



# *Van İlahiyat Dergisi*

1994 - Van/TÜRKİYE

# *Van Journal of Divinity*

Founded in 1994 - Van/TURKEY



*Van İlahiyat Dergisi*  
Cilt: 8 Sayı: 12 (Haziran 2020)

**Van Journal of Divinity**  
Volume:8 Issue: 12 (June 2020)

e-ISSN: 2667-615X

### Previous Title

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019  
Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9  
Former ISSN: 1300-4530

**Dergi Eski Adı:** *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları  
**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı  
(15 Haziran & 15 Aralık)  
**YAYIN DİLİ:** Türkçe, İngilizce, Arapça

**SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies  
**PERIOD:** Biannually  
(15 June & 15 December)  
**L. PUBLICATION:** Turkish, English, Arabic

*Van İlahiyat Dergisi*, ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. *Van Journal of Divinity* is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve *ISNAD Atıf Sistemi'*ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

### YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey

Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<http://dergipark.gov.tr/vanid>

[mailto : vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)



### **YAYINCI / PUBLISHER**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey

### **SAHIBI/ OWNER**

On behalf of Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology,  
**Prof. Dr. Mehmet Salih Arı** [mehmetsalihari@yyu.edu.tr](mailto:mehmetsalihari@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

### **YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Dr. Bayram Kanarya** [bayramkanarya@hotmail.com](mailto:bayramkanarya@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

### **EDITOR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Ramazan Turgut** [ramazanturgut@gmail.com](mailto:ramazanturgut@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

### **ALAN EDITORLERİ / FIELD EDITORS**

**Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan** [msaslan@yyu.edu.tr](mailto:msaslan@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Bayram Kanarya** [bayramkanarya@hotmail.com](mailto:bayramkanarya@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Metin Yıldız** [metinyildiz@yyu.edu.tr](mailto:metinyildiz@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mehmet Selim Ayday** [selimayday@yyu.edu.tr](mailto:selimayday@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Yunus Kaplan** [yunuskaplan13@gmail.com](mailto:yunuskaplan13@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Ali İnan** [inan.ali@hotmail.com](mailto:inan.ali@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mustafa Öksüz** [drmustafaoksuz@gmail.com](mailto:drmustafaoksuz@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Arş. Gör. Selahattin Polatoğlu** [selahattin.polatoglu@gmail.com](mailto:selahattin.polatoglu@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

### **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan** [saruhan@divinity.ankara.edu.tr](mailto:saruhan@divinity.ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Erdal Baykan** [erdalbaykan@mersin.edu.tr](mailto:erdalbaykan@mersin.edu.tr)  
Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Turkey

**Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan** [msaslan@yyu.edu.tr](mailto:msaslan@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Mahmut Dünder** [mahmutdunder@yyu.edu.tr](mailto:mahmutdunder@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Kamuran Gökdağ** [kamurangokdag@gmail.com](mailto:kamurangokdag@gmail.com)  
Mardin Artuklu University Faculty of Literature, Philosophy, Mardin, Turkey

**Dr. Ercan Şen** [ercansen@aku.edu.tr](mailto:ercansen@aku.edu.tr)  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyon, Turkey

**Dr. Yunus Kaplan** [yunuskaplan13@gmail.com](mailto:yunuskaplan13@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Bayram Kanarya** [bayramkanarya@hotmail.com](mailto:bayramkanarya@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mustafa Öksüz** [drmustafaoksuz@gmail.com](mailto:drmustafaoksuz@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Rıdvan Kalaç** [r30kalac@hotmail.com](mailto:r30kalac@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

### **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü.), Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü.), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mithat Eser (Pamukkale Ü.), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK (Hakkari Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü), Dr. Öğr. Üyesi Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü) Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŞEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN (Marmara Ü), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLİK (Van YYÜ Ü.), Dr. Öğr. Üyesi, Burhanettin KIYICI (Van YYÜ Ü.)







*Van İlahiyat Dergisi*  
Cilt: 8 Sayı: 12 (Haziran 2020)

**Van Journal of Divinity**  
Volume:8 Issue: 12 (June 2020)

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

#### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Çevirisi Üzerine Bir Değerlendirme  
Mehmet Selim Ayday \_\_\_\_\_ 1-25
- Siyasî Despotizmden Uzak Müsamahakâr Bir Emevî İdarecisi Profili: Ömer b. Abdülaziz  
Mücahit YÜKSEL \_\_\_\_\_ 27-48
- Erken Dönem Eş'ariyye'de Dakıku'l-Kelâm  
Metin Yıldız \_\_\_\_\_ 50-67
- Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)  
Abdulvasıf Eraslan \_\_\_\_\_ 69-86
- Şiî Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi  
Sabuhi Shahavatov \_\_\_\_\_ 88-99
- Sûfilerin Davet Metodu  
Sevda Aktulga Gürbüz \_\_\_\_\_ 101-117

#### ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

- Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)  
Muhammet Nasih Ece \_\_\_\_\_ 119-157

#### KİTAP DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS

- İlhan Kutluer. Felsefi Gök Kubbemiz. (İstanbul: İz Yayınları, 2017)  
Ebrar Kuru \_\_\_\_\_ 159-163
- Süleyman Uludağ. İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri. (İstanbul: Sufi Kitap, 2018)  
Hasan Bülte \_\_\_\_\_ 165-167
- İslam Musayev. Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi. (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016)  
Merve Aslan \_\_\_\_\_ 169-174





**Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Çevirisi Üzerine Bir Değerlendirme**  
*An Assessment of Muhammad Hamidullah's Translation of The Holy Qur'an*

**Mehmet Selim AYDAY**

Dr. Öğr. Üyesi., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam  
Bilimleri Anabilim Dalı,

*Dr., Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic Sciences  
Van / Turkey*

[selimayday@hotmail.com](mailto:selimayday@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-3506-8051

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3893339**

**Atıf / Citation:** Ayday, Mehmet Selim. "Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Çevirisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 1-25. doi: 10.5281/zenodo.3893339

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Özet\*

*Kur'an-ı Kerim indirildiği günden bugüne hem muhtevası hem de üslubuyla gerek inananların gerekse inanmayanların hep ilgisini çekmiştir. Bu ilgi zamanla onun başka dillere tercümesini beraberinde getirmiştir. Bu tercüme faaliyetleri aynı şekilde hem Müslümanlar hem de Gayr-i Müslimler tarafından yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in kendine has ve tarih boyunca benzerinin getirilemediği eşsiz bir üslubu vardır. Onun üslubunun eşsiz olması aynı zamanda başka dillere tercümesini de zorlaştırmaktadır. Ancak Kur'an hitabının tüm insanlara yönelik olması onun başka dillere tercümesini de zorunlu kılmıştır. Bugüne kadar farklı dillere yapılmış Kur'an tercümelerinin sayısı yüzü aşmıştır. Bu tercümelerin her birinin Kur'an'ı doğru anlamaya katkı sunmak iddiası, tercümelerde takip edilen yöntemi de belirlemiştir. Bu yöntemlerden en çok tercih edileni hiç kuşkusuz anlamın tercümesi yöntemidir. Bu yöntemin yanı sıra harfî harfine tercüme de başvurulan yöntemlerden bir tanesidir. Merhum Muhammed Hamidullah'ın Fransızca'ya yaptığı Le Saint Coran adlı tercüme bir Müslüman âlim tarafından yapılmış ilk harfî harfine tercüme örneğidir. Muhammed Hamidullah'ın Doğu ve Batıyı bilen ve çok çeşitli alanlara hâkim bir ilim adamı olması yaptığı bu tercümeyi dikkate değer kılmıştır. Bunun yanı sıra daha başka özellikleri ile de dikkat çeken bu Fransızca çeviri Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu çalışmada, Türkiye'de hatırı sayılır derecede bir okuyucu kitlesine sahip olan Hamidullah'ın, Türkçeye aktarılmış bu tercümesi değerlendirilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Aziz Kur'an, Le Saint Coran, Tercüme, Meal, Muhammed Hamidullah.

## Abstract

*Since the day the Qur'an was revealed, it has always attracted the attention of both believers and non-believers with its content and style. In time, this interest brought its translation into other languages. These translation activities were conducted by both Muslims and non-Muslims. The Qur'an has a unique style, which has not been reproduced throughout history. Its unique style also makes it difficult to translate into other languages. However, the addressing of the Qur'an to all people made it necessary to translate it into other languages. So far, the number of translations of the Qur'an into different languages has exceeded one hundred. The claim that each of these translations contributes to the true understanding of the Qur'an has also determined the method followed in the translations. The most preferred of these methods is undoubtedly the method of translation of meaning. In addition to this method, literal translation is also one of the methods used. Le Saint Coran, a French translation by the late Muhammad Hamidullah is an example of the first literal one made by a Muslim scholar. The fact that Muhammad Hamidullah was a scholar who knew both the East and West and had a great knowledge of various fields made this translation remarkable. In addition to this, this French translation, which draws attention with its other features, has been translated into Turkish. In this study, this translation of Hamidullah, which has a considerable readership in Turkey, into Turkish will be evaluated.*

**Key Words:** Aziz Qur'an, Le Saint Coran, Translation, Meal, Muhammad Hamidullah.

---

\* Bu makale, 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "Muhammed Hamidullah'ın Kur'an'a Yaklaşımı ve Kur'an Eksenli Çalışmaları" adlı yüksek lisans tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

## Giriş

Tarih boyunca Kur'an-ı Kerim pek çok dile tercüme edilmiştir. Bu tercüme faaliyetlerinin İslâm'ın ilk dönemine kadar izi sürülebilmektedir. Zira daha Hz. Peygamber döneminde bireysel düzeyde de olsa Arap olmayan unsurlar İslâm ile tanışmıştır. Merhum Muhammed Hamidullah (d. 1908 / ö. 2002), tercüme tarihini Hz. Peygamber'in zamanına kadar götürmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in yabancı devlet başkanlarına gönderdiği davet mektupları bazı âyetler içermekte ve bu mektuplar tercümanlar tarafından muhatapları için tercüme edilmekteydi. Bu da tercüme tarihinin Hz. Peygamber dönemine kadar gittiğini göstermektedir.<sup>1</sup>

Muhammed Hamidullah, Kur'an'ın dünya dillerine tercümesi konusunda özel bir hassasiyet göstermiştir. O, Kur'an-ı Kerim'in tüm dünya dillerine tercümesinin yapılmasını hedeflemiştir. Onun kendi zamanına kadar yapılmış tercümeleri bir araya toplama çabası ve onun teşvikiyle bazı Kur'an tercümelerinin yapılmış olması bunun kanıtıdır. Kendisi, Paris'te Tunuslu Hicri Bey'le birlikte, yayımı senelerce süren France-Islam adlı bir dergi yayımlamıştır. Bu dergide, İslâmî konulardaki araştırmaların yanında her sayıda Fâtiha'nın dünya dillerindeki bir tercümesine de yer vermiştir. Daha sonra bu tercümeleri bir araya getirerek *Quran in Every Language* adıyla bir kitapta toplamıştır. Kendi gayretiyle oluşturduğu bu bibliyografyanın son baskısı 142 tercüme içermektedir. O, özellikle müsteşriklerin Kur'an ile ilgili çalışmalarını dikkatle takip etmiş, yapılan tercüme veya tefsirleri makale mahiyetinde tanıtarak, varsa yanlışlarını düzeltmiştir.<sup>2</sup> O, dünyadaki bütün Kur'an-ı Kerim tercümelerini bir araya getirmek ve sürekli yenilerini takip etmek için dünyanın her tarafına dağılmış elemanları olan bir kuruluşun özlemini çekmiştir. Onun bir başka özlemi de Kur'an-ı Kerim tefsiri hakkındadır. Okuyucularından birinin veya bir İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün bu işe muvaffak olması dileğini de ifade eden Hamidullah, Kur'an metninin tefsir tarihini meydana getirmek ile ilgili bir çalışmanın ortaya konmasını arzu etmektedir. Bu nedenle Hamidullah Hoca'yı, Kur'an ile ilgili her bir yeni tercüme, tefsir veya araştırma çok heyecanlandırmıştır.<sup>3</sup> Hatta

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, "Fehmü'l-Kur'an limen la yentiku bi lugati'd-dâd" (en-Nedvetü'l-âlemiyye havle tercemâti meâni'l-Kur'ani'l-Kerim, İstanbul: IRCICA, t.y), 49-70.

<sup>2</sup> Örnek olarak şu makalelere bkz. Muhammed Hamidullah, "Ivan Hrbek Kur'an-ı Kerim'in Çekoslovak Dilindeki Yeni Tercümesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, trc. M. Bilge 6/3-4 (1976): 229-234; Muhammed Hamidullah, "Der Koran, Rudi Paret (bir tercüme)", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971): 110-113; Muhammed Hamidullah, "Toshihiko Izutsu, God and Man in the Kuran, semantict of the Kuranic Weltanschauung", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971): 109-110; Muhammed Hamidullah, "R. BELL Introduction to the Qur'an", *Islamic Culture*, 1954, 239-243.

<sup>3</sup> Hamidullah Hoca, İhsan Süreyya Sırma'ya gönderdiği mektuplarda Kur'an'ın Türkçe ve Kürtçe tercümeleri ile ilgilendiği anlaşılmaktadır. 26 nolu mektupta Emir Bedir Han'ın Kur'an'ı Kürtçe'ye tercüme ettiğini bunun daktilo ile

batılılar tarafından bilinçli bir şekilde “Kur’an’ın tercümesi caiz değildir” gibi bir propagandanın da yapıldığını söyleyen Hamidullah, engin ilmiyle, bu çabaların hep karşısında durmuştur. Bunun için de o, Kur’an’ın okunması, anlaşılması, tercümesi ve tefsiri için büyük gayretler sarf etmiş, onun gayretiyle bazı Afrika dillerine kısmî de olsa Fâtiha sûresinin tercümesi mümkün olabilmiştir.<sup>4</sup> Hamidullah, bu çabayı ilahi bir emir olarak da telakki etmektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi batılıların Kur’an’ın tercümesinin caiz olmadığına dair yürüttükleri bilinçli propagandaya karşılık o, tercüme işinin Müslümanlar üzerine bir vazife olduğunu İbrâhim sûresi 14/4. âyetin çevirisinin dipnotunda dile getirmektedir. “*Ve kendilerine açıklasın diye, her elçiyi, ancak kendi halkının diliyle gönderdik. ...*” meâlindeki âyetin dipnotunda bu vazifeyi gerekçelendirmektedir. Ona göre, evrensel bir peygamber için, yalnızca oturmuş bir dile değil, aynı zamanda tarihin akışıyla değişmeyecek bir dile de ihtiyaç vardır. Böyle bir peygamber, mesajı anadiliyle alacaktır. Bunları diğer dillere çevirmek ve son Peygamber’in dilini bilmeyen diğer insanlara ulaştırmak ise Peygamberin toplumuna mensup değişik kuşakların görevi olacaktır.<sup>5</sup> Onun çalışmalarına bakıldığında bu görevi bihakkın yerine getirdiği kanaatine rahatlıkla varılabilir. Hamidullah, arayışlar çağı’nın (19.-20. asırlar) prototip ıslahatçı bir âlimi olarak değerlendirilmektedir.<sup>6</sup> Zira o, İslâm ilimlerinin her alanında bir arayış içerisinde olmuştur. Böyle bir dönemde doğup yetiştiği için bu çağda İslâm düşüncesine yönelen bütün eleştirilere cevap üretmeye çalışmıştır. Bu maksatla meselelere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmış ilimler arasında herhangi bir ayırım yapmadan siyasî, iktisâdî, idarî alanlarda olduğu gibi tarih, coğrafya, hukuk, dinler tarihi, uluslararası ilişkiler vb. alanlarda da söz söylemiş ve eserler telif etmiştir.<sup>7</sup> Onun bu çok boyutlu bakış açısının yaptığı Fransızca meâle yansıdığı da göze çarpmaktadır. Bu çalışmada da çeşitli başlıklar altında görüleceği gibi siyasetten sosyolojiye, zoolojiden botaniğe, tarihten coğrafyaya dair pek çok ayrıntının mealde yer aldığı görülmektedir.

---

yazılması için yardım talep etmektedir. Yine 119 nolu mektupta ise İhