الفرنسيّة:

1. Philip H.Coombs: Qu'est-ce que la planification de l'éducation? UNESCO; Institut International de Planification de l'Education, Paris, 1970.
2. Gordon. C.Rusco: Planification de l'éducation: les conditions de réussite, UNESCO; Institut International de Planification de l'Education, Paris, 1970.

### ثانياً \_ المقالات:

- \_ مجلّة "مستقبليّات"، المجلّة الفصليّة للتّربية، العدد: ٧٧، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ١٩٩١.
- ثالثاً \_ الرّسائل الجامعيّة:
- \_ لكحلّ لخصر، استثمار البعد التاريخيّ في الإصلاح التربويّ من خلال تطوّر التّربية في العالم الغربيّ والعالم العربيّ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم التّربية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٧.



# علاقة اللفظ بالمعنى وتعليم العربية

Ahmed ALDYAB\*

الملخص تناولت في هذا البحث مسألة اللفظ والمعنى وكيف يمكن أن نسترشد من العلاقة بينهما ببعض النقاط في تعليم العربية لغير الناطقين بها. وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسية، تناولت في القسم الأول تفضيل العلماء للفظ على المعنى تفضيلاً تاماً، وجاء القسم الثاني بعنوان التمايز بين اللفظ والمعنى وبنيت في هذا القسم كيف فرق العلماء بين اللفظ والمعنى فانصروا مرة للفظ ومرة للمعنى، واحتوى القسم الثالث على الأفكار التي قامت بتوحيد اللفظ والمعنى وعدم الفصل بينهما. الكلمات المفتاحية: اللفظ، المعنى، العربية، تعليم العربية.

## *Lafız-Mana İlişkisi ve Arapça Öğretimi*

**Öz** Bu araştırmamda lafız-mana ilişkisini ve yabancıların arapça eğitiminde bu ilişkiden nasıl faydalanabilecekleri konusu ele alınmıştır. Araştırma üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bazı alimlerin lafızı manaya tercih etmeleri; ikinci bölümde bazı alimlerin lafız ve manayı birbirinden ayırmaları, bazen manayı bazen de lafızı tercih etmeleri incelenmektedir. Üçüncü bölüm ise lafız ve mananın asla ayırlamayacağı düşüncesini ihtiva etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Lafız, mana, Arapça, Arapça öğretimi

## *On the Relation between Utterance and Meaning and Arabic Teaching.*

**Abstract** It is discussed in this study that (or this study is about); the relation between meaning and utterance and how the foreigners can benefit from this relation in Arabic Language education. This study comprises of three parts: The first part discusses some scholars prefers utterance to meaning. The second part discusses some scholars want to follow the way of separation of the meaning and utterance (or isolate the meaning from utterance), sometimes they choose meaning, the other time utterance. (They can choose meaning or utterance from time to time.) In the third part; the idea “utterance and meaning can not be separated from each other” is examined.

**Keywords:** Utterance, meaning, Arabic, Arabic teaching.

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Okutmanı, ahmad.adyab@gmail.com

## المقدمة:

تعد قضية اللفظ والمعنى من القضايا التي أثارت تفكير النقاد والبلاغيين وعلماء اللغة قديماً وحديثاً فقد كان لهذه القضية حظ كبير من المناقشات والجدل وقد بدأت في عهد مبكر من التاريخ الأدبي واللغوي. وقضية اللفظ والمعنى هي وجه من وجوه الثنائيات الكثيرة في الحياة والتي يمكن أن ترجع إلى نفس الهدف ونفس الأفكار والتصور. وقد تعرضت هذه المسألة للتجاذبات الفلسفية، حتى إن المسألة أُرجمت إلى أفلاطون عندما قرر أفلاطون أن للموجودات عنصرين هما الهيولى والصورة، فأساس هذه القضية شيثان يمكن أن يعبر عنها بالهيولى والصورة أو اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون ويمكن أن نعتبرها الظاهر والباطن، وفي العصر الحديث اتخذت هذه المسألة بعداً آخر تمثل في الدراسات اللسانية وأصبحت تطرح هذه القضية على شكل دال ومدلول. وإن تعددت هذه المسميات وهذه التعبيرات إلا أنه كما قلنا ترجع إلى أساس واحد، وقد جاء هذا التعدد والتنوع في المسميات نتيجة لنظرة العلماء على مختلف دراساتهم وأفكارهم، فقد دخلت هذه القضية في المجال اللغوي والمجال الديني والمجال الأدبي وفي المجال الفلسفي وبرزت بشكل ملحوظ في المجال اللساني والدراسات القرآنية، ففي العصور الأولى احتدمت المعركة في المجال الشعري بين شعراء كبار كأمثال جرير والفرزدق و البحتري وأبي تمام، وقد جاءت هذه المعارك الأدبية والنقدية ضمن اتجاهين يمثلان الشكل والمضمون أو اللفظ والمعنى، وكان لهذا التمييز أسباب موضوعية فرضت على الشعراء، فوجد الشعراء أنفسهم ينجذبون وراء هذه القضية بحكم التطورات التي حكمت بعض العصور نتيجة لدخول بعض الأفكار الفلسفية ودخول بعض العجم الدولة الإسلامية ونشاط حركة الترجمة الذي ساد في العصر العباسي، فقد كانت الأفكار الفلسفية وترجمة بعض كتب المنطق الأثر الأكبر في فلسفة المعنى وإدخاله في تعقيدات لا تنتهي، وقد حاول لبعض الشعراء أن يستغل هذه النقطة ليدلل على نفسه أنه يمتلك ناصية المعنى واللغة وبالطبع سوف يملك الألفاظ المناسبة، لأنه كلما كان المعنى معقداً سيتطلب ألفاظاً معقدة وجزلة، وهذا الذي ساد في اعتقاد بعض الشعراء كأبي تمام الذي حاول أن يستفيد من الأفكار المنطقية والفلسفية في عصره ليظهر نفسه على أنه يواكب التطورات. ونتيجة لذلك فقد أدخل شعره في الصناعة والتصنع وابتعد عن الطبع والبديهة، وفي المقابل كان يسود اتجاه يمثل الطبع دون الصناعة وبجسب هذا الاتجاه فإن الألفاظ تنساب تبعاً للمعاني من غير تعقيد أو تلفيق وهذا ما كان يمثل البحتري بطبعه وسليقته وأنه ما انساق خلف

عملية التصنع والتكلف في الألفاظ والمعاني، ولهذا فقد لاحظ النقاد والعلماء هذه الفروق وتكلموا في المسألة وأبدوا الحجج والبراهين وانتصر بعضهم لهذا المذهب وانتصر البعض الآخر للمذهب الآخر بحسب رؤيته الفكرية والعقائدية والمذهبية، ولذلك نرى في تلك العصور قد أنتجت كتب في الموازنات والمقارنات بين هذين المذهبين. وحتى نرى كيف تم النظر إلى هذه القضية بشكل مفصل سأقوم بعرضها بحسب وجهات نظر العلماء وكيفية التعامل معها.

#### ١- تفضيل اللفظ على المعنى

برزت مسألة تفضيل اللفظ على المعنى في التفكير العربي القديم، فقد انتصر مجموعة من الكتاب والنقاد العرب القدامى إلى الألفاظ على حساب المعاني وقالوا إن الألفاظ من حيث القيمة الإبداعية والنقدية هي الأهم، فالمعاني موجودة في حياتنا يعرفها الكبير والصغير، ولكن المشكلة تبرز في كيفية اختيار الألفاظ لهذه المعاني، فمثلاً لو أخذنا معنى الشجاعة، فإن هذا المعنى يستطيع كل واحد أن يدركه ويستطيع أن يتكلم عنه العامي والأديب في نفس الوقت، وبالتالي عملية التقييم والتفاضل ستنتج إلى الألفاظ لا إلى المعاني هذا من جهة، ومن ناحية أخرى الذين يفضلون الألفاظ على المعاني لا يقتصرون على الكلمة المفردة واللفظة المستقلة وإنما يصرون ويؤكدون على جزالة وقوة اللفظ مع جودة السبك وحسن الصياغة، فنحن يمكن أن نختار لفظة جميلة أو قوية لكننا لا يمكن أن نضعها في صياغة مع زميلاتها من الألفاظ الأخرى وبذلك لا يمكن أن تتحقق جمالية الألفاظ ولا يمكن تفضيلها أو إعطائها القيمة المرجوة. وهذا ما أكده الجاحظ عندما قال " المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والقروي والبدوي، إنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وفي صحة الطبع وجودة السبك " {الجاحظ، ١٣٣: ١٩٨٣}.

فمن هذا الكلام يتضح أن المعاني مبتذلة استهلكت من كثرة الكلام فيها. وفي الحقيقة هذا ما نشاهد في عملية تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها عندما نرى كثيراً من المعلمين والكتاب يكتبون ويقلدون بعضهم حتى يكاد الموضوع الواحد والمعنى الواحد يمر بنفس الألفاظ والجمل والعبارات، ومن هنا تبرز سلبية استهلاك المعاني بنفس الصورة والأسلوب، وهذا ما شدد عليه أبو هلال العسكري في قوله " الكلام يحسن بسلاسته وسهولته ونصاعته وتخير ألفاظه " {العسكري، ٦١: ١٩٧١}، فاللفظ كلما كان ناصعاً براقاً مولود لأول مرة كان أجدر به أن

يحقق الغاية والهدف المطلوب في عملية التعليم ولهذا يكمل أبو هلال العسكري كلامه عن المعنى فيقول: " فليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً " {العسكري، ١٢٢: ١٣٥٢}.

ولنضرب على ذلك مثلاً فلو أخذنا معنى الكرم لاستطعنا أن نعبر عن هذا المعنى بألفاظ لا حصر لها وبأساليب متنوعة ومتعددة، فيمكن أن نقول " هذا الرجل كريم " ويمكن أن نقول " يده مبسوطتان " وفي نفس الوقت نستطيع أن نقول " كثير الرماد " ونستطيع أن نصف الرجل بالكرم بأن يديه بيضاء وأنه يبتسم عند وجود الضيف، وهكذا فإن التعبير عن هذا المعنى يتم بأساليب وألفاظ متعددة ولا نهاية لها، وتقييم هذه الألفاظ والأساليب يتبع لمدى جدتها وجديتها ولذلك نرى التفاوت الكبير بين الإنسان البليغ والإنسان العادي. وهذه المسألة في الحقيقة ترتبط بعدة أسباب ودوافع، فيمكن أن يكون لهذه المسألة ارتباط بالمتكلم والنواحي النفسية له، فنفس المتكلم تحاول أن تختار ما ترتاح إليه وما تجده غير مبتدل ولا مستهلك من قبل وبهذا يريد المتكلم أن يحقق ذاته وشخصيته باختياره لألفاظ لم يسبقه إليها أحد، ولهذا المسألة يمكن أن يكون ارتباط بالسامع من الناحية النفسية أيضاً، فالمتلقي ينتظر من المتكلم ما يريح ويشبع ذوقه ونفسه، فنجد أحياناً القارئ يستمتع بقراءة رواية ما، لكن ما هو السبب السبب يكمن في تراصف الألفاظ وصياغتها وفقاً للمعنى المحدد، وفي الحقيقة لو نظرنا إلى دوافع أخرى لرأينا أن أعداء الأمة العربية والإسلامية يحاولون أن يشككوا في قوة اللغة العربية وبلاغتها وأنها غير قادرة على الاستيفاء بحاجات العصر والمعاني المستحدثة، وبذلك تبرز قيمة الألفاظ بأن يستطيع مفكرو العربية وعلمائها إيجاد السبل من خلال ألفاظ العربية للرد على هذه الحملة الهمجية وأن يدحضوا مقولة أن اللغة العربية عاجزة عن استيعاب المعاني والمضامين الجديدة لروح العصر وتقنياته، ومن هنا يبرز دور الجماع اللغوية في محاولة التعريب وإيجاد الألفاظ المناسبة لمعطيات الحضارة والتطور.

## ٢- التمايز بين اللفظ والمعنى:

المعاني هي الحاضنة للألفاظ والحاملة لها وهي وعاءها ومحتواها، فالألفاظ هي كالباس الخارجي التي تحوي داخلها المعاني، وعلى هذا يمكن أن يتشكل عندي تبعاً لهذا الكلام أحوال متعددة.

أولاً: أن يكون اللباس جميلاً والمحتوى قبيحاً



وهنا نقصد باللباس الألفاظ وبالمحتوى المعاني، ووفقاً لعلماء العربية فإن هذه الحالة يمكن أن تحدث عندما نتكلم عن معنى رديء بألفاظ جميلة أو أن يكون المعنى بسيطاً والألفاظ فخمة وجزلة وهذا نلاحظه في الشعر وفي الروايات والكتابات النثرية كثيراً، فالشاعر مثلاً عندما يريد أن يرسم صورة حبيته أو صورة لشخص ما نجده يهيل عليه من أجمل الصفات والألفاظ وإن كان المعنى لا يحتاج أكثر من بضعة ألفاظ للتعبير عنه، وهذا ما يلاحظ في الروايات خصوصاً عندما يسرد الكاتب للتعبير عن معناه البسيط أحياناً وعبارات تكاد تكون من العيار الثقيل، والشعراء والكتاب يفعلون ذلك ليسبغوا كتاباتهم ومعانيهم بشيء من القوة والمتانة، ومن هنا تبرز قوة الكتابات وعظمتها، فكلما كان المعنى المعبر عنه من خلال ألفاظ قوية وجزلة قوياً كانت الكتابات أدموم في القراءة والزمن، وهذا ما حدا بابن قتيبة أن يصنف أبيات المضرب بأنها من التي حسنت ألفاظها وقصرت معانيها، {العلوي، ٢٨١: ١٩٥٤}

ولما قضينا من منى كل حاجة      ومسح بالأركان من هو مسح  
وشددت على حذب المهاري      رحالنا ولا ينظر الغادي الذي هو روائح  
أخذنا بأطراف الأحاديث      بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

يقول ابن قتيبة " هذه الألفاظ كما ترى أحسن شيء محارج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت إلى ماتحتها من المعنى وجدته ولما قطعنا أيام منى واستلمنا الأركان وعالينا إبلنا الأنضاء، ومضى الناس لا ينتظر الغادي منهم الرائح، ابتدأنا في الحديث وسارت المطي في الأبطح " {ابن قتيبة، ٨ : ١٩٩٧}.

وفي الحقيقة لا يمكن أن ننظر إلى هذه المسألة بهذا الشكل لأنه لا يمكن أن نقول عندنا معنى سيء وألفاظ جيدة لأن المعنى لا يمكن أن يكون جيداً أو سيئاً في ذاته، ولكن ننظر إلى المعنى بجماله وروعته من خلال الألفاظ والأسلوب الذي اتبعه الكاتب. لكن علماء العربية لأسباب كثيرة منها المنافسات الكبيرة بين شعراء العصور المتقدمة وتمثلهم لاجهايات متناقضة فقد أدى ذلك إلى تطور عملية الفصل بين اللفظ والمعنى وترجيح أحدهما على الآخر. وقد ظهرت هذه المسألة في أواخر العصر الأموي والعصر العباسي نتيجة للتطورات وبدء دخول الأعاجم وما حملوه من مدنيات أجبرت بعض الشعراء التخلي عن القديم والانجذاب وراء مظاهر الحضارة

والمدينات المستجلبه من الخارج، فكما هو معروف كانت المعارك على أشدها في العصر الأموي والعباسي، فقد برزت المعركة حامية بين الفرزدق وجرير في العصر الأموي وقد عدّ النقاد أن الفرزدق ينحت في صخر في إشارة إلى محاولته الإبداع والغوص في معاني لا تحتل ما يريد التعبير عنه، ثم جاءت المعركة بين البحري وأبي تمام وقد كانت على وطيسها وعقد النقاد المقارنات والموازنات العديدة بينهما وقالوا إن البحري أميل إلى الطبع منه إلى أبيتمام، {الأمدي، ١٠٣: ١٩٩٢}، فأبو تمام كان يحاول أن يفلسف المعاني ويدخلها في تعقيدات من خلال استخدامه لألفاظ متناقضة مرة ومتشاحنة فيما بينها مرة أخرى.

وأجرى الأمدي بعض الموازنات لأبيات بين البحري وأبي تمام بين فيها كيف أحلّ كلا الشعاعين ببعض أبياتهما في المعنى، فمثلاً يعلق على بيت أبي تمام الذي يقول فيه

على مثلها من أربع وملاعب      أذيلت مصونات الدموع السواكب

فهنا أبو تمام يقول: "مصونات الدموع السواكب" فكيف يكون من السواكب ما هو مصون ولهذا فقد أحلّ أبو تمام بالمعنى على حساب اللفظ {الأمدي، ١٢١: ١٩٩٢}. وأيضاً نراه ينقد البحري في بيته

قف العيس قد أدنى خطاطا كلاها      وسل داري سدعي إن شفاك سؤالها

يقول الأمدي: هذا لفظ حسن ومعنى ليس بالجيد لأنه قال قد أدنى خطاطا كلاها أي قارب من خطوها الكلال وهذا كأنه لم يقف لسؤال الدار الذي تعرض لأن يشفيه سؤالها وإنما وقف لإعياء المطي، فسوء المعنى هنا سببه عدم مطابقة الغرض وخروجه عن مبدأ اللياقة التي يملئها غرض الوقوف على الأطلال {الأمدي، ١٣٤: ١٩٩٢}.

وتبرز أهمية هذه النقطة عند الطلاب والمعلمين في ضرورة اختيار المعاني المناسبة لمستواهم والمعاني التي يستطيعون من خلالها تطوير لغتهم وليس هذا فحسب، بل وفي تنظيم هذه المعاني والموضوعات، فكثير من موضوعات الكتاب توضع بشكل غير منظم لا على المستوى ولا على الموضوعات، فمثلاً نجد بعض الموضوعات تنتقل من المستوى الأول إلى المستوى الثالث دون المرور بالمستوى الثاني مما يؤدي بالطلاب أن يصعبوا على أنفسهم اختيار الألفاظ والأساليب، والمعنى وإن كان جيداً لكنه بالنسبة لهؤلاء الطلاب يعد معنى متأخراً ويحمل دلالات سلبية،

فعملية التعليم الناجحة من شروطها المهمة أن يكون المعنى مناسباً للألفاظ والألفاظ مناسبة للمعنى، وهذا يجعل الطالب يكره وينفر من العربية لشعوره بعدم مجارة المعنى المطروح له. وتبقى إساءة المعاني قائمة باستخدام الألفاظ المعقدة التي يظن الطالب من خلالها أنه يجيد ويحسن وصفه للمعاني وهو في الحقيقة يبتعد عنها ويعقدها.

ثانياً: الشكل حسن والمضمون حسن

وفي هذا الضرب يكون اللباس في أسمى حلة والمحتوى في صورة رائعة، ويتحقق هذا الأمر عادة عند المجيدين والشعراء حيث يحاولون أن ينتقوا معنى ذا روح وحركة، ومن ثم يحاولون أن يبنوا البناء عليه، ويقدر ما يكون المعنى ذا قيمة تكون الألفاظ على قدر كاف من الحسن والإجادة. وجمال الألفاظ وعذوبتها في هذا الشكل لا تبدى من اختيار الألفاظ فحسب وإنما في تناسبها وانسيابها وتناغمها الصوتي والمقطعي، فمثلاً عندما يقول أبو ذؤيب:

والنفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع

هذا البيت في الحكمة وقد جمع هذا البيت الألفاظ المناسبة والمنسابة مع بعضها البعض، فمن يقرأ هذا البيت لا يجد تقعراً ولا تعقيداً، بل تناسب الألفاظ في فمه مثل انسياب الماء، والمعنى كما هو واضح في الحكمة والاعتبار، وبهذا يكون قد جمع البيت جمال المعنى مع جمال الألفاظ، وهذا ما جعل الأصمعي يقول عن هذا البيت إنه أبدع بيت قالته العرب { ابن جعفر، ١٤٧: ١٩٨٣ }.

ونحن في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها نحاول أن نوكد على هذه النقطة كثيراً، فنرى الطالب يعبر عن المعنى البسيط بالألفاظ الجزلة، وعند قولنا المعنى بسيط أو الألفاظ جزلة فإننا لا نقصدها بذاتها، بل تبعاً لمستوى الطالب، فربما يكون المعنى صعباً أو واسعاً ومستوى الطالب لم يبلغ الحد المطلوب فنجده يستخدم ألفاظاً عالية المستوى لأنه يشعر تماماً بقوة المعنى والموضوع، وبالتالي سوف تقف لغته عند هذه الجمل ولا تتعداها إلى غيرها، ولنضرب مثلاً على ذلك مثلاً طالب في المستوى الثاني أي بعد مرور ستة شهور على تعلمه العربية نجده يدخل إلى موضوعات كالسياسة والاقتصاد ويحاول أن يسأل الآخرين أسئلة من مثل ما هو رأيك بالأزمة الاقتصادية في العالم؟ والطالب في هذا المستوى لن يستطيع الإجابة إلا بكلمات بسيطة ك

"سيئة" أو "هي مشكلة كبيرة" أو مثلاً يسأل الطالب زميله ماذا تفكر عن الانتخابات؟ والطالب هنا يمكن أن يمتلك بعض المفردات للتعبير عن هذه النقطة ولكنه لا يستطيع أن يشكلها وفق متانة وقوة هذا السؤال، وفي نفس الوقت نجد أن الطالب في المستوى الأول عند الحديث عن معنى من المعاني وليكن موضوع ( في المستشفى ) نجد بعض الطلاب يحاولون أن يفتخروا فوق هذا الموضوع ليشكلوا جملاً أكبر من الموضوع الذي نحن بصدده، ولذلك فكثير من المعلمين يقولون للطالب انتظر فما تريد أن تقوله لا يناسب مستوى هذا الموضوع وهذا المعنى.

ثالثاً: المعنى جيد وحسن والألفاظ قصرت وتراجعت

يكثر هذا القسم خصوصاً في الشعر والأعمال الأدبية، فنجد أن بعض الشعراء والكتاب لا يحسن استغلال المعنى بالألفاظ، فنجد عمله الأدبي لم ينل حظه من الشهرة والقراءة الكافية. وفي الحقيقة عندما يكون المعنى فخماً والألفاظ ما ناسبت هذا المعنى فإن الألفاظ نفسها تتناثر فيما بينها، والقارئ المتمرس يحس بذلك من أول وهلة ولقد عرض ابن قتيبة لهذا القسم وطبقه على بعض الأشعار التي جاد معناها وقصرت ألفاظه ومن ذلك قول لبيد بن ربيعة

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح

ويعقب ابن قتيبة على هذا البيت بقوله " هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق ". { ابن قتيبة، ١٣، ١٩٩٧ } ويذكر أبياتاً أخرى يدل على هذا القسم ومنها قول النابغة

خطاطيف حجن في حبال متينة تمد بها أيد إليك نوازع

قال أبو محمد: رأيت علماءنا يستجدون معناه ولست أرى ألفاظه جياداً ولا مبينة لمعناه، لأنه أراد: أنت في قدرتك علي كخطاطيف عقف يمد بها، وأنا كدلو تمد بتلك الخطاطيف { ابن رشيقي، ٦٩: ١٩٦٤ }.

وفي الحقيقة ما يهمنا من هذا القسم في تعليم العربية هو أن الطالب بعد مستويات متقدمة لا يستطيع أن يعبر عن المعنى بالألفاظ الكافية والوافية، فنراه بعد سنتين من تعلمه العربية لا يمتلك الألفاظ التي تؤهله للتكلم في حق موضوع أو معنى من العيار الوسط أو الثقيل، فإذا سألناه مثلاً

عن رأيه حول الانتخابات الأمريكية أو حول الفيضانات التي ضربت منطقة ما فإن جوابه يكون إما كانت الانتخابات جيدة أو سيئة وكذلك الحال في وصف الفيضانات.

رابعاً: تأخر المعنى واللفظ معاً

ويكثر هذا القسم عندما يزداد التقليد والمحاكاة السلبية دون إبداع، فنجد كثيراً من الكتاب أو الشعراء يقلدون ما جاء به الآخرون في المعنى واللفظ، وكلنا يعرف في نهاية العصر العباسي وما بعده كيف ساد التكلف والتصنع في الشعر والنثر، فأصبحنا نرى الشاعر يتلقف معنى من المعاني ويبدأ يصبغه بصبغة متكلفة وزينة باهتة ظناً منه أنه يحسّن الشعر ويعطيه رونقاً جميلاً وهذا ماكثر في العصر المملوكي وما بعده، فأصبح الكتاب همهم الأول التكلف والصنعة في اللفظ والمعنى، ولنضرب على ذلك مثلاً لنبين هذا الضرب بشكل جيد، يقول الأعشى في تغزله في امرأة { ابن طباطبا، ٢١١: ١٩٩٤ }.

وفوها كأقاحي      غذاه دائم المهطل

كما شيب براح با      رد من عسل النحل

فالأعشى يريد أن يصف فم هذه المرأة وقد أتى بصورة باهتة مستهلكة وقد جمع بين الخمر والعسل في نفس البيت وهذا ما لا يستسيغه الذوق ولا يقبله الطبع السليم. ومما يدخل في هذا الباب شعر العلماء، فالخليل بن أحمد العروضي أراد أن يقول شعراً على غرار أصحاب الشعر الكبار، فخرج شعره لا ماء له ولا رونق يقول: { المرزوقي، ٢٦: ١٩٥١ }.

إن الخليط تصدع      فطر بدائك أو وقع

لولا جوار حسان      حور المدامع أربع

أم البنين وأسما      ء والرباب وبورع

لقلت للراحل ارحل      إذا بدا لك أو دع

لقد جمع الخليل في شعره مقولة الشعراء القدماء في افتتاح قصائدهم بالنسيب ولم يساعده الحظ في ذلك لأن هذه المقدمة قد قيلت ولاكتها الألسن حتى ملّ منها السامع، ثم جاء بكلام لا علاقة له بالشعر ولا بالنثر. ومن هنا نؤكد أن فساد الألفاظ يأتي من عدم انسجامها مع بعضها

البعض، والمثل الواضح والذي يتخذه النقاد في تأكيدهم على هذا القسم قول الأعشى: { ابن جعفر، ٤٩: ١٩٨٣ }

وقد غدوت إلى الحانوت يتبعني شاو مثل شلول شلشل شول

فهذه الألفاظ في الشطر الثاني كلها بمعنى واحد وكان يمكن أن يستغني بأحدها عن جميعها.

### ٣- اتحاد اللفظ والمعنى وعدم الفصل بينهما

لقد دارت قضية اللفظ والمعنى بين النقاد و الأدباء والبلاغيين، وقد تناولها كل فريق من الوجهة التي تخدم رؤاه وتفكيره، فالنقاد والأدباء حاولوا أن يفصلوا بين اللفظ والمعنى فصلاً تاماً وتناولوا بعد ذلك اللفظ و بينوا سلبياته وإيجابياته وكذلك فعلوا بالمعنى وقاموا بوضع اللفظ مقابل المعنى وبذلك فقد سارت هذه العلاقة دائماً في فهم خاطئ وبدا عليها عدم التفكير السليم والصحيح. وقد كان لعلماء البلاغة رأي مختلف تماماً عما سبقهم وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي جمع مؤلفين مهمين حملاً أفكاره ونظراته عن اللفظ والمعنى، فقد بث خلالهما رأيه وفلسفته لهذه القضية وتبلورت آراءه حول اللفظ والمعنى من خلال نظرية النظم التي أوجدها ورفض إثارة اللفظ على المعنى والمعنى على اللفظ، فقد نادى عبد القاهر بوحدة اللفظ والمعنى واعتبرهما كاشيء الواحد الذي لا يمكن فصله عن بعض، فكانت نظرية النظم مؤسّسة على هذا المفهوم، يقول: " إن الألفاظ والمعاني تناسقت وتناسبت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل " { الجرجاني، ٤٠: ١٩٧٨ }. وهذا الكلام يجعلنا إلى العصر الحديث حيث أكد سوسير هذا الكلام عندما قال باعتبارية الدلالة وأن المعنى يكتسب لفظه بشكل اعتباري دون اتفاق على ذلك { غازي، ١٠١: ١٩٨٥ }. وهذا الكلام وإن دل على شيء فإنه يدل على صعوبة الفصل بين اللفظ والمعنى وأن الأول للآخر مثل الروح للجسد.

لقد وحد عبد القاهر اللفظ والمعنى بعد أن قام من قبله بالفصل بينهما، فهو يؤكد أن الألفاظ لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها من فوائد. وهذا وإن دل على شيء فإنه يدل على أننا لا يمكن أن نقيس الألفاظ منفصلة عن المعاني ولا يمكن أن نقيس المعاني منفصلة عن الألفاظ، فقيمة اللفظ بالمعاني التي تحتضنها وقيمة المعاني

بالألفاظ التي تلبسها. ولو أخذنا على ذلك مثلاً من القرآن فعندما يقول الله عز وجل في القسمة التي قسمها المشركون في حق الله ونسبهم إليه الإناث بزعمهم وشركهم فرد الله عليهم بقوله { تلك إذن قسمة ضيزى } (النجم: ٢٢)، فكلمة ضيزى في نفسها تستثقل وهي كلمة مستهجنة، لكنها حققت غاية بوجودها في هذا المعنى الثقيل والمستهجن، وبذلك تكون حققت الهدف لتشير إلى أن هذا الفعل الذي قام به هؤلاء المشركون هو فعل مستقبح إلى درجة عالية، ولهذا تكون هذه الكلمة قد تناسبت واتحدت مع المعنى الموجود فيه والمعنى يكون قد اتحد بهذه اللفظة، وهذا ما سار عليه علماء البلاغة وأوضحوه ورسموا المناهج والأسس للكلام الفصيح والإنسان البليغ فيما بعد {الجرجاني، ٤٦: ١٩٨٨}.

ونحن في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بما يمكن أن نستفيد من نظرية النظم كثيراً، فهذه النظرية أكدت على جمال اللفظ متحداً بالمعنى من خلال القواعد، وهذه القواعد تجعل اللفظ والمعنى يسيران ضمن نظام حركي متوازن لا تطغى كلماته على بعضها، وهذه المشكلة في تعليم العربية تكاد تكون المشكلة الأكبر في عملية التعليم، فالجملة التي يكونها الطلاب لا تستقيم وتتوازن إلا في السنوات الأخيرة من دراستهم العربية، فنجد أن الجمل عند الطلاب مضطربة بسبب عدم تحكيمها للقواعد اللغوية. وعبد القاهر الجرجاني عندما تكلم عن القواعد اللغوية لم يتكلم عنها مستقلة، بل من خلال معرفة الألفاظ معرفة سليمة وهذا لا يتحقق إلا بمعرفتها من خلال المعنى والأسلوب والقيم البلاغية المتنوعة، وهذا ما نشاهده عند الطالب الأجنبي حيث يستخدم ألفاظاً ضمن نظام نحوي سليم لكنها غير مناسبة للمعنى المطروح، ولنأخذ مثلاً على ذلك فكلمة "آسف" هي تستخدم في معنى الحزن وأحياناً الاعتذار، لكن الطالب عندما يريد أن يعبر عن حزنه تجاه صديقه الذي ما نجح في الامتحان أو أصابه أمر مكروه فيقول له " أنا آسف" فالجملة ربما تكون صحيحة نحوياً وضمن المعنى اللغوي للكلمة لكن ليس ضمن المعنى السياقي لهذا الموقف.

#### الخاتمة:

لا بد لي في نهاية هذا البحث أن أوضح بعض النقاط والنتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ومنها - كان تفضيل الجاحظ اللفظ على المعنى لا مجرد الفصل أو الانتصار الأعمى للفظ ولكن لهدف حماية اللغة العربية من الهجمة الشعبية التي كانت في زمانه.

- كان انتصار أبي هلال العسكري للفظ على حساب المعنى تقليداً لأفكار الجاحظ، فقد كان أبو هلال العسكري يتبع الجاحظ في كل أفكاره وآرائه، ولذلك نجد أفكاره طبق الأصل عن أفكار الجاحظ.

- الانتصار للفظ كان مرحلة متقدمة عن الأفكار الأخرى، وكان هذا نتيجة للمعارك الشعرية التي سادت في بداية عصر الإسلام وما بعده على الرغم من أنه كانت توجد في العصر الجاهلي هذه المعارك والنقائض إلا أنها لم تتبلور وتنضج إلا في العصر الأموي عندما كانت المعركة على أشدها بين جرير والفرزدق والأخطل، ونحن لا نعدم الانتصار للمعاني في بدايات الشعر ولكنها كانت قليلة وتسير بشكل غير منتظم.

- قضية اللفظ والمعنى لم ينظر إليها في البدايات كعملية إبداعية بقدر ما نُظر إليها بأنها موافقة للذوق الشعري أو غير مناسبة له، ولذلك دخلت هذه القضية تحت الموضوع الشعري أكثر من الموضوعات الأخرى.

- جمعت فكرة عبد القاهر الجرجاني من خلال نظرية النظم أفكار اللفظ والمعنى بشكل أكثر منطقية من الأفكار السابقة فهي لم تفضل طرف على طرف وإنما عاجلت هذه القضية بشكل علمي وعقلي.

- لا تزال الاستفادة من اللفظ والمعنى في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها غير كافية، على عكس الدراسات الأوروبية التي تركز كثيراً على مجال اللسانيات في تعليم لغتهم.

- لو استثمرت العلاقة بين اللفظ والمعنى بشكل جيد في مجال تعليم اللغة لظهرت لنا نتائج باهرة وفعالة في هذا المجال.

#### المصادر:

ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، المكتبة التجارية، ١٩٦٤

الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحرتي، دار الكتاب، لبنان، ١٩٩٢

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧

ابن طباطبا، عيار الشعر، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤

أبو هلال العسكري، الصناعتين، مكتبة الجلي، مصر، ١٩٧١



- أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٢
- الجاحظ، البيان والتبين، مكتبة الجندي، لبنان، ١٩٨٢
- الجاحظ، الحيوان، مكتبة ابن سعد، سوريا، ١٩٨٣
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المعرفة، سوريا، ١٩٨٨
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨
- علي بن الحسين الموسوي العلوي، أمالي المرتضى، دار الكتب العربية، ١٩٥٤
- عياد شكري، المؤثرات الفلسفية والكلامية في النقد العربي، مجلة الأقلام، العدد ١١، السنة الخامسة عشرة، بغداد، ١٩٨٠
- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والنشر، ١٩٥١
- يوسف غازي، مدخل إلى الألسنية، دار العالم العربي، ١٩٨٥



# Sudan Devriminin Mimarı Dr. Hasan Turabî ve Mücadelesi

Doç. Dr. Enver ARPA\*

Takvimler 5 Mart 2016'yı göstermeye başladığı gün haberi tüm dünyaya yayıldı. Geride bıraktığı, dini, siyasi ve kültürel mirasıyla ülkesinin ve İslami hareketlerin son yüzyılının tarihine damgasını vuran âlimlerden biri olan Sudanlı ünlü mütefekkir Dr. Hasan Turabî hakkın rahmetine yürümüştü. Turabî'nin vefatı, İslam Dünyasında derin bir teessürle karşılandı. O, dehası, fikirleri, entelektüel kişiliği, sempatik tarzı ve düşünceleri uğruna sergilediği kararlı mücadelesiyle, ardında bıraktığı mirasıyla asrın mütefekkirlerinden birisi olarak zikredilmeyi hak eden biriydi. Afrika'nın doğusunda yer alan Sudan'da gerçekleşen İslami devrimin mimarı da sayılan Turabî, siyasi fikirleri ve tutumuyla Afrika'da, Arap dünyasında ve diğer bölgelerdeki Müslümanlar arasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Öne sürdüğü bazı düşünceler sebebiyle eleştirilmiş olsa da yaşam tarzıyla, azimli mücadelesiyle, kararlı tutumuyla takdir görmüş ve ölüm kendisini alıp götürünceye kadar sürekli gündemde kalmıştır.

---

\* DİB, enverarpa@hotmail.com

Kitaplarının bir kısmı Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmış olsa da Turabî'nin hayatı, dini ve siyasi mücadelesi, son dönemlerde ileri sürdüğü ve kendisini tartışmalı hale getiren bazı düşünceleri hakkında Türkçe yapılmış fazla çalışma bulunmamaktadır. Sudan'da görev yaptığımız dönemde kendisiyle sohbet etme, İslam dünyasının sorunlarını müzakere etme fırsatı bulunmuştu. Turabî, düşünsel bir dünya turu şeklinde gerçekleştirdiği bu değerlendirmesinde bize derin bir ufuk açmıştı. Bu görüşmeden edindiğim izlenimleri hem Türkiye'de yayınlanan bir dergide yayınlamış hem de Sudan hatıralarımı kaleme aldığım "Afrika Satrancında Sudan" isimli kitapta yazmıştım. Vefatının ardından onu anmak, az da olsa kendisini Türk okuyucusuna tanıtmak üzere bu yazıyı kaleme almanın gerekliliğini düşündüm.

Turabî'nin vefatından kısa bir süre önce bir araştırmada yararlanmak üzere oğlundan babasının sireti hakkında bilgi talebinde bulunmuşum. Turabî'nin ofisinden hayatı ve eserleri hakkında bana bir dosya gönderilmişti. Bu bilgileri, tasarladığım incelemede henüz kullanmadan merhumun vefat haberi ulaştı. Bu değerlendirmede ofisinden gönderilen bu bilgilerden, kendisiyle yaptığımız görüşmenin notlarından ve hakkında yapılan farklı değerlendirmelerden yararlanmaya çalışacağım. Bu vesileyle merhuma Cenab-ı Allah'tan rahmet diliyorum.

### **Kısa Hayat Hikâyesi**

Hasan Turabî, 1 Şubat 1932 (24 Ramazan 1351 h.) tarihinde Sudan'ın doğu bölgesinde Eritre sınırına yakın bir yerde bulunan Kasala şehrinde doğmuştur. Aslen Sinnar Devleti döneminde Cezire bölgesinde Bediriye Kabilesine mensup atalarının yaşadığı Vud Turabî köyündendir. "Tabakatu Vud Dayfillah" isimli kitapta onun Sinnar Devleti döneminde yaşayan 7 nesil önceki dedesinin hikâyesi anlatılmaktadır. Anlatılanlara göre dedesi, âlim bir kişi olup dönemdeki sultan dâhil insanlara iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir tebliğci idi. Hac için Mekke'ye giderek orada ıslah hareketi için uzlete çekilmiştir. İlim ve ibadet hayatına çekilmiş ve 1705 yılında vefat edinceye kadar yaşamını bu yolda sürdürmüştür.

Küçük yaşta annesini kaybeden Hasan Turabî, döneminin ünlü kadılarından biri olan babasının görevleri sebebiyle Sudan'ın çeşitli bölgelerine sık sık seyahatlerde bulunmuştur. Farklı bölgelerde hayatını idame ettirmesi sebebiyle bilinen geleneksel yaşam tarzından uzak olarak büyümüştür.

Babasının bu görevi, Turabî'ye hayatının ilk dönemlerinde farklı tecrübeler edinme fırsatı doğurmuştur. İlk tahsilinin bir bölümünü Sudan'ın batısında bulunan Um Ravabe okulunda, diğer bölümünü ise doğudaki Rusayris'te tamamlamak zorunda kalmıştır. Orta tahsilini ise Sudan'ın orta bölgesinde

yer alan Rufaa şehrinde ve ardından Hantub Lisesinde tamamlamıştır. Turabî tahsil hayatında oldukça başarılı olmuş ve sürekli seçkin öğrenciler arasında yer almıştır. Bu başarısından dolayı bazen sınıf atlayarak tahsilini sürdürmüştür. Hartum'da devam ettirdiği yüksek tahsiline dönemindeki öğrencilerden bir yıl önce başlamıştır. Kadı olan babası Abdullah Turabî'nin, ilk eğitimi sırasında kendisine geleneksel Arapça ilimlerini çok sıkı bir şekilde öğretmesinin bu başarısında büyük payı bulunmaktadır. Babası Abdullah ona küçük yaşta Kur'an'ı farklı kıraatleriyle ezberletmiş; sarf, nahiv, belagat, şiir, edebiyat; ardından İslam akaidi ve hukukunu metinleri ve şerhleriyle birlikte okutmuştur.

Hasan Turabî, yüksek öğretim için hukuk alanını tercih etmiştir. Giriş puanı tıp veya edebiyat bölümlerine girmek için de yeterliydi. Ancak bu ikisi arasında bir tercih yapma konusunda tereddüt göstermiş ve ardından Hukuk Fakültesine kayıt yaptırmıştır. Hukuk fakültesi onun dini bilinçlenmesi konusunda önemli aşamalardan biri olmuştur. Fakülteye başlar başlamaz o dönemde üniversite ortamında oldukça etkili olan ve Müslüman Kardeşler Teşkilatının fikirlerine yakın duran "İslami Hareket" in saflarına katılmıştır. O dönemde bu türden bir yönelişin karşı karşıya kalacağı pek çok sıkıntılar bulunmaktaydı. Zira başta kuşatma altına alınan ve özel alana hapsedilen İslam'ın gelenekleri olmak üzere geçmişe ait hususlar bir inkâr ve saldırı tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Buna karşılık Batı'dan ithal edilen kültürel kuşatmanın tetiklediği ateist Marksist düşünceler ve dini kenara koyan seküler anlayışlar tüm İslam âlemini kuşatmaya başlamıştı.

Hasan Turabî; böyle bir ortamda, kendi dışındaki çatışmacı mücadelelerden ve gerek eğitim ve gerekse toplumsal ortamlar için oluşturduğu içindeki yapılanmadan ve dayanışmadan güç alarak büyüyen Sudan'daki "İslami Hareket" içerisindeki faaliyetlerini sürdürmüş, babasından aldığı dini bilgiyi bu hareket içerisinde geliştirerek bir bilince dönüştürmüştür. Küçük yaşlarda zihnine yerleştirdiği dini metinleri, artık işlevsiz kaldığını düşündüğü geleneksel dini kültürü, karşı karşıya kaldığı bu meydan okumalar muvaceshesinde değerlendirerek zihinsel dönüşümünü sağlamıştır. Turabî, o dönemden itibaren Kur'an üzerinde incelemeler yapmaya, fıkıh usulü hakkında çalışmalar yapmaya, Hz. Peygamber'in sîretini yeniden okumaya, İslam düşüncesini yeniden düşünüp değerlendirmeye başlamıştır. Devam etmekte olduğu hukuk eğitimi ona fazla bir yük veya sıkıntı getirmiyordu ve Turabî, bu eğitimini toplumun karşı karşıya bulunduğu mevcut meydan okumaları etkisizleştirmek için yürüttüğü usul çalışmalarını destekleyici bir unsur olarak kullanıyordu.

Turabî, İngiliz hukukunu ve Şeriatı kapsayan hukuk eğitimini aldığı Hartum Hukuk Fakültesinden 1955 yılında mezun oldu. Eğitimi tamamladığında

mezun olan öğrencilerin görev almak için yarıştığı hakimlik, savcılık ve avukatlık gibi alanlar bulunmasına rağmen bunlara başvurmamıştır. Yüksek öğrenim görmek için burs başvurusunda bulunmuş ve İngiliz Hukuk Fakültesi idaresinin kendisine karşı takındığı tavra sabırla direnerek sonunda Londra Üniversitesi'nde burslu okumaya hak kazanmıştır. İki yıl süren İngiltere'deki bu eğitiminde hukuk alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. İngiltere yılları Hasan Turabî'nin Batı uygarlığı, düşüncesi, toplumu, kültürü, kurumları, öğretim üyeleriyle ilk direk teması olmuştur. Bu temas, ona yabancı dilleri, toplumları ve tarihi öğrenme merakı kazandırmıştır. Turabî bu merakı sayesinde Batı medeniyetini detaylı bir şekilde öğrenmiştir. Turabî bu yıllarda İngiltere'de okumakta olan Sudanlı Müslüman öğrencilere de liderlik yapmış; Doğu ve Batı kültür faaliyetlerine katılmıştır.

Turabî, İngiltere'den döndükten sonra Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde hukuk Fakültesinde dersler Arapça'ya çevrilmeye başlamıştır. Turabî, öbür yandan da "İslami Hareket" içerisindeki faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Ancak bilgi ve görgüsünü arttırma rığbeti her geçen gün artarak devam etmiş ve geçmişte yaptığı gibi yeniden bir hamle yaparak bu arzusunu gerçekleştirmek üzere ikinci bir Avrupa yolculuğuna çıkmıştır. Ancak bu defa İngiltere yerine Fransa'ya gitmiş ve genel hukuk alanında doktora yapmak üzere 1959 yılında Sorbon Üniversitesi Hukuk Fakültesine kayıt yaptırmıştır. "Fransız Hukuku ile Anglo Sakson Hukuku Arasında Karşılaştırmalı Olarak Örfi Hükümler" konulu teziyle doktorasını tamamlamıştır. Turabî, Fransa yıllarında yeni bir dil öğrenmiş ve yeni bir kültürle tanışmıştır. Burada yaşadığı dönemde başta kuzey ve batı Afrika ülkeleri olmak üzere İslami çevreyle ilişkileri daha da artmıştır. Turabî, o dönemde Fransa'nın egemenlik alanında yaşanan Cezayir devrimi, sömürge ülkelerin bağımsızlık talepleri gibi büyük siyasi ve fikri çalkantılara şahit olmuştur. Öbür yandan Fransa bu yıllarda siyaset ve ilim adamlarının toplandığı bir merkez haline gelmişti. Paris, bu eşsiz tecrübenin kazanılabileceği en uygun şehir olmuştur. Turabî, bu ortamdan en güzel şekilde yararlanarak kendisini yetiştirmeye çalışmıştır.

1964 yılında Fransa'dan döner dönmez son İngiliz dekanın da ayrılmasıyla boşalmış bulunan Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığına atanmıştır. Ancak akademik hayatı uzun sürmemiştir. Siyasi ortam; onu, 1958 yılının Kasım ayında darbeyle yönetimi ele geçiren askeri cuntaya karşı başlayan Ekim Halk Ayaklanmasını tetikleyen önderler arasına sokmuştur. Turabî, Sudan'dan ayrılmak isteyen Güney bölgesinin yarattığı "Güney Sorunu" için öne sürdüğü çözüm önerileri ve özgürlükçü bir anayasa ikame edilmesi yönünde yaptığı güçlü çağrılarıyla bu ilk halk ayaklanmasının sözcüsü durumuna yükselmiştir. Ekim ayaklanması, Sudan'da yeni bir parlak yıldız

zın düşünce ve siyaset dünyasında öne çıkması hususunda kapıları sonuna kadar açmıştır. Generalleri yönetim alanından uzaklaştıran bu ayaklanma Turabî'yi ise işgal etmekte olduğu akademik alandan alarak siyaset dünyasına dahil etmiştir.

Hasan Turabî, dış dünyayla sürekli bir ilişki içerisinde bulunmuş, dünyanın 5 kıtasını kapsayan seyahatlerle dünyayı tanımaya çalışmıştır. Amerika'dan Çin'e kadar gittiği yerlerde ilim, siyaset ve ekonomi merkezlerini ziyaret ederek incelemelerde bulunmuş, bilgisini arttırmaya çalışmıştır. Henüz genç bir öğrenciyken başladığı bu seyahatleri, doğuda ve batıda ilim dünyasının katkısını takdir ettiği, konferanslarını merakla izlemeye başladığı bir akademisyen olduğu dönemlere kadar sürmüştür. Özellikle İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve 1993 yılında gerçekleşen Kanada seyahatleri ile büyük bir yankı uyandırmıştır. İngiliz basını onu "Gri takımlı elçi", Fransız basını ise onu "Zenci Papa" gibi sıfatlarla haberleştirmişlerdir. Amerika Kongresinde yaptığı "Sudan ve İslami Uyanış" isimli ünlü konuşması Kongre üyeleri üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Ancak bu konuşmasının ardından uluslararası mahfiller karanlık unsurlarla işbirliği halinde 1993 yılında Kanada'nın Ottawa Havaalanında ona bir suikaste bulunmuştur.

Turabî, bu suikast girişiminden mucizevi bir şekilde kurtulmuştur. Ağır yaralı olarak yaklaşık bir ay şuursuz ve baygın bir halde yoğun bakımda kalan Turabî, tüm umutların tükenmekte olduğu bir Kurban Bayramının sabahında gözlerini tekrar hayata açmıştır. O gün Arafat'taki Müslümanlar da dahil olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde Müslümanlar onun için duaya durmuşlardı. Turabî'nin bu umutsuz halden tekrar dünyaya gözlerini açması onun vakasını izleyen Tıp Dünyası'nda hayretle karşılanmıştır. Bu yarı ölüm halinden tekrar hayata nasıl döndüğü tıbben izah edilememiştir.<sup>1</sup>

## Siyasi Hayatı

Hasan Turabî Fransa'da doktora eğitimini tamamlayıp Hartum'a döndükten sonra Müslüman Kardeşler'e yakınlığıyla bilinen İslami Hareket'in siyasi kanadı olan "İslami Sözleşme Cephesi"ne üye olmuştur. İslami Sözleşme Cephesi, kısa bir süre içerisinde Sudan siyaset hayatında etkili bir konuma yükselmiştir. Hasan Turabî, 1964 yılında bu Cephe'nin genel sekreterliğine getirilmiştir. O dönemde "Ümmet Partisi"ni destekleyen Sufi meşrepli "el-Ensar" hareketi ile "el-İttihadi Partisi"ni destekleyen "el-Hatmiye" hareketlerinin meydanları paylaştığı siyasal ortamda en etkili aktör olmuştur. Turabî önderliğindeki bu hareket, Ca'fer Numeyri'nin 1969 yılında gerçekleştirdiği askeri darbeye kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. Numeyri darbeden sonra İslami Sözleşme Cephesinin liderlerini tutuklamıştır. Turabî, sekiz yıl süren

bu dönem içerisinde 3 defa hapse atılmış ve yaklaşık 6 yıl içerde kalmıştır. İslami Sözleşme Cephesinin 1977 yılında Numeyrî ile bir uzlaşmaya gitmesi üzerine Turabî serbest kalmış ve Libya'ya sürgüne gönderilmiştir. Turabî, Libya'da 3 yıl kaldıktan sonra Numeyrî'nin İslami hareketlerle yaptığı uzlaşma çağrısına olumlu yaklaşarak işbirliği yapmış ve onun liderliğindeki hareket Sudan'ın yönetiminde yeniden söz sahibi olmaya başlamıştır. Turabî, yapılan uzlaşma üzerine 1979 yılında ülkenin başsavcısı olarak atanmıştır.<sup>2</sup>

Turabî önderliğindeki İslami Hareket'in çabaları meyvelerini vermeye başlamış ve Sudan'da İslami eğilim her geçen gün güçlenmeye başlamıştır. Cafer Numeyrî, Turabî'nin de telkinleri sonucunda 1983 yılında sosyalist sistemi terk ederek İslam şeriatını uygulamaya koymuştur. Ancak başta ülkenin güney bölgesinde yaşamakta olan Afrika asıllı ve büyük çoğunluğu animist olan yerliler olmak üzere Müslüman olmayan nüfusun buna itiraz etmesi sonucunda ülkede büyük bir kargaşa yaşanmaya başlamış ve çatışmalı bir döneme girilmiştir. Ardından yaşanan kuraklıkla birlikte had safhaya ulaşan yoksulluğun da etkisiyle ortam hazır hale gelmiş ve 1985 yılında Numeyrî yönetimi askeri bir darbeyle devrilmiştir.

1982 yılında başsavcılık görevinden ayrılan Hasan Turabî, Cafer Numeyrî'nin 1985 yılında iktidardan düşürülmesinden sonra "Mili İslami Cephe" partisini kurarak siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak 1986 yılında yapılan parlamento seçimlerinde başarılı olamamıştır. Seçimlerde alınan yenilgi Turabî'nin azminden bir şey eksiltmemiştir. Milli İslami Cephe, iktidar için çalışmalarını aksatmadan yürütmüştür. Aynı hareket içerisinde yer alan Ömer el-Beşir tarafından 1989 yılında gerçekleştirilen İslami karakterli darbenin mimarının Hasan Turabî olduğu genel kabul gören bir husus olmuştur. Turabî, bu darbedeki katkısından dolayı "Politika mühendisi" olarak anılmıştır.

Hasan Turabî, mimarlığını yaptığı Milli Selamet Devriminin ardından elde ettiği nüfuzla uluslararası düzeyde İslami projeler üzerinde çalışmaya başlamıştır. İslam Konferansı teşkilatının işlevsiz kaldığını, Müslümanların sorunlarını çözme konusunda bir irade ortaya koyamadığını düşünen Turabî, bu teşkilata alternatif olarak 1991 yılında 45 ülkeden üyelerin katılımıyla kurduğu Halkçı Arap ve İslam Kongresi çatısı altında çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.<sup>3</sup> Turabî, kurduğu bu teşkilata Filistin Halk Kurtuluş Cephesi, Hamas, İslami Cihad, Cezayir İslami Cihad'ı ve Hizbullah gibi farklı ideolojik zeminler üzerine bina edilen ve Batılı ülkeler tarafından radikal ve terörist olarak değerlendirilen İslami grupları da dâhil etmiştir.

Turabî, Amerika'nın 1991 yılında Kuveyt'i bahane ederek Irak'ı işgal etmesine şiddetle karşı çıkmış ve bu yüzden Batılı ülkelerin yanı sıra başta Suudi Arabistan olmak üzere pek çok İslam ülkesiyle de arası bozulmuştur. Sudan



hükümetiyle Suudi Arabistan'ın Kuveyt savaşında ihtilafa düşmesi üzerine Amerika işgaline karşı çıkan el-Kaide lideri Usame b. Ladin<sup>4</sup> Sudan'a sığınarak faaliyetlerini buradan sürdürmeye başlamıştır. Sudan böylece o dönemde Amerika karşıtı cephenin merkezi konumuna gelmiştir. Ancak Turabî'nin desteğine haiz olan bu tavır Sudan'ı uluslararası alanda büyük bir yalnızlığa itmiş ve ambargolara maruz bırakmıştır.<sup>5</sup> Nitekim bu baskı ve ambargolara direnemeyen Sudan hükümeti, 1991-1996 yılları arasında ülkede faaliyetlerini sürdüren Bin Ladin'e yol göstermek zorunda kalmıştır. Bin Ladin buradan Afganistan'a geçse de Sudan yıllarca bu tutumundan dolayı eleştirilere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Turabî'nin talebelerinin idaresindeki Sudan'ın tepki çeken icraatları bunlarla da sınırlı kalmamış, ülke adeta emperyalist güçlerle sorunlu olan ve kendi mücadelelerine destek olabileceğini düşündükleri tüm grupların karargâhı haline gelmiştir. Sol görüşlü Ebu Nidal örgütü ile Çakal Karlos namı İlich Ramirez Sanchez gibi ünlü kaçaklar da bu dönemde Sudan'da kendilerine yer bulmuşlardır.

Turabî, 2008 yılında kendisiyle yaptığımız görüşmede Batı'nın İslam'ı bir alternatif olmaktan çıkarmak için İslam ülkeleri üzerinde çeşitli oyunlar oynadığını, idarecilerini kurdukları baskılarla kendilerine itaat eder hale getirdiğini, itaat etmeyenleri çeşitli şekillerde alaşağı ettiğini ifade etti. Bunun en bariz örneklerinin Irak'ın eski lideri Saddam Hüseyin ile Libya lideri Kaddafi olduğunu söyledi. Saddam Hüseyin'in başlangıçta kendilerine itaat eden bir lider olduğunu ancak zamanla biraz asi tavır takındığını ve uğradığı akıbetin ortada olduğunu hatırlattı. Libya lideri Kaddafi'nin isyankâr tavrı Afrika ve Müslüman halkın gönlünü okşuyordu. Ancak çok geçmeden o da susturuldu hatta yandaş bir tavır sergilemeye başladı. Çünkü tahtının sarsılacağını biliyordu.

Turabî, buna karşın Müslümanların öncelikle sahip oldukları farklı gruplaşmaları bir ayrılık vesilesi yapmamalarının gerekli olduğunun, herkesin kendi methodologyyla çaba sarf edebileceğinin altını çizerek, bilinçli olma ve gelişen şartlara uygun düşünceler üretmenin gerekliliğini savundu. Şianın "Ayetullah" isminde Batı'daki kiliseye benzer bir yapılanma oluşturduğunu bunun çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek çözümler üretilmesine bir engel teşkil ettiğini ve Şia'yı böylece umut olmaktan çıkardığını söyledi.<sup>6</sup>

Turabî, katı bir ehl-i sünnet mensubu olmakla birlikte küresel siyaset bağlamında Şia'yla birlikte yürütülecek ortak bir mücadele ve Sünni Şii ayrımını ortadan kaldıracak bir tutum sergilemeye çalışmıştır. Ancak tüm çabalarına karşın bu hususta bir sonuç elde edememiştir. Ürdünlü ünlü mütefekkir Dr. Ahmed Nevfel, Turabî'nin vefatının ardından yayımladığı taziye mesajında onunla ilgili bir anısını anlatırken bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: Turabî, defalarca bizi Amman'da ziyaret etti, biz de kendisini bir kaç defa

Hartum'da ziyaret etmiştik. 1990 yılında Irak'a karşı başlatılan savaşın sona erdirilmesi için dñnyanın çeşitli bñlgelerinden önde gelen âlimlerle defalarca görüştü. Ancak işgal projesi çok büyüktü ve üstesinden gelinecek türden değildi. Bu bağlamda Humeyni'yle de yaptığı görüşmeyi bize anlatarak şöyle dedi: Humeyni Arapça bildiği halde bizimle tek kelime Arapça konuşmadı. Tercüman, o sanki hiç Arapça bilmiyormuş gibi söylediklerimizi kendisine tercüme ediyordu. Oysa Humeyni Irak'ta yıllarca yaşamıştı, Arapça bilmesi mümkün değildi. Kendisine şöyle dedim: Niçin Arap ve Fars anlaşmazlığını ortadan kaldırmak için biz Arap Kõrfezini (İranlılar Fars kõi-fezi diyorlar) İşlam Kõi-fezi olarak isimlendirmiyoruz, dedim. Humeyni bu sözüm üzerine silkelenerek ayağa kalktı ve hiddetle "Gõrüşme burada bitmiştir" dedi.<sup>7</sup>

Turabi'nin fikir babalığı yaptığı Ömer el-Beşir yönetimindeki Sudan Cumhuriyeti, 1999 yılına kadar süren bu birliktelik döneminde İşlam ÷lkeleriyle ve dñnyadaki İşlami hareketlerle çok sıkı ilişkiler geliştirmiştir. 90'lı yıllarda uygulanan bu aktif politika Sudan'ı uluslararası bir aktõr konumuna getirdiği gibi onu emperyal dış güçler ve bu politikasını kendi gelecekleri açısından bir tehlike olarak gören başta komşu ÷lkeler olmak üzere çeşitli ÷lke yönetimlerinin de hedefine koymuştur. ÷lke içerisinde Afrika asıllı yerlilerin başlattığı olaylar özellikle güney bölgesinde kanlı çatışmalara dönüşmüştür. Sudan hükümetinin başvurduğu güvenlik önlemleri her geçen gün artarak devam eden bir eleştiri bombardımanına tabi tutulmuştur.

Başta bu iç olaylardaki tutumu ve yaşanan bazı yolsuzluklar konusundaki tavrı olmak üzere Beşir hükümetiyle çeşitli konularda anlaşmazlığa düşen Turabi, daha fazla özgürlük, geniş iştişare, yolsuzluklarla daha fazla mücadele, Valilerin merkezden atanmaması, başbakanın belirlenmesi vb. söylemleri sebebiyle Beşir yönetimiyle derin bir ayrılığa düşmüştür. Beşir, cumhurbaşkanının yetkilerini kısıtlamayı öngören bu söylemleri reddederek 1999 yılında parlamentoyu feshetmiş ve Turabi'yi, 1996 yılında parlamento dışından atanmış olduğu Meclis Başkanlığı görevinden almıştır.

1999 yılında Halkçı Kongre Partisini kurarak siyasi faaliyetlerini ayrı bir koldan yürütmeye karar veren Turabi, bundan sonraki dönemde Beşir hükümetinin en azılı muhaliflerinden biri olmuştur. 2001 yılında partisinin ayrılıkçı güney hareketi John Garang liderliğindeki Halkçı Kurtuluş Ordusuyla bir anlaşma yapması üzerine hapse atılmıştır. Ardından 2004 yılında partisinin darbe hazırlığı yaptığı iddiasıyla tekrar tutuklanmıştır. 2008 yılında Darfur bölgesinde hükümetle çatışmakta olan ayrılıkçı silahlı grup Adalet ve özgürlük Hareketi'ni desteklediği gerekçesiyle partisinin bazı üyeleriyle birlikte tekrar tutuklanmış ancak kısa bir süre sonra serbest bırakılmıştır.

Devlet başkanı Ömer el-Beşir ile Turabî arasındaki anlaşmazlık 2009 yılında zirve noktasına ulaşmıştır. Turabî, Darfur'da yaşanmakta olan çatışmaların bütün vebalini Beşir'e yükleyerek onu tek sorumlu ilan etmiştir. Turabî, bu bölgede yaşanmakta olan olaylar sebebiyle Uluslararası Ceza Mahkemesinin Beşir hakkında verdiği tutuklama kararını destekleyerek Beşir'in teslim olmasını istemiştir. Bunun üzerine tutuklanarak hapse atılmış ancak bu tutukluluk hali de uzun sürmemiştir. Ardından 2011 yılında Güney bölgesinin ayrılmasıyla ilgili referandum sırasında, Arap baharı diye isimlendirilen süreçte yaptığı bazı açıklamalardan dolayı kısa süreli göz altılarına tabi tutulmuştur.

Ömer el-Beşir'le uzun bir süredir muhalif kalan ve Darfur'daki ayrılıkçı Adalet ve Eşitlik Hareketini desteklediği iddia edilen Hasan Turabî, Devlet Başkanı Ömer el-Beşir'in 2015 yılının başında bulunduğu "Milli Diyalog" çağrısına olumlu cevap vermiş ve biraraya gelen farklı grupların ülke sorunlarının çözümü konusunda büyük oranda anlaşmaya vardıkları basına yansımıştı. Sudanlı dostlarımızla yaptığımız görüşmelerde bu anlaşmanın sağlandığı ve metin oluşturma sürecinin başlatıldığı ifade edildi. Turabî'nin bu tutumu ülkede barış ve istikrarın sağlanması için büyük bir umut yaratmıştı. Zira Turabî'nin katılmadığı herhangi bir mübaderenin başarıya ulaşma şansının bulunmadığı genel kabul gören bir husustur. Umarım vefatı ortaya çıkan bu umudu sekteye uğratmayacaktır.

Sudan'da görev yaptığımız 2008 ila 2011 yılları arasında Turabî ile Ömer el-Beşir başkanlığındaki iktidar partisinin mücadelesine biz de tanıklık ettik. Burada şu hususun altını çizmekte yarar görüyorum. Turabî, her ne kadar defalarca tedbir amacıyla gözaltına alınmış olsa da başta Cumhurbaşkanı Ömer el-Beşir olmak üzere Sudan yönetimi hiç bir zaman Turabî'ye eziyet sayılabilecek bir tutum içerisinde bulunmamıştır. Tüm eleştirilerine karşı Beşir'in başkanlığını yürütmekte olduğu Milli Kongre Partisi'nden Turabî'ye sert bir eleştiri yöneltilmemiştir. Beşir ve arkadaşları sürekli olarak Turabî'ye "inatçı bilge hocamız" muamelesinde bulunmuşlardır. Sudan'daki Beşir ve Turabî mücadelesi Türkiye'deki Erbakan ve Erdoğan mücadelesiyle büyük bir benzerlik arz etmektedir. Erdoğan ve partisi nasıl merhum Erbakan'ın itirazlarına tepki verip saygısızlıkta bulunmadıysa Beşir ve arkadaşları da benzer şekilde Hasan Turabî'ye hep müsamahalı davranmış ve gereken saygıyı göstermişlerdir. Sudanlı üst düzey görevliler veya iktidar Partisi mensuplarıyla konuştuğumuzda Turabî'yi eleştirme yerine ondan saygıyla bahsettiklerine biz defalarca şahit olduk. Nitekim Turabî vefat ettiğinde Beşir başta olmak üzere Sudan yönetimi defin işleminin ön sıralarındaki yerini almıştır. Cenazesine her kesimden insanlar katılmıştır.



Hasan Turabi ve Ömer el-Beşir

(Kaynak:<http://www.aljazeera.com/news/2016/03/sudan-opposition-leader-hassan-al-turabi-dies-160305170543964.html>)

### **Düşünce Dünyası ve Eserleri**

Turabî, hayatının ilk dönemlerinde Müslüman Kardeşler Cemaatine yakın durmuş ve düşünceleri onlarla aynı mecrada gelişmiştir. Ancak daha sonraki dönemde İhvan'ın genel müşidinin hapse atılması üzerine onun artık içeride iken müşitlik yapamayacağını ileri süren Turabî ile bu hareket arasında ayrılık kaçınılmaz hale gelmiş ve Turabî, İhvan'dan ayrılarak farklı bir yapı altında yoluna devam etmiştir.<sup>8</sup> Hayatının ilk dönemlerinde ihvan çizgisinde oluşturduğu ilmi kişiliği genel hatlarıyla varlığını devam ettirse de Turabî'nin tahsil için Batı'da geçirdiği dönem kendisini düşünsel anlamda daha geniş bir yelpazeden olayları değerlendirmeye sevk etmiştir. Bu etki, Turabî'nin siyasal ve toplumsal bazı görüşlerinde izlerini açıkça dışa vurmaktadır. Özellikle, özgürlük, genişletilmiş şura, diyalog, kadının sosyal statüsü vb. düşüncelerinde bu izleri görmek mümkündür. Turabî'yi Müslüman Kardeşlerden ve daha sonraki dönemde Ömer el-Beşir'in partisinden ayrı bir yerde konumlandıran bu tür düşünceleridir. Turabî, iç siyasette daha özgürlükçü anayasa, diyalog, toplumsal istişare vb. söylemler ileri sürerek muhalefet yapmıştır.

Son dönemde ileri sürdüğü bazı dini düşüncelerinde de benzeri bir yaklaşım ortaya koyan Turabî, içki içenin cezası ve kadınların toplumsal hayattaki yeri ile ilgili şaz addedilen bazı fikirleri sebebiyle başta bazı dava arkadaşları olmak üzere geniş kitlelerin tepkisine maruz kalmıştır. Turabî'nin İslam mez-

heplerine muhalif olan ve büyük tepki çeken bu fikirlerini şöyle özetlemek mümkündür:<sup>9</sup>

1. İçki içen kişiye, sarhoşluğu, düşmanlık yapıp saldırıda bulunacak düzeyde olmadıkça had cezası uygulanmaz. Turabî'nin içkiyi haram görmemesini ileri süren bazı kişiler olmuşsa da bu doğru değildir. Turabî'nin bu görüşü, içkinin haram veya haramlığıyla ilgili değil içki içene hangi durumda had uygulanması gerektiğiyle ilgilidir.
2. Kadınların örtüsü, göğsün kapatılmasından ibaret olup sadece Hz. Peygamberin hanımlarına aittir; onların durumu diğer kadınlar gibi değildir, çünkü onlar Hz. Peygamber'den sonra da evlenemezler.
3. Kadın erkeklerle imamlık yapabilir; temas etmemek kaydıyla namazda onlarla yanyana aynı safta durabilir.
4. Kadının şahitliği bütün hususlarda erkeklerin şahitliğiyle aynı hükümdedir.
5. Kadın evinde oturmak zorunda değildir, toplumsal hayatın her bölümünde sınırsızca yer alabilir.
6. Müslüman bir kadın ehli kitap biriyle evlenebilir.

Burada bu görüşleri teker teker inceleyerek fıkhi bir değerlendirmede bulunmak istemiyoruz. Bu fikirlerin, İslam ulemasının kahir ekseriyeti tarafından şiddetle reddedildiği malumdur. Turabî'nin bu görüşlerinde bizim dikkatimizi çeken husus şudur: Bu görüşlere konu olan tutumların hemen tamamı Batılı düşünce mensuplarına sert eleştirilere tabi tutulmaktadır. Bu eleştiriler daha çok İslam'ın kadına değer vermediği, onu ikinci planda tuttuğu, kadına karşı negatif bir ayrımcılık yaptığı yönündedir. Pozitivist bilimsel düşüncenin etkisinde kalan bazı Müslüman ilim adamlarından da bu eleştirileri bertaraf etmek amacıyla çok zayıf kalsa da benzer düşüncelerin sadır olduğuna zaman zaman şahit olmaktayız. Eşdeğerleri gibi Turabî'nin bu çabasının da sürekli muhatap olduğu Batı düşünce dünyasına karşı geliştirilmiş bir tepki olduğunu düşünüyoruz. 19. yüzyılda nükseden ve günümüze kadar etkisini sürdüren pozitivist rasyonalist anlayış karşısında İslam'ı geleneksel yöntemlerle savunmanın zorluğu ortadadır. Turabî, gerek tahsil hayatı ve gerekse siyasal faaliyetleri sebebiyle Batı'yla kurduğu ilişkilerinde bu sıkıntıyı bütün canlılığıyla yaşamıştır. Bu sıkıntıyla yüzleşmiş bir halde İslam'ı anlatma gayreti kendisini bu tür savunmalara sevk etmiş olmalıdır. Bunun bir neticesi olarak bazı dini meseleleri pozitivist bir anlayışla açıklamaya çalışmış, İslam'ın modern yaşamla bir çelişki oluşturmadığını ispatlama gayreti içerisinde olmuştur. Bu bağlamda İslam kültüründe bir hayli yaygın olan kabir azabının, kıyametin alametleri olarak zikredilen bazı hadiselerin asılsız olduğunu, İsa (as) Mesih

ve Deccal gibi kişilerin gelmeyeceğini, bu dűřüncelerin İslam'la alakalı olmadığını ısrarla savunmuştur.

Geleneksel İslami kűltűrle pozitivist modern paradigma arasında sıkıřan Turabî, pozitivistin İslam kűltűrűne yűneltiđi eleřtirileri bertaraf etme çabası içerisinde olmuřtur. 2008 yılında kendisiyle yaptığımız bir gűrűřmede Műslűmanların en bűyűk ve temel problemlerinin çađın gereklerine uygun bir yapılanmaya gitmeyi bařaramamaları, adeta ne yapacaklarını bilememeleri olduđunu sűyledi. Dűnyanın hızla deđiřtiđini, çok farklı bir ortamın geliřtiđini, Műslűmanların bu geliřmeleri deđerlendirecek, buna özűmler űretecek bir performans sergileyemediklerini, bunun da kendilerini bu zelil duruma mahkűm ettiđinin altını çizdi. Turabî sorunun temelde buradan kaynaklandığını, bunu sađlamadıkça da bařarı řanslarının bulunmadığını ifade etti. Bu konuda maalesef herhangi bir umut iřiđinin henűz ufukta gűrűnmediđini, İslam dűnyasının bunu idrak edecek bir durumda olmadığını űzűlerek ifade etmek zorunda olduđunu sűyledi. İslam fıkıhılarının bűyle bir vizyona sahip olmadıklarını, hala lűzumsuz malumat űretme derdinde olduklarını, Műslűmanlara dűnyada itibar sađlayacak olan űretimlerde bulunmaktan oldukça uzak bulduklarını ilave etti. Műslűmanların bunu bařaramadıkları gibi, ta-kındıkları tavırlarla İslam'ı olumsuz olarak etkilediklerini sűyledi.

Tasavvuf erbabının da aynı řekilde dűnyayı yorumlamaktan uzak kalıp, dűnyanın gidiřatına uygun tutumlar geliřtirme konusunda hiçbir gayreti olmadıklarını, diđer kesimlerin ise sadece cihadı vurgularken bu cihat kavramına yeni boyutlar kazandırmaktan uzak kaldıklarını bunun da insanlıđa İslam adına özűmler sunulamamasının ve Műslűmanların bir alternatif olmaktan çıkarılmasının sebebi olduđunu sűyledi.<sup>10</sup>

İslam'ın çađımızda yeniden bir alternatif olabilmesi için kendi içerisinde bir yeniliđe gitmesinin, yeni bir anlayıř ortaya koymasının řart olduđunu dűřűnen Turabî, ilmi çalıřmalarını daha çok bu alana teksif etmiř ve kaleme aldıđı hemen tűm eserlerinde bu konular űzerinde durmuřtur. Turabî, bir yandan İslam dűřűncesinin dűnyada yařanan geliřmeler karřısında yeterli bir hareket alanına sahip olduđunu űne sűrerken űbűr yandan da Műslűman toplumun kendi dinamikleri ile varlıđını sűrdűrebileceđi İslami bir dűzenin oluřması için çaba sarf etmiř ve bu hususta kitaplar kaleme almıřtır. Turabî'nin eserlerinin listesi bu dediklerimizi açıkça gűzler űnűne sermektedir.

1. Hűrriyet ve Vahdetle İlgili Meseleler (1980)
2. Usul-u Fıkıhın Yenilenmesi (1981)
3. İslam Dűřűncesinin Yenilenmesi (1982)
4. Çağdaş İslam Devletinin Sorunları (1982)
5. Dini Tecdid (1984)

6. Yasama Metodu (1987)
7. İslam'da Siyasi Terimler (2000)
8. Din ve Sanat Diyalogu
9. Toplumsal Gelenekler ve Dini Öğretiler Arasındaki Kadın
10. Siyaset ve Yönetim
11. Tevhidi Tefsir
12. Oniki Yılın Seyir İbresi
13. Namaz Dinin Direğidir
14. İman ve Hayata Etkileri
15. İslami Hareket- Gelişimi, Yöntemi ve Kazanımları

Turabî, vefatından önce bu anlayışı ve fikriyatıyla uyumlu olacak bir yöntemle başlattığı ve tevhidi tefsir diye isimlendirdiği bir tefsir çalışması yürütüyordu. Siyaset toplum ve aileyle ilgili konularda İctihad ve Şuraya önem verdiği gibi ilim ve fikir konusunda da toplu içtihad ve şuraya önem veren Turabî bu anlayışla bu çalışmasına bazı ilim adamlarını da dahil etmiştir. Bazı bölümlerin yayınlandığı bu tefsirinde Turabî, bu Kur'an'ı bütüncül bir yaklaşımla ele almaya, surelerini, bölümlerini, ayetlerini birlikte değerlendirmeye ve çıkan sonucu bir bütün olarak toplum hayatına tatbik etmeye çalışan bir yaklaşım sergilemiştir.

## Notlar

- 1 Hayatı hakkındaki bu bilgiler, Turabî'nin ofisinden bize e-mail aracılığıyla gönderilmiştir.
- 2 [http://www.marefa.org/index.php/حسن\\_الترابي](http://www.marefa.org/index.php/حسن_الترابي) ;  
<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/3b4d4511-72bd-49cb-a307-b020112c374b>
- 3 <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/3b4d4511-72bd-49cb-a307-b020112c374b>
- 4 O dönemde el-Kaide örgütü henüz bu denli bir tepki çekmiyordu. Daha çok Afgan cihadına destek vermekle tanınan bu örgüt daha sonraki yıllarda büyüyerek tüm dünyada eylemlerde bulunmaya ve tepki çekmeye başladı.
- 5 2008 yılında Hartum'da yaptığımız görüşmede Turabî, Usame b. Ladin'in Sudan'dan ayrıldıktan sonra yaptığı faaliyetlerle İslam'a zarar vermeye başladığını ima ederek şöyle dedi: Kendisini yakından tanırım; o, kendisine isnad edilen tüm bu eylemleri başarma becerisine sahip biri değildir. O, maalesef İslam'ı karalamak, onun itibarını yok etmek isteyen güçlerin bir aracı haline gelmiş ve bu haliyle İslam'a büyük bir zarar vermektedir. Oysa Müslümanlar bir strateji sahibi olmalıdır.
- 6 Bkz. Enver ARPA, Hasan Turabî ve Darfur Sorunu, İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etüdları Dergisi, 2010/1, Yıl 2, sayı 2,3 (Bahar) s. 65.
- 7 Bkz. <https://www.facebook.com/Dr.AhmadNofal/photos/pb.141000869247436.-2207520000.1457665205./1219669158047263/?type=3>  
Turabî'nin, küresel mücadele bağlamında tüm Müslümanların işbirliği yaparak güç kazanması amacıyla yürüttüğü bu çabaları muarızları tarafından sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Ünlü el-

Arabiye kanalı vefatının ardından yaptığı değerlendirmede onu ve arkadaşı Gannuşı'yi, Sünni ve Şii tasnifini kabul etmemekle ve Humeyni'ye yakınlaşmakla itham etmiştir. Bkz. <http://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/2016/03/05>

<sup>8</sup> Bu konuda bilgi için bkz. [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حسن\\_الترابي](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حسن_الترابي)

<sup>9</sup> Turabî'nin bu görüşleri ve hakkında yapılan bir değerlendirme için bkz. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=73831>

<sup>10</sup> Bkz. Enver ARPA, Afrika Satrancında Sudan, Meneviş Yay., Ankara 2013, s. 112-113; Hasan Turabî ve Darfur Sorunu, İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etüdleri Dergisi, 2010/1, Yıl 2, sayı 2,3 (Bahar) s. 62 vd.



# İnanmak

Gürbüz DENİZ\*

İnanmak, ümit etmektir.

Bugün ve yarını güven ve güvenceye almaktır.

İnanmak; var olmanın, tadı ve tuzudur.

İnanmak; yeniden başlamak, her an var olma azminde olmaktır.

İnanmak sonsuzluğa, sonsuz güce kendimizi emanet etmektir.

Sonsuzca var olmak, sonsuzca yaşamaktır.

Bütün renklerle görmek, ışığı olmaktır kâinatın.

İnanmak; sonsuzluk peşinde ve sonsuzluk içinde yürümektir.

Korkulardan azade... Gelecek endişesi, geçmiş korkusu olmadan haz ve sevinç sahibi olmaktır.

İnanmak; tebessüm etmektir, ağlamaktır.

Hazzın yağmur gibi gözümüzden süzülüp gönlümüze akmasıdır.

İnanmak dosdoğru olmak, saf ve selim olmaktır.

Öldürmeye, gelenin kendisinde dirildiği şeyin adı inanmaktır.

İnanmak; rızık endişesi taşımamaktır. Rezzak'a inanmaktır.

İnanmak olmaktır, oldurmaktır. Güven vermektir, güven almaktır.

İnanmak; korkmaktır. Olmak gerektiği gibi olamama endişesidir.

Başkasının hakkına riayetsizlik yapma gafletinde bulunmanın korkusudur.

---

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

İnanmak; sevmek, sevilme, sevgiliye kavuşmak için vuslat yollarını milim milim ölçmektir.

İnanmak; sağlam kulpa tutunmaktır.

Allah'ın boyası ile boyanmaktır. Ona benzemeye uğraştır.

İlim öğrenmektir. Haksızlık karşısında susmamaktır. Haksızlık yapıp birilerini kırmamaktır.

İnanmak; yanında ve uzağında ve hatta gaybında olana dua etmektir.

İnanmak; emr olduğu gibi dosdoğru olmaktır.

İnanmak kuşlar gibi semada süzölmek, gemiler gibi denizlerde akıp gitmektir.

İnanmak gitmektir ve yine gitmektir. Menzil görölene kadar azm etmektir.

Bir menzilden sonra başka menzile varma hevesinde olmaktır.

İnanmak; sürekli var olmaktır. Bir iş bitince diğere başlamak. Ama hiçbir şeyin mutlak faili olmamaktır. O'na bırakmaktır işlerin sonucunu...

İnanmak; gaybın anahtarlarının gücüne iğüvenmektir. Bütün kilitlelerin açılacağına olan inanç inanmaktır.

İnanmak, her bilenden daha çok bilen birinin olduğunu bilmektir.

Mütevazi olmaktır. Kanaatkârca yaşamaktır.

Kendi içine sığabilmenin adı inanmaktır.

Başkasının bağına bostanına girmemek, inanmak. Haksız yere kimsenin tavuğuna "kış" dememektir.

Kendi olmak, kendisi ile olmak ve yalnızca O'nun için olmak. Sırrını O'na vermek... Kendini yalnızca O'na ifşa etmektir inanmak.

İnanmak; gül dalında gül alırken dikenini kırmamaktır. Gül için dikenini sevmektir. Sevmek ve sevmeye kaybolma ve kendini yalnızca orada aramak inanmaktır.

İnanmak, ejderhalardan, karunlardan, firavunlardan korkmamaktır.

İnanmak, belki de Don Kişot olmaktır. İnanmak hak için kılıcı keskinleştirmektir.

Çuvaldızı başkasına batırmadan iğneyi kendine batırmadan adı inanmaktır.

İnanmak üretmektir. İlahi tecelliyi kendinde tecelli ettirmektir.

Nur olmak, nura kavuşmak, yol göstermek, yol olmak, inanmaktır.

İnanmak bu dünyada gelip geçen bir yolcu gibi olmaktır.

Yanmamak için bu dünyayı bir ağaç gölgesine çevirmek, inanmaktır.

İnanmak; karşılıksız vermektir. Aç ile aç, mazlum ile mazlum olmaktır.

İnanmak; yerkürenin ve yedi kat semanın merkezi olmaya çalışmaktır. Hiç kimsecikler olmasa tek başına var olmak inanmaktır.

İnanmak; haksızlık karşısında var olmaktır. Kartal gibi sert ve haşin olmaktır.

Haklının yanında yüreği kuş gibi olmak, haksızlık yapmamak için sessizce durmayı başarmaktır.

İnanmak; bütün güzelliklerin kaynağı olmaktır. Bütün güzel renklerin ve kokuların huzurunu çevreye vermektir.

İnanmak ihanet etmemektir. Koğuculuk yapmamaktır. Yalan söylememektir.

İnanmak insan olmaktır. Ünsiyet sahibi bulunmaktır. Her şeyi bir şey için sevmektir. Sevmeyi zedelememek için sevmektir.

İnanmak kin beslememektir. Benim doğrum için başkasına zulmetmemektir.

İnanmak karanlıkta mum, sıcakta gölge, soğukta ateş olmaktır. Zıtlık içinde orta olmanın adı inanmak, mümin olmaktır.

## Ümit ve Korku

### *Beyne'l-havfi ve'r-reca*

#### **a-Reca**

Bir ümit ver,

Rüzgarla uçup geleyim sana

Bir ümit olsa

Gece gündüz olur.

Bir ümitle cehennemden yollar cennete açılır.

Bir ümitle var oluruz.

Bir ümitle yaşar

Bir ümitle kabulleniriz ölümü...

Ümit olmaktır, ümit batmayan güneştir.

Ümidi ümit etmek de ümittir.

Ümit, karanlığa karşı aydınlığı,  
Zulme karşı, adaleti  
Cehalete karşı, ilmi tercih etmektir.  
Ümit her yerde, her halde var olmaya tutunmaktır.  
Hayatın kenarında değil, ortasında yaşamaktır.  
Ümit, tebessüm etmektir.  
Ümit, gayrete gelmektir.  
Ümitle iman ederiz.  
Ümidi olmayanın ilahı olmaz.  
Ümidi olmayanın varlığı olmaz.  
Ya köprüden düşer, ya zehirli bir kadehle karanlığa gömülürüz.  
Ümit, her an bir şey olabilmektir.  
Ümit, yokluğu yok etmektir.  
Ümit, ruhun aydınlanması,  
Gönlün kuvvetlenmesi,  
Ümit, hayal etmektir.  
Hayalin peşinden koşmaktır.  
Ümit, her zorluğa tahammül etmektir.  
Ümit; yaşamak için aşımız, ekmeğimiz  
Suyumuz, soluduğumuz havadır.  
Ümitle kalkar, ümitle uyuruz.  
Fecre ümitle uyanır, güne ümitle başlarız.  
Ümit, imanın esasıdır, suyudur, hayat kaynağıdır.  
Ümitle yağmuru bekleriz  
Ümitle tohum, ekin olur  
Tomurcuk ümitle açar, meyve olur.  
Ümit, aşkın pınarıdır.  
Onunla aşka gelir, onunla delilik yaparız.  
Ümidi olanın her şeyi vardır.

Kanaatkârdır ümitli olan,  
Mütevazidir ümitli can.  
Kıyamet kopsa, Cennetin aydınlığı ümitle belirir.  
Çocuk yürümek için ümit eder.  
Anne çocuklarının acısına ümitle katlanır.  
Ümit varsa...  
Yer yarılsa, gökler ateş olup dökülse, denizler kaynasa  
Ne olur?  
Bir ümit varsa  
Rüzgarla uçar  
Bulutlarla yağmur oluruz  
Misk-i Amber gibi kokar  
Âleme hur-i şân oluruz.  
Ümidimiz varsa  
Gözümüz arkada olmaz.  
Ümidimiz varsa, kaygımız, güven olur.  
Yeryüzü cennet, karanlıklar aydınlık olur.

### **b-Havf**

Korku, ümit arasında,  
Dağ ile yar başında,  
Birinde ümit, birinde korku,  
Korku  
Bir kalbi kırmak, bir canı sıkmadır.  
Harama bulaşmak, haksızlık yapmadır.  
İçinde hüznün acaba? Demektir.  
Yaptıklarım, doğru mu?  
Yolum Sırat-ı Müstekim mi?  
Yoksa şeytanın hudûvatında mıyım?

Akıllar, yollar, arzular hepsi haklı.  
Doğruyu bulma, orada bulunma endişesi.  
Her zaman hak üzere olma halinin arayışı,  
Neyi hak ettim, nedir bana fazla verilen?  
Namaz kıldım oldu mu? İnfakta kimi rencide ettim?  
İman ettim.  
Kime?  
Patron mu?  
Kral mı?  
Başkan mı?  
Sorular ve cevapların muğlaklığında korku...  
Çelişkiler içinde tercihte bulunma ya da bulunamama.  
Ne şeytanca iş,  
Hem orada olmak hem burada.  
Doğru tercihi sevmek, kabul etmek macerayı.  
İçinde hiçbir sıkıntı duymadan, var olma hali,  
Korkunun beli burada kırılır.  
Durduğun yeri iyi bilmek...  
Allah'tan ittika;  
Rahmetini hak etmek,  
Azabından emin olamamak.  
Herkesi kendin kadar haklı görmek,  
Nefsini ilahlaştırmak.  
İşte ümit ile korkunun sınırı,  
Mümkün mü? Her zaman herkesi sen görmen.  
Mümkün mü nefsin ilahlaştırmaktan tecrit etmen?  
Bu gelgitlerdir; ümit ile korku,  
İnsanlık hali, insanın ahvali  
Yola çıkmak ve sonuna kadar yürümek

Başlamak ve bitirmek  
Rüzgara, eşkıyaya, zorbaya rağmen  
Yolda kalmak endişesidir korku  
Başlayıp bitirememe endişesi,  
Rüzgar önündü yaprak,  
Eşkıyaya kul  
Zorbaya boyun eğme endişesidir korku  
Korkmak ve korkudan sakınmak gerek  
Korkunun karanlığını, ümitle, emekle yenmek gerek.  
“Beyne’l havfi ve’r reca” varolmak  
Kolay mı?

### **c-Ümide Zeyl; Tebşîr**

Tebşîr, dünyada olmasını istediğimiz olsa da ebedî olmasını istediğimiz şeyin adıdır.

Bir kelimedir.

Kur’an’ın ilk yarısıdır.

Bu yarı, müjdeyi öncelemektedir.

Tebliğe yol açmaktır.

Her beklentimizin adı,

Her hayalimizi gerçekleştirendir.

Müjde, azmin ve yeniden kevnin adıdır.

Müjde olmasa, ahiret olmaz.

Ahiret olmasa insan neye yarar?

Bu fani dünya için var olmaya, yorulmaya değer mi?

Müjde; tende- gönülde kalmış heveslerin varlık adıdır.

Müjde, bugünü değil yarını istemedir.

Adn Cennetinin adı müjde,

Kevser havzının derinliği müjdedir.

Müjde yüzün aydınlanması,  
Hevesin gerçekleşmesi,  
Hüzün ve ümitsizliğin evrilmesidir.  
Müjdeyle imanın tadına varırız.  
İmana yoğunlaşır, gönlümüz gönül olur.  
Müjde olmasa, ümit olur mu?  
Müjde, gelecekte yeniden ve daha iyi var değildir.  
Müjde; göklerde uçma, sevgiliye vuslat, rüyanın pratiğidir.  
Müjde; emniyettir.  
Müjde, olduğu gibi olmaktır. Riyakârlığı yenmektir.  
Müjde geleceğe yatırımdır.  
İman etmenin birinci vadidir.  
Müjde, kaybolmamak, yok olmamaktır.  
Müjde hayatta olmak, hayatın zehrinden uzaklaşmaktır.  
Müjde; baharın, gündeğumunun ebedî olarak bizim olmasıdır.  
Müjde; hayaller ötesi güzellikler içinde var değildir.

### **d-Korkuya Zeyl; İnzar**

Çamura batmamak,  
Kirlenmemek için inzar.  
İnsanın ikinci tabiatı, inzarla olur insan.  
Yoksa hayvanlığın düşkünlüğündedir insan.  
Harama yol, Allah'tan korkmamaktır.



# “Güzel ve Çirkin”<sup>\*</sup> Üzerine; Yeni Bir Deneme Çalışması

Ömer GÜLEN<sup>\*\*</sup>

“Ruhları kaba olan insanlar için gözlerle kulaklar kötü tanıklardır.”

Herakleitos

Kendi hikâyesinin peşinde koşan herkes, hikâyesine etkide bulunan ve varoluşunda derin izler bırakmış olayların izini sürer. Hayatın, fark edilen bir ömür olması, böylesi bir dikkatin sonucudur. Sorun şu ki iz süren ve kovalanan, dikkat sahibi insanın kendisidir. Bir insan teki özelinde gerçekleşen bu rol değişimleri, belirli bir anlama sürecinin sonucunda daha derin anlamlarla buluşur. Gündelik hayatın oluşturduğu sınırlı anlamlar, kendi içeriğini, üst anlamlar karşısında yeniden kurar. Böylece kovalanan bilinç, yeni bir anlam kapısı aralar insana. Basitlikten çıkış yeridir bu aralık belki de *dar kapıdır*.

Dar Kapı’dan geçmek, herkesin göze alacağı bir *tavır* değildir. Pragmatizmin, kendine felsefede bile yer bulduğu bir düşünce ortamında, hayat öncelikle, katı bir tedbirdir. Modern çağda, insanın derinlerinde saklı duran kötülükten kaçınmak *güzel olanın* dünyasına sığınmakla mümkün olacaktır. Hayatın ağırlığına karşılık vermek; politik, etik, estetik seviyede, varoluşsal bir sınır ihlali gereklidir. İkinci dünya savaşından sonra, felsefi eğilimin bu üç konu etrafında şekillenmesi, bu durumu çok iyi yansıtmaktadır. Pozitivist bilime ve bu bilimsel yöntemin etkisinde şekillenen, yirmi birinci yüzyıl teknik zorbalığına karşı yeni bir çıkış yolu aramak bu dönemin genel felsefi eğilimini yansıtır. Felsefe yapmanın imkânları, bu alanlar içerisinde yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Estetik, egzistansiyalist ve etik felsefi çalışmaların içeriğini belirlemiştir. İnsan, ideolojilerin söylem gücünü kaybettiği çağda, estetik duruşla, kişisel bir varoluş zemini yakalamaya çalışmıştır kendine.

\* Gürbüz Deniz, *Güzel ve Çirkin*, Eskiye Dergisi, 30 (2015).

\*\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, omergulenn@gmail.com

Gündelik hayat, bütün katı görünümüleri içinde, *herkeslerin* genel yargısını sağduyuya dönüştürdüğü oranda nobrandır. *Güzel ve Çirkin* denemesini, benzer katı kabullere karşı bir sınır ihlali olarak okunması gerektiğini düşünmekteyim. Bu durum, gündelik yaşamın kültürel biçimlerini sorgulamakla ortaya çıkan bir sınır ihlali olduğu kadar, akademinin katı bilimsel kabullerine karşı yeni bir varoluşsal izleğinde, metodolojik imkânlarını oluşturma çabasını kollamaktadır. Eskiyeini dergisinin bir sonraki sayısında okuduğumuz, *Kıble Dağı* denemesi bu duruma daha açık bir şekilde işaret eder. Kıble Dağı, Güzel ve Çirkin'in tecrübeden bilgiye dönüşmüş epistemolojisinden, daha farklı bir anlam dünyasının peşindedir. Müellifin, *ontik öz* ifadesiyle dile getirdiği duygunun, edebi ve estetik boyutta dile gelmesidir. *Güzel ve Çirkin* denemesinin yazınsal değerini, başını göğe kaldırmak imgesi kullanarak tanımlayabilirim. Bu ikincil deneme, yazara bu konuda eşlik etme arzusuyla yazılmıştır.

*Deneme*, yaşadığımız hayatta bizi etkileyen bazı olayların, zihinde bıraktığı soruları anlamak/anlamlandırmak üzerine yazılmış bir metindir. Güzellik bize hangi mevsimin hediyesidir? Neden zamanla kaybolur gider? O kaybolurken biz güzellik adına neyi öğreniriz? Yaşadığımız tecrübeler bize neyi ilham etmektedir? Biz nasıl bir düşünceyle güzelliğe karşılık veririz? İçine düştüğümüz *kuşku*, ne öğretecektir bize? Sorular varoluşsal bir merakın izini sürer fakat verilen cevaplar, güzellik üzerine yazılan birçok felsefi çalışmada görebileceğimiz bir keskinlikle birden epistemolojik cevaplar arar kendine. Makaleyle ilgili itirazımız burada başlıyor. Güzelliği, salt kendi görsel/görsel görünümüleri içinde bir gerçekle ele almak, yazının temel çıkış noktasıyken, yazı devamında, estetiğe dair bazı kuramsal ön-kabullerle düşünsel içeriğini oluşturur. Zihin, kişisel hikâyeyi bilginin nesnesi haline getirerek, felsefi bir değerlendirmeyi kendi üzerinden yeniden kurar. Düşünce tarihinin genel problemiyle burada da karşılaşırız. Dış dünyanın kendi doğasıyla, onun gerçeğini, zihinde yeniden inşa eden epistemolojik ayırım noktası. Felsefe Tarihi, bu ayırımın tarihidir dersek meseleyi abartmış olmayız.

İnsandaki *'tabii ve fıtrî güzellik form'*una dair bir düşünsel yaklaşım, güzel olanı tanımlamak için, *estetik* düşünceyle devam eden bir anlama sürecini zorunlu kılar. Düşünce tarihinde, güzel kavramı üzerinde, felsefi olarak ilk duran kişi Platon'dur. Platon düşünce geleneğinde, dış gerçeğin doğasıyla, tümel bilginin gerçeği arasında birbirine koşut bir ayırım vardır. Ayırım, nesnenin kendi gerçeğiyle, zihindeki tümel gerçeği arasında var olan formlara ait bir ayırımdır. Platon, formu, gerçeğin en ideal yapısı olarak ele alır. *Güzellikle ilgili olarak düşüncelerimiz her ne olursa olsun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz ve düşüncelerimizden oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan ve değişmeyen bir Güzellik vardır.*<sup>1</sup> Formlar, görme, dokunma, tatma gibi duyuşsal bilgilerin yanıltıcılığından bağımsız bir üst gerçeğin bilgisidir. Dış nesnelere kurduğu ilişki açısından varoluşsaldır ve zihinde var olan tümel karşılığı itibariyle en doğru bilgidir. Duyular yanıltıcı olabilir fakat formlar nesnenin bütün ideal biçimlerini kap-

sar. Deneme çıkış noktasını, Platon’un form düşüncesiyle oluşturur fakat *ontik öz* yaklaşımıyla Platon düşüncesinden ayrılır.

*Dışarıdan gelen güzellik formları mevcut olmakla beraber, benim kendi kendime, ulu orta, eklektik tarzda zihnimde güzellik formları da oluşmaktadır. Bu sebeple güzellik formu; varoluşsal bir tecrübe taşıdığı gibi özellekle ontik bir öze dayanmaktadır. İnsan sahip olduğu güzellik idrakini ve tasavvurunu geliştirdikçe, varoluşsal güzellik formu, ontik özü yakalamaya sürekli meyyal hale gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, her insan, kapasitesi nispetinde güzellik formu üretebiliyor. Sanatçı ve sanatçı kabiliyeti taşımayan her hangi bir insan arasındaki fark, bu kapasite farklılığı sebebiyle belirginleşmektedir.*

Ontik öz, insan havsalasını aşan bir yüceliğe sahiptir ve ilahi öz olarak tezahür eder. İnsan, bu özü tecrübe etmeyi arzular fakat bu varoluşsal çaba, gelişen en son sınırın bilgisi oranında, bu yüceliği tanır. Zihin bu süreçte, güzellik aklının ve inancının egemenliği altında gelgitler yaşar. Bu süreç, güzelliğin; duygu, aklediş ve inanç olma süreciyle kendi sarmalının dışına çıkar. Duygusal(*hissi*) Güzellik, güzellik tecrübesinin ilk halidir. Yetkin akla sahip olanlar için süreklilik arz etmez. Güzelliğin bu seviyesinde kalmak, insan için bir değer kaybına dönüşür. Akli Güzellik, duygusal güzelliğe, aklın formel güzellik bilgisinin karşılık vermesiyle oluşur. Akli güzellik, tecrübeden bağımsız olursa eğer (bunun mümkün olamayacağını düşünmekteyim) belirli bıkkınlıkların ortaya çıkmasına hatta farklı güzellik formları içinde şizofrenleşmesine sebep olabilir. İnanç Güzelliği, hissi ve akli güzelliğin birikimleriyle ideal biçim kazanan güzelliştir. Varlık ve varoluş halidir. Varlığa bütün olarak sirayet etmek ister. İlahi hüsnü, görme, anlama, anlamlandırma ve kabul etme aşamasıdır. Bu süreç sürekli şuur halidir. Bu üç aşamayı tecrübe eden insanlar, aşk ve erdem ahlakına sahip olabilen güzel insanlardır. Böylece, *güzellik insan denen varlığın diğer adı* olur.<sup>2</sup>

Müellif, güzellik formunun dışında bir *ontik öz* kavramıyla, dışarıdan gelen duygunun, zihinsel formlarla apaçık bilgiye dönüşen anlamın yeniden, *ontik öze* doğru gerçekleşen varoluşsallıkla aşıldığını belirtir. Güzellik formu, başka formlara göre olumlu ya da olumsuz yönde değer kazanabilir. Bu da güzellik hissinin, gelişmesiyle ilişkili bir durumdur. Bu yorumuyla yazar, Platon’un form düşüncesinden ayrılır. Platon düşüncesinde formlar, dış gerçeklerden, duygusal olarak etkilenmezler. Platon’un epistemolojisi açısından formun değeri, bizim hayatımızda öğrendiğimiz şeyleri, forma ait en doğru bilgiyi anımsayarak gerçekleştirmiş olmamızdır. Platon diyaloglarında, Sokrates’in soru sorarak, muhatabındaki bilgiyi ortaya çıkarmasının yöntemsel amacı, kişide hazırda mevcut bulunan bilgiyi ortaya çıkarmaktır. Platonik düşüncede, form bilginin en doğru biçimidir ve biz bildiğimiz her şeyi formlar aracılığıyla biliriz. *Ontik öz*, form bilgisinin sınırlı yapısını, varoluşsal bir zeminde terk ederek kendi anlamını oluşturur. Ontik özü, güzelliğin en yalın biçimi olarak, güzelliği bütünüyle insan anlığının dışında duran bir gerçeklik şeklinde kabul edilmesi gerektiği konusunda yazara katılmaktayım. Fakat *ontik öz* kelimesiyle, güzelliğin

kendi varlığında içkin duran varoluşsalına yeni bir anlam eklemiş oluruz. Bizce *güzellik* kendi tanım ve kapsamının ilan ettiği ismiyle ifade edilmelidir.

Güzel olanın kendisi nedir? Bu soruyu bilme şansına sahip olabileceğimizi düşünmüyorum. Onsuz yaşayamayacağımızı da. Yağmurun yağışındaki güzelliği görürüz. Birbirinden farklı binlerce çiçeğin her birinin güzelliğini görürüz. Yaşamın her anında, kâinat, farklı güzelliklerin biçimlerini sergiler. Bütün bunları görme becerisi, varoluşumuz üzerinde derin izler bırakır ve bu izler bize bazı anlamların kapısı önüne kadar eşlik eder. Fakat güzellik bilgi olarak saklar kendini. Varlık karşısında hissettiğimiz heyecan olarak, anlamını kurar varlığımızda. *Gören gördüğünü ele geçirmez. Ona yalnızca bakış ile yaklaşır, dünyaya açılır.*<sup>3</sup> Bu noktada, tümel, form(Platon), sağduyu(Descartes) ya da Beğeni yargısının öznel bilgisinin(Kant), bizde güzelliğin kendi bilgisini içerdiği düşüncesine ihtiyatlı yaklaşmamız gerektiğini düşünmekteyim. Güzel, kendisi olarak öznedir ve en açık görünümüyle doğada varlığını oluşturur. Doğa, düşüncenin dışında durmaktadır ve varlığında, insanın varoluşuna karşılık verebilecek devinimi, sükûneti, renkliliği, harmoniyi ve ilahiliği taşır. O, güzelliğin en yalın görünümüdür ve bu her insan tekinin gündelik hayatında yeniden tecrübe edilebilecek sürekliliğe sahiptir. Biz sabah güneşini ve bulutsuz bir bahar akşamındaki dolunayı, geçmişte yaşamış insanların tecrübe ettiği gibi tecrübe ederiz. İsa insanlara, *kir zambaklarının nasıl büyüdüklarine iyi bakın; ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler; size derim: Süleyman bile, bütün kuvvetinde, bunlardan biri gibi giyinmiş değildi,* dediğinde güzelliğin insanlarda bıraktığı görsel anlamı canlandırarak salt güzelliğin etkisinden bahseder. Bu ifade söylen- diği çağdan beri, aynı şiddette, insanları etkilemektedir.

Güzel, zihinde, doğanın gerçekliğinin bir yansımasıdır. İnsan en gerçek görünümünü doğanın sergilediği güzelliğe, sahip olduğu ve devamlı geliştirdiği bir bilgi formuyla değil, duygusal bir hazla katılır. “*Öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez – resim, tensel özlerden, etkin benzerliklerden, sessiz anlamlardan oluşan düşsel evrenini açarak bütün kategorilerimizi bulandırmaktadır*”<sup>4</sup> Doğanın güzelliği, güzelliğin bütün anlamını içinde taşır. Bu açıdan, zihnin, güzelliği kuşatacak bir formu yoktur. Zihin, etkisi altında kaldığı güzelliğin anlamını sorgular, fakat bu insanın yaşama düşünsel katılımıdır. Kendi form bilgisini dışarıya uygulayarak, dışarıyı yeniden inşa etmez fakat dışarının duysal hazzını bilgiye dönüştürerek, kendi *mimesisini (taklidini)* yaratır. Bir sanat eseri mimesis(taklit), kişiler arasında benzer haz ve duyguya hitap etmeyebilir. Sanat eserleri, dışarının kendi görünümünün, varoluşsal haz ya da zihinsel imgelerle yeniden yaratılmasıyla ortaya çıkan ürünlerdir. İnsan tecrübe ettiği her şeyi bilgiye dönüştürerek tanımlamak ister ve ideal anlamın da kendi zihnine ait kategoriler içinde olduğu yanılısamasına sahip olur. Zihinsel form ya da kategoriler, insana neyin güzel olduğu ya da olmadığı konusunda bir düşünce geliştirme aralığı oluşturur. Güzelliğin izafî olduğu yargısı bu

yanlış çıkarımın sonucudur. Güzel olanın anlamı daraltılamaz. Paul Valery’in sözüyle ifade edersek *güzel olan hiçbir şey hülasa edilemez*.

Günümüzde seri üretim, her insanda, benzer tüketim alışkanlığına dönüşerek, güzellikte aranılan müstesna özelliği, modanın ortak tüketiminin bayağılığı içinde yok etmiştir. Yüksek sanat ya da avangard sanat söylemi, tüketime açık olanla, sanatsal olanı birbirinden ayırmak için dile getirilen düşüncelerdir. Güzelliğin belirgin özelliklerinden biri, herkes için geçerli olan güzelliği temsil etmesidir. Bu durum, seri üretim malzemesi kullanmak zorunda kalan modern insanın güzellik karşısındaki kaba duruşuyla, el ürünü göz nuru üretimin ortaya çıkardığı sanat eserini kullanan geleneksel insanın üstün konumu arasında belirli bir seviye değişimine işaret eder. Bu görüntünün, bizim yaşamımızdaki düşüklüğü görünürden uzak tutmak için *klasik* kelimesine sığınılır. Klasik Türk Müziği, Klasik Batı Müziği, Klasik Sinema gibi ifadeler, üstün sanatla, tüketilen sanat arasındaki mesafeyi, birine antika değeri verilerek anlam karşısındaki değerini dikkatten kaçırmak için kullanılır. Böylece klasik olanla moda olan arasında, güzellik anlam kaybına uğrar.

Güzel doğada kendini denge, harmoni ve renklerle sergiler. Bunlardan biri tek başına güzelliği temsil etmez. Bu uyumu, güzelliğin bütün biçimlerinde aramamız gerekmektedir. Bu açıdan, İnsanın güzelliği de insan olmanın tüm görünümünü üzerinde taşımayı gerekli kılar. Ahlak, merhamet, iyilik, doğruluk, erdem, insanın; insan varlığında temsil ettiği görünüm içinde ortaya çıkan güzelliklerdir. Bu açıdan insanda güzellik bütün bu anlamları içermiyor ya da en azından kişinin yaşamında böylesi bir varoluşun arzusu yoksa ortada olan güzellik bir yanılsamadır. Aristoteles’in sözleriyle ifade edersek; *Ne ki bilmenin, bakmanın ve öteki duyuların insanlara sağladığı hazlar çekilip alındığında, sırf yeme-içme hazı ve cinsel hazlar için yaşamayı seçecek biri çıkmayacaktır, meğer ki hepten köle yapılı biri ola. Çünkü bu seçimi yapan kişi için insan olmak ile hayvan olmak arasında bir fark olmasa gerek.*<sup>5</sup> Aristoteles’in de işaret ettiği gibi, güzellik, insan olmanın belirgin bir aşamasıdır. İnsan, kendi güzelliğini, insan olmasına uygun anlamları kendisinde taşıyarak ortaya koyar. Bu açıdan insanda güzellik, insan olma iddiasının sürdürülmesiyle ilgili güçlü bir tavrıdır. Andre Gide’in *etik, estetiğin bir şubesidir* dediği cümleyi bu gerçek üzerinden anlayabiliriz. İnsan, kendi görünümünü, başkalarının gözünde kazandığı bu müstesna tutumla ortaya koyar. İnsan, her şeyi ile mükemmel bir güzelliği temsil eden doğa gibi, varlıklar arasında sahip olduğu en büyük imtiyazı olan özgürlük tercihiyle, yaratılma nedeninin güzelliklerini taşınabilir varlığında. İnsanın güzelliği, politik, etik ve estetik bir tercihtir. Böylesi bir tercihi, yaşamında umursamayan insan her şey olmanın belirli kazanımları dışında insani güzelliğin uzağında durmaktadır. Kuran’da kıssaların en güzeli olarak geçen Yusuf peygamberin kıssası, Yusuf’un rüyasıyla başlayacak olan uzun bir bekleyişin, sabrın, iffetin, özlemin, inancın en güzel hikâyesidir ve bu hikâye kendi güzelliğini Yakup’un oğullarının, Yusuf’ta neyin özel olduğuna teslim olmasına nihayetlendir.

## Çirkin

*Güzel ve Çirkin* denemesinin, ikinci bölümünü içeren kısımda yazar, çirkinin mahiyetiyle ilgili dikkatle üzerinde durulması gereken felsefi argümanlarda bulunur. Çirkinlikle ilgili düşünsel durum, güzellik bahsinde ele alınan noktadan daha kapalı bir içeriğe sahiptir. Yazara, güzelliğin bir bilgi nesnesi olmadığı konusundaki itirazımızı, çirkinlik konusunda dile getirdiği düşünce içerisinden yola çıkarak tekrarlayabiliriz. Biz eğer güzelliği tümel açıdan bir bilgi nesnesi haline getirirsek aynı şeyin çirkinlik için de geçerli olması gerektiğini düşünmeliyiz. Çünkü form, bilginin her türlü anlamını zihinde bilgi haline getirir. Yazar için çirkin, varlığın bir cüzü değildir. *Çirkinlik varlık formundan çıkan/ çıkarılabilen bir husus değildir. Çirkinlik; çoğunlukla beğenmek ve beğenmemekten neş'et eden kişisel değerlendirmelerin sonucudur. Çirkinlik varlığa sirayet etmediği ve bizzatıhi zatta ve cevberde araz olmadığı için çirkinliğin olmadığı sonucuna ulaşabilmekteyiz.* Bu düşünce, biz eğer güzelliği tamamen zihinden bağımsız bir dış gerçeklik olarak ele aldığımızda anlaşılır olabilir.

Platon, Devlet'in beşinci bölümünün sonunda, güzel ve çirkin yargısına dair bilgiyle temellendirilmeyen eksik bilgi durumunun ortaya çıktığı zamanda, belirsiz noktalarının doksa (sanı) olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Doksa, cehalet ya da bilgisizlik türünden bir durum değildir. O, hem var olan hem de yok olanın ortasında duran ne tam varlık ne de yokluktur. Doksa ikili anlamın ortaya çıkardığı bir durumdur. İki anlamlılık, neyin güzel neyin çirkin olduğu noktasında, kişisel yargıları öne çıkarır. Çirkinliği bu belirsiz görünümünde ele alır Platon. Bu açıdan çirkin bir form değildir. Bu düşünceden yola çıkarak dile getirebiliriz ki *çirkinlik* güzelliğin içinde anlamını kurar. Bu açıdan, çirkinlik güzelliğin karşıt nesnesi değildir. Güzelliğin zıttı değil, bakışın, bilgi seviyesinin, doğru ya da yanlışla ilgili durumların, güzellik kelimesi içinde kendine yeni bir anlam kurmasının sonucudur. Bu türden ayrımlar insanların, şeyler karşısında daha kolay tavır ve düşünce geliştirmesine imkân sağlar. Bu düşünceye de yansır. İkili anlamların oluştuğu bütün zıt kavramlar, yaşamın içinden koparılan görüntüleri daha anlaşılır yapmak ve böylece düşünceye daha kolay bir mantıksal yön tayin etmek için dilsel bir mutabakata dönüşür. İkili anlamlar bir çeşit düşünsel ve hayata dönük konfordur ve insanların hakikatle olan ilişkisini belirsiz noktalara taşıyıp yorumlamasına neden olur.

## Notlar

- 1 R.C. Cross, A.D. Woozley, *Bilgi, İnanç ve Formları*, Der. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989, s. 62
- 2 Gürbüz Deniz, *Güzel ve Çirkin*, Eski Yeni Dergisi, 30 (2015).
- 3 Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, Çev: Ahmet Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, s. 33
- 4 age., s. 44
- 5 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları, 1999, s. 21.

# John Stuart Mill/Herbert Spencer Karşılaştırmasında Özgürlük, Adalet ve Sosyal Evrim

Ayşe Yaşar Ümütlü, İstanbul, Mana Yay., 2015, 152 Sayfa.\*

İsmail HANOĞLU\*\*

## **Giriş: Değerlendirmenin/Eleştirmenin Bilimselliği ve Ahlakiliği Üzerine II**

Bu konuya dair kanaatlerimizin ilki, başka bir çalışma bağlamında ifade edildi. Burada ise (yapıcı) eleştirmenin metin üzerindeki etkisi ve değerlendirme sonrası ortaya çıkacak entelektüel kaygıların içeriğine dair bir takım analizler ve betimlemeler içerisinde olunacaktır. Eleştiri tabiatı gereği, öznelliği içerisinde barındırır. Öznelliği içerisinde barındırmayan her hangi bir önermeden de ne kadar söz edilir, bu da ayrı bir tartışma konusudur. Buradan hareketle, öznellik sorununun bilgi kalitesini etkilemesi, yapacağımız analizlerin varlık, bilgi ve değer boyutlarını bu etki bağlamına alacağı bilinmelidir. Bu sebeple, değerlendirmelerimizin bilimselliğini ya da ahlakiliğini tartışmamız, meseleyi, eleştirmenin ya da değerlendirmenin semantik içeriği ile sınırlandırmaz; doğrudan bizi, bilginin mahiyeti ve insaniliği üzerine sorgulamaya götürür.

---

\* Not: Parantezler içerisinde verilen rakamlar, sırasıyla, ilgili konunun geçtiği sayfa numarasını; sonrasındaki rakam ya da rakamlar ise ilgili satır ya da satır aralıklarına işaret eder. Satır numaraları verilirken, tercümesi tamamen yapılmış alıntı cümlelerle başlık ifadeleri yerine göre rakamsal olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla sayım sırasında ortaya çıkacak farklılık bundan kaynaklanacaktır. Ancak sayfa numarasında her hangi bir farklılığın yaşanmayacağını da bu bağlamda ifade etmeliyim. Okuyucularımızın dikkatine sunulur.

\*\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat F. Felsefe Bölümü.

Eleştiri ya da değerlendirme, bir yargı sürecinin en yalın ve keskin görünümü olarak kendini ifade etmesi bizim özneye dair analizlerimizin de yönünü ve içeriğini büyük oranda etkiler. Eleştiri bu bağlamda kendimizin yine kendimize en yalın aynası ve bizi fert kılan, özne kılan, en açık ve keskin taraflı oluşumuzun ve seçici varlığımızın en ayırt edici karakteri olarak karşımıza çıkar. Bu manada bilen öznenin bildiği, onun karar verdiği, düşünce ya da eskilerin tabiri ile tasavvur, tasdik/onaylama ile birleşmedikçe karardan bahsedilemez. Zihinsel süreci tamamlayan her kararın eylemsel karşılığı olmasa da zihinselliğinden rahatlıkla bahsedilebilmektedir. Buna göre, zihinselliğin ahlakılığı de yapısında barındırdığı kararın içkinliği dolayısıyla etüğün analiz alanına girer ya da girmelidir. Bu durumda verilen kararların içkinliği yani derin zihinsel arka planı eleştirinin görünen epistemik profilini, gizemli, kapalı-bulanık, esrarengiz ve ilgi çekici kılar. Eleştirel süreç, öznenin bir tür derin psikolojik analizine bizi ve başta kendini sürükleyen oldukça motive edici ama zaman zaman epistemik ve duygusal anomalilerin ve paradoksların da yaşandığı egzistansiyel bir durum olarak da irdelenmeli ve algılanmalıdır. Bu bağlamda eleştirel öznenin, eleştirilen özneye ya da metne ilişkin duruşu ilgili özne ya da metne dair bir takım akademik çıktılara dönüşeceği muhakkaktır. Eleştirel süreç, doğası gereği kendi içerisinde, iki özneyi üretir/kavramsallaştırır, takviye eder ve ucu açık biçimde doğallaştırır. Her eleştirel tutumun kendi muhababını üretmesi kaçınılmaz bir diyalektik olarak gözükmesi, yalın bir durum değildir. Yalın değildir, çünkü sözlerin ardında insanlıklar diyaloğu ve diyalektiği iş başındadır. Bu manada her özne oluş sürecinin kendi içinde barındırdığı epistemolojik kimya, oldukça içsel ve kompleks duygularla destekli ve çevrilidir. Söz konusu bu kompleks hisler ya da epistemik tutum ve tavır alışların üreteceği kompleks entellektüalte hem üretkendir ve hem de besleyicidir. Üretkendir; çünkü, ilgili metin ya da özne, kendi egzistansiyel oluşum sürecine hem tanık ve hem de inşa edici olmakla bu kompleksitenin ambiyansına dahil olur. Besleyicidir; çünkü edinilen çıktılar, eleştiren öznenin öznelliğini yeniden kurmada ve revize etmede destekleyici ve pekiştirici olur.

Bu bağlamda eleştiri-değerlendirme konusu yapılan ilgili çalışma, eserin konu ve içerik dizilimi esas alınarak belli başlıklar altında yeniden üretilmiştir. Eserin alanında dilimizde yapılmış ilk çalışma olması hasebiyle özgünlüğü, akademik tatmini doyurucu ve entelektüel ilgileri pekiştirici ve sürükleyicidir. Eserin kendi içerisinde güncelliğini her daim koruyan paradigmatic meselelere yapmış olduğu çözümleyici katkı ve çaba, eserin akademik kalitesini ve ivmesini oldukça yükseltmektedir. Batı düşüncesinin modern profilini almadaki, insan ve toplum modellerini geliştirmede kendilerine çok şey borçlu oldukları iki ismi Mill ve Spencer'ı konu alan böylesi bir eseri takip edecek dilimizde yapılacak akademik çalışmaların olması yapılan bu çalışmanın değe-



rini daha da güçlendirecek ve anlamlı kılacaktır. Bunun da bir zorunluluk olduğunun araştırmacılar tarafından bilinmesinde yarar vardır.

## 1- J. S. Mill ve H. Spencer'in Düşünce Profilleri

Yazar, gerek Türkiye'de ve gerekse yabancı dilde Mill ve Spencer'ı kendi çalışmasında konu edildiği biçimiyle bu zamana kadar konu edilmediğini vurgulayarak özgünlüğü noktasında oldukça güçlü bir iddia ile eserine başlamaktadır. Spencer'ın Amerika'nın kültür ve entelektüel yaşamında ağırlığına değinen yazar, Atatürk'ün de etkilendiği isimler arasında geldiğine vurgu yapar. Liberal ve faydacı kimlikleri öne çıkan Mill ve Spencer üzerinde bilgi kuramsal bir kıyaslamaya giden yazar, Mill'i empirist, Spencer'ı rasyonalist olarak değerlendirir. Spencer'ın sosyal evrim düşüncesi gerek Amerikan ve batı toplumlarında ve gerekse geç dönem Osmanlı aydınlarında oldukça etkili bir düşünce olarak öne çıkmıştır. (ss. 11-17)

Yazar, ilk bölümde Mill (1806-1873) ve Spencer'in (1820-1903) özlü hayat hikayelerine değinir. Bu bağlamda, eserden, düşünürlerin, yaşamış oldukları sosyal ortamın oldukça etkisinde kalarak bir düşünce serüveni içerisinde oldukları izlenimini edinmekteyiz. Gerek Mill ve gerekse Spencer'ın mevcut din algısına Protestanlığın ve Kalvinizmin açmış olduğu yoldan ilerleyerek oldukça farklı bir din algısına sahip olduklarını anlamaktayız. Doğal yaşamda 'en uygun olanın hayatta kalması/the survival of the fittest' anlayışını Darwin'e değil, Spencer'a ait olduğuna vurgu yapan yazar, temelde Spencer'ın Darwinist bir yaklaşımdan etkilendiği noktasında yapılan ithamların boş olduğunu, Spencer'ın Lamarck'ın kalıtsal evrim anlayışı temelinde ilerlediğini öne çıkarır (s. 27, 6-8) Her iki düşünürün zaman zaman aralarında mektuplaşış görüş alış veriş içeriğinde olduklarına da değinen yazar, Mill ve Spencer için iki özel durumdan da söz eder. Mill'in hayatının son demlerini eşinin mezarına yakın olmak için bir köy evinde sürdürmesi (s.23, 12), Spencer'ın ise başta Nobel Edebiyat Ödülü olmak üzere bir çok ödülü reddetmesi (s.28, 14) ilginç ve anlamlı örnekler arasında sayılmalıdır.

## 2- Adalet ve Özgürlük Anlayışının Modern Batı Düşüncesindeki Temelleri

İkinci bölümü Mill ve Spencer'ın özgürlük ve adalet anlayışlarını değerlendirmeye hasreden yazar, Mill'de adalet duygusunun doğuştan geldiğini vurgularken, Mill bağlamında önemli bir tespitin de yapıldığını görürüz. Buna göre, Mill, birçok doğuştan gelen duygularımızın onların meşru oldukları sonucuna bizi götüremeyeceğini ifade ederken, diğer doğuştan gelen duygularımız gibi adalet duygumuzun da aydınlatılması gereken bir duygu ol-

duğunu açıkça belirtir. (s. 32, 16-19) Yazar, adalet ve adaletsizlik bağlamında Mill hakkındaki kanaatini şu neticeler ile şekillendirmeye çalışır: Bireyi, kişisel özgürlük ve mal varlığından yoksun bırakmak adaletsizliktir. Bireyleri haklarından mahrum bırakan yasalar çıkarmak adaletsizliktir. Yasalar tarafından garanti edilmese de herkes hak ettiğini elde edebilmelidir. Verilen sözlerin yerine getirilmemesi adaletsizliktir. Adalet taraf tutamaz. Yanlı bir adalet, adalet değildir. (s. 36)

Mill'in bireysellik düşüncesini temas eden yazar, bireyselciliğin toplum içindeki fertleri makine olmaktan kurtarıp, sağlıklı toplum olma yolunda pozitif katkısına değinir. Öyle ki, sağlıklı bireylerin ancak kendi özgürlüklerini yaşadıklarında sağlıklı topluma kavuşulabilecekleri ve bunun da adil bir toplumun olmazsa olmaz şartı olarak telakki edildiği yazarın betimlemelerinden ve analizlerinden çıkarsayabilmekteyiz (ss. 44-46). Bireyselcilik düşüncesinin özgürlük olmaksızın gerçekleşmeyeceğine Mill'den hareketle vurgu yapan yazar, gelişen ve modernleşen toplumların nasıl gelişip ve modernleştiği noktasında oldukça temel vurgulamalarda bulunur. Toplum içerisindeki fakir bireylerin topluma yük olacağını, bu sebeple, balık yemeyi değil de, balık tutmasını öğretmenin bireyselleşmeye ve kişinin toplum içerisinde kendini taşımasına daha fazla yardımcı olacağı düşüncesini taşıyan Mill, fakir insanlara karşıt bir tutum içerisinde olmadığı, meselenin onun bireysellik düşüncesi içerisinde anlaşılması gerektiğine bizi götürür. (ss. 47-50).

Spencer, adaletin oldukça ilkel bir duygu olduğunu, bunun toplumlarda özellikle kan davası, oç alma gibi intikam duygularıyla birlikte kendini gösterdiğinden bahseder. (s. 52, 12) Zaman içerisinde aile ya da ilgili kabileye dönük cezalandırma fikrinin, suçu işleyen fert kimse ona yönlendirildiğinden söz eden yazar, Yahudi ve Hıristiyan kültürdeki suç ve ceza kavramlarına ilişkin Spencer bağlamında genel betimlemelerde bulunur. (s. 53, 4-7). Bireye dair suç ve ceza mantalitesinin gelişimini sosyal evrim olarak gören Spencer, adaleti toplumsal yaşamın yaşam pratikleri üzerinden hareketle tanımlayabileceğine vurgu yapar. Yazar bu bağlamda Spencer üzerinden adalet fikrini dört kavrama indirger: Güvenlik, sosyal evrim, bireysellik ve eşit hürriyet. Yazar, Spencer'ın adalet teorisinde rasyonalist bir tutum içerisinde olduğunu söylerken (s. 51, 21), Spencer'ın adalet fikrini üretirken ya da temellendirirken toplumsal pratiği ya da tecrübeyi esas almasını, Spencer'a dair ilk betimlemeyle nasıl uzlaştıracığı oldukça merak konusudur. Çünkü Spencer, rasyonalist olarak nitelenmişti.

Spencer'ın ahlak anlayışını, kendi bilgi anlayışıyla da yakından alakalı gören yazar (s.56, 17), bilgi görüşünde Spencer'ın doğuştan fikirleri kabul ettiğine dair açıklamalara yer verir. (s.63, 4-6). Doğuştan fikirlerin kabul edildiği sistemlerde neredeyse kesin olarak nedenselliğin kabulü de kendini net biçimde gösterir. Spencer için de nedensellik, tabiat kanunlarının kendini en net bi-

çimde gösterdiği alandır. Tabiat dünyasında görülen nedensellik durumunun toplumsal yaşamda da olacağına Spencer bağlamında değinen yazar, toplumsal kanunların birey yaşamında önemine dikkat çeker. Toplumsal yaşamda görülen en etkin sosyal işlevin güvenlik ihtiyacına göre (s. 62, 13) şekillendiğini belirten yazar, Spencer üzerinden ahlakın da bu bağlamda kişinin hayatiyetini devam ettiren fayda bağlamında ele alınacağını belirtir. (s. 60) Sosyal yaşamın içerisinde din konusuna da ağırlık veren Spencer, din bilim arasında var olduğu sanılan çatışmanın sahici bir çatışma olmadığını; çatışmanın din adına yapılan hurafelerle bilim arasında olduğunu net biçimde ortaya kor. (s. 59, 5-7) Bunun yanında yazar, dinin sosyal yaşamda Spencer bağlamında bir gereklilik olduğunu ve sosyal yaşamın evrilmesiyle dine dair yaklaşımların neler olacağı konusunda her hangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Eğer yapılmış olsaydı, geleneksel bir toplum olan kendi toplumumuzun din algısı için de manidar bir takım gerekçelere sahip olurduk diye düşünmeden geçemiyorum.

Mill'in özgür irade anlayışı yerine, Spencer'ın mutlak iradeyi savunuyor olmasından hareketle (s. 62, 20), Spencer'ın dinlerin Tanrısı kadar felsefenin de Tanrısı'nı bu bağlamdan hareketle bir araya getirmeye çalıştığını, bir tür din- felsefe uzlaştırmasına kapı araladığını ya da bu yola ilişkin güçlü kanaatlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Sosyal evrim anlayışını kendi toplumsal ve sosyo-politik açıklamalarına temel dayanak noktası olarak gören Spencer, savaşın da sosyal evrim içerisinde anlamlı olduğunu ve insanların ya da toplumların kendi enerjilerini ve güçlerini buna göre yenileyip ürettiklerinden bahseder. (s. 75) Bu kısmı kaleme alırken yazar, net biçimde ve vurgulayarak da doğada görülen prensiplerin ahlak ve siyaset alanına uyarlanmasının amaç edinilmediği ve Spencer'ın da en çok bu konuda yanlış anlaşıldığından bahseder. (s. 67, 19-21). Ancak ilerleyen satırlarda yazar, Spencer'ın sosyoloji ile ilgili açıklamalarında doğal seleksiyonunun nasıl uygulandığından bahsederek yukarıdaki açıklamasıyla önemli oranda sıkıntı doğuracak cümlelerle karşılaşmaktayız. (s. 71, 6-9).

Bireyselliğin gelişiminde özgürlüğün vazgeçilmezliğine inanan Spencer, özgürlüğü, başkasının özgürlüğüne tecavüz edilmediği (s. 76, 1-2) sürece kullanılan en temel içgüdüsel ve aşkın bir nedene dayalı insan hakkı olarak değerlendirebilir. (s. 77, 14-16). Yazar yine özgürlük kavramı bağlamında, en uygun olanın hayatta kalma ilkesinin sosyal evrimleşmede nasıl işlediğini göstererek (s. 77, 8-13) insan altı yaşamlarında görülen yaşam prensiplerinin insan türü içinde nasıl olabileceğini ifade ederek, türler arasında prensip geçişinin varlığına tekrar temas etmiş olmaktadır. Bu açıklamasıyla da yine Spencer'ın insan yaşamının kurallarının doğa ya da diğer varlık türlerine uyarlanan yasalardan nasıl istifade ederek elde ettiğini göstermektedir. Kant ile Spencer arasında özgürlük kavramı bağlamında ortak noktaların neler olduğu kadar, ay-

rışmanın nelerde ve nerelerde yaşandığına değinen yazar, özgürlüğün, Kant'ta görev ve sorumluluktan sonra, Spencer'da ise, özgürlüğün sorumluluktan önce geldiğini açıklaması oldukça anlamlı ve iyi bir tespit görünümündedir. (s. 77, 16-26) Ancak kanaatim, görev ve sorumluluğun Kant'ta bu kadar özgürlükten önce gelebildiğini çıkarsamanın biraz güç olduğu yönündedir. Çünkü, Kant, tüm etik sistemlerde de olduğu gibi, ahlakı yani etiği özgürlüğün üzerine bina eder. Özgürlüğün ya da özgür fiilin olmadığı yerde ahlaktan ya da etikten bahsedemeyiz. Bu durumda, öyle geliyor ki, Kant içinde özgürlük, tüm eylemlerin ahlaki oluşu için bir ön şart ise, görev ve sorumluluğunda ahlaki ya da etik olabilmesi için özgürlüğün onlar içinde bir ön şart olması gerektirir.

### 3- Adil Toplum, Devlet ve Birey İlişkilerinin Analizi

Spencer, toplum düzeninde mutlak adaletin gerçekleşeceği iddiasındadır. Mutlak adaleti de doğal kanunlara uymada gören Spencer, (s. 79, 6-10) ferdin içgüdüsel yönelimlerinin askıya alınmadan kendi içinde ve mecrasında gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Ferdin kendi doğasının içgüdüsel yöneliminin sakıncalı sonuçlarını, işin doğal seyrinde yaşanması tarafında olan Spencer, yapay bir takım yasa ve yaptırımlarla ferdin bu doğal yönelimi engellenmeye çalışılmamalıdır (s. 80, 1-4). Bu tarz ifadeleri ile daha çok ve temelde liberal bir toplum ve devlet düzeni benimsediğini açık biçimde gördüğümüz Spencer, zaman içerisinde bir takım liberal sisteme dayalı devlet organizasyonlarının yasa etrafında ferdin doğal hak ve yönelimlerini baskı altına alan eğilimler içerisinde olduklarını tanık olmaktadır. (s. 81, 18-19).

Mill'in özgürlüğe vurgusu ise, bireysel istemin dışında toplumsal özgürlük bağlamında gelişir. (s. 81, 27-29). Ancak bu arada toplumun arzusuna göre, birey üzerinde bir takım yasaların çıkarılıp uygulanmasına kesinlikle karşı çıkan Mill, bireyin doğal hakkı olan özgürlüğün ancak başkalarına zarar verme durumunda kısıtlanabileceğinden söz eder. (s. 82, 8-12). Özgürlüğü bu kadar savunan Mill'in her türlü tekipleştirme ya da tıpkılaştırmaya karşı çıkacağı açıktır. (s. 83, 7-8). Özgürlüğün beraberinde bireyler arasında rekabetçiliği de ortaya çıkaracağına değinen yazar, Mill'in serbest piyasa ekonomisini bu bağlamdan hareketle savunduğunu belirtir. Ona göre Mill, serbest piyasa ekonomisinin özgürlük, özel mülkiyet ve sınırlı devlet anlayışı ile gerçekleşebileceğini açık biçimde savunur. (s. 85, 3-12). Mill'in sınırlı devlet anlayışını, bireyin özgürlüğü, adalet ve ortak yarar bağlamında anlaşılabilirliğini ifade eden yazar (s. 86, 1-3), devlet anlayışının modern liberal devlet düşüncesine göre ortaya çıktığını (s. 87, 8-12), devletin kanun koyucu ve baskı kurucu olmaması gerektiğine azami derecede dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder. Toplumsal değişime ve farklılaşmaya oldukça önem veren Mill, farklılığın ve

tek tipleşmenin önündeki en büyük engelin girişimciliğin yasaklanması olduğunu ve bunu yıkmamanın yolunun da ister işçi ister işveren olsun her iki kesimin de alabildiğine girişimci olması gerektiğini, böylelikle ekonomik yapıda görülecek kapitalist boşluğun kapanabileceğini ifade etmektedir. (s. 87, 17-19). Özellikle Mill'in bireysel girişimcilğe vurgu bağlamında çeşitliliği uzun zaman görmeyen ya da bunu tecrübe etmeyen toplumların buna yani farklılığa dair akıl tutulması ya da algı körlüğü diyebileceğimiz bir tutum ve davranış içerisinde olacağına dair analizi oldukça manidardır. (s. 83, 11-13). Ancak devlet birey karşısında açık bir zararı önleyeceği zaman devlet müdahalesinin olması gerektiğini Mill üzerinden ortaya koymaya çalışan yazar,(s. 88, 14-16) zarar kavramının nasıl ve neye göre olacağını da açıklaması gerektiği düşüncesindeyiz. Ancak zararın nasıl ortaya çıktığı ya da çıkabileceği ifade edilse de devlet müdahalesinin objektif biçimde işleyebileceği ve ferdin hakkının ya da kamu yararının usulüne uygun fonksiyonel kılınmasında her zaman için az veya çok ciddi sorunların yaşanacağını söylememiz gerekmektedir. Çünkü, kavramları da, kanunları da yazan, yorumlayan ve uygulayan insan olduğu için, her zaman için insan unsurunun ya da sorununun vazgeçilmez değerinde olduğu fark edilmelidir. Ancak buna ne Mill'in, ne Spencer'in ve ne de yazarımızın dikkat çekmemesi bizi endişelendirmektedir.

Toplumların kendi içerisinde bir takım düzenlemeleri her hangi bir yasaya gerek kalmadan halletmeleri gerektiğini ifade eden Mill, (s. 90, 20-25) İslam ahlak sisteminde sıklıkla vurgulanan birbirlerine karşı duyarlı bireylerin olmasını talep etmektedir. Emr-i bi'l-maruf, nehy-i ani'l-münker/iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak bu anlayış doğrultusunda öne çıkan bir ahlaki düzenlemedir. Bu tarz bir şuurlu yapının oluşmasında eğitimin vaz geçilmez önemine dikkat çeken Mill, eğitilmiş toplumun ahlakla yani etikle bütünleşmesini ve bu uğurda toplumda sıkça görülen ahlaki dejenerasyonu ve yozlaşmayı kınayan ve önleyici tedbirler alınmasını salık veren bir tutum içerisinde bulunmaktadır. (s. 91, 5-9). Serbest girişimi oldukça önemseyen Spencer, bu hakkı, "her bireyin en iyi şekilde yapabileceğini düşündüğü işi gerçekleştirme özgürlüğü" olarak anlamakta ve bu konuda tüm sınırlamaların insan özgürlüğünün karşısında olduğunu dile getirerek (s. 92, 4-17) sosyalist sistemlerin bireyi toplumun kölesi yaptığından söz etmektedir. (s. 92, 3). Mill gibi Spencer da sınırlı devlet anlayışını savunur ve devletin en önemli görevinin, ilk çağlardan beri yurttaşının güvenliğini sağlamak olduğunu açık biçimde belirtir. (s. 94, 1-2) Devletin de kendi işini bununla sınırlandırıp özel teşebbüsün önünü tıkayıcı, ne yasal faaliyetlerde ve ne de uygulamalar içerisinde olmalıdır. Bu nokta da Spencer, bilim papazlığına öykünmüş devlet eliyle yapılan eğitim sisteminden tutunuzda (s. 94, 27-31), her şeye müdahil olan bürokratik anlayışa (s. 95, 11-13), gönüllülüğü ortadan kaldıran zoraki düzenlemelere (s. 100, 7-27), kendini ilahlaştıran parlementer yapılara (s. 103, 16-32) varıncaya kadar bireyselliğin, gönüllülüğün ve özel teşebbüsün

önünü tıkayan her suniliği eleştirip bunun yerine hayatın doğal seyrinin beraberinde gelecek sosyal işleyişin ve sosyal evrimin kendi iç dinamiklerinin bireyi mutluluğa ve düzene kavuşturacağı kanaatindedir. (ss. 106-107).

Ancak şu kadarını da görüyoruz ki, her şeyi ferdin gönül ve rıza dünyasına bırakarak bir toplum ve devlet düzeninin sağlanması öyle her zaman ve her toplumda kolayca işleyecek bir devlet ve toplum mantığı gibi görünmemektedir. En basitinden ülkemizde misafir etmekte olduğumuz Suriyeli, Iraklı, Afganistanlı mülteciler halkın kendi gönül rızasına bırakılarak onların memleketimizde barınması ve işesi ne kadar mümkün olabilir? Hele hele bu sığınma durumları, beklenen süreyi aşan bir misafirlige dönüştüğü durumda devlet gücünün, ortaya çıkabilecek oldukça ciddi sorunların oluşmaması için şefkat elini uzatması, toplumu asalak beslemeye yönelten ya da söz konusu tutumun zorla iyilik ettirici bir yöntem biçiminde telakki edilmesi oldukça yanlış olacağı açıktır.

#### 4- Adil Düzen ve Gerçekleşme Modelleri

Bu bölümde Mill bağlamında yazar, siyasal ve sosyal demokrasi kavramlarının tanımsal içerikleri hakkında oldukça anlamlı analizlerde bulunur. Buna göre, siyasal demokrasi daha çok elitist ve belli bir azınlığın haklarını koruyan ya da dile getiren siyasal bir yapılanma olarak kendini gösterirken, (s. 110, 24-27) sosyal demokrasi alabildiğine halkçı katılımın teşebbüs hürriyetiyle kendini çok daha fazla toplumsal kılan bir siyasal örgütlenme olarak karşımıza çıkmaktadır. (ss. 112-113). Özel mülkiyeti, en doğal insan hakkı olarak gören Mill, özel mülkiyetin önündeki tüm engellerin kaldırılması gerektiğini söylerken, haksızca ele geçen yani adil olmayan mülkiyet biçimlerinin karşısında olduğunu açık biçimde dile getirir. Buna göre, Spencer gibi Mill'in de mükemmel bir bireyselliğin olabileceğini iddia eden yazar, aralarında bir takım farklarında olduğundan söz eder. (s. 117, 14) Mill'in özellikle, doğal olarak ortaya çıkan bir takım fırsat eşitsizliklerinin alınabilecek bir takım tedbirlerle ortadan kalkacağını ve bunun da yasal bir takım düzenlemelerle gerçekleşeceğini söylemesi ve bu konuda da evrensel bir eğitim ve nüfus sınırlandırılması içerisinde olunması gerektiğine dair yaklaşımları yazar tarafından açık bir dille ifade edilmektedir. (s. 117, 13). Bu noktada rekabet hakkının söz konusu özgürlüğün kendini gerçekleştirmede olmazsa olmaz önemine dikkat çeken Mill, haksız rekabetin karşısında olduğu kadar, insanların ellerinde sahip oldukları ile mutlu olmama gibi durumlarında yaşandığı Amerikanvari yaşamında bireylerin psikolojisi üzerinde nasıl bir tesirde bulunacağını net olarak ortaya kor. (ss. 118-119). Rekabet hakkının tartışıldığı siyasal metinlerde sosyal yarar kavramının içeriği de bu bağlamda tartışılır. Mill üzerinden hareketle yazar, sosyal faydayı bireyin başkasına muhtaç ol-

mayacak şekilde kendi yaşamını idame ettirmesi olarak açıklar ve bu tarz birey faydasını gözeten bireyselci faydanın toplumsal faydayı da alabildiğine gözeteceğini ifade eder. (s. 120, 15-21). İnsana kadın, erkek ayrımı yapmaksızın bakan Mill, bireyin yararının gözetildiği toplumsal modelde kadının toplumsal yarara uyacak şekilde haklarının gözetilmesinin özgürlük ve adaletin herkese eşit biçimde uygulanması gerektiği paradigması etrafında meseleyi çözümlenmeye çalışır. (s. 123).

Spencer mevcut devlet yapılarını kendi bakış açısı üzerinden militer devlet yapıları ile endüstriyel devlet yapıları olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımın ilkesini, savaşçı toplumların militer devlet yapıları, anlaşmaya bağlı olarak ortaya çıkmış sanayileşmiş toplumların ise endüstriyel devlet yapılarını ürettiğinden söz eder. Buna göre, ilkinde, devlet, bireyin üzerinde statüye dayalı egemenliğini ortaya koyarken, ikincil devlet biçimlerinde bireyin, ekonomik başta olmak üzere, hak ve hürriyetlerini eline alması ile anlaşmaya bağlı bir toplumsal organizasyonun varlığından söz edilebilmektedir. (ss. 129-130). Birey merkezli düşünen Spencer, bu bağlamda özel mülkiyet hakkının da en temel haklardan biri olduğunun altını çizerek ve bu hakkın devletin ya da toplumun değil bizzat mutlak iradenin bireye vermiş olduğuna bir hak olarak göreyerek metafiziksel bir gerekçelendirme ile meseleyi çözümlenmeye çalışır. (s. 132, 18-26). Bireysel haklar bağlamında rekabet hakkının sosyal yaşamda yaşam mücadelesinde gerekli olduğuna inanan Spencer, bu rekabetin pozitif bir rekabet telakkisiyle yapıldığı süreci toplumsal yaşamda bizzat diğer bireylerin de faydasına dokunacak olumlu neticelerin ortaya çıkabileceğinden bahsederek oldukça bireyci bir tutum takınır. (s. 133, 1-7). Spencer'ın kadın hakları konusunda da psikolojiyi ve biyolojiyi baz alarak rasyonel temellendirmelerde bulunmasını yazar, günümüz için hala canlı ve yeniliğini koruması dolayısıyla oldukça etkileyici bulur. (s. 141, 8-12). İki cins arasında ortaya çıkabilecek dezavantajlı durumların duygudaşlık ilkesi bağlamında da çözüm yoluna koyulması gerektiğinden söz eder. (s. 137, 31-33). Spencer, eşitlik ilkesi bağlamında meseleyi algılayarak, cinsleri kendi potansiyellerine gerçekleştirmek için eşit hürriyete ve özgürlüğe sahip olmaları gerektiği noktasında açıklamalara gider. (s. 137, 6-7).

Yazarımızı, böylesi bir çalışmayı ortaya koymada göstermiş olduğuna akademik gayreti, ufuk açıcı analizleri ve betimlemeleri dolayısıyla tekrardan kutluyorum.

## EskiYeni Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

### *Notes for Contributors*

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

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

EskiYeni Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 7.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir. İstisnai durumlarda yayın kurulu kararları esastır.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında EskiYeni Dergisinin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

EskiYeni Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez.

Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.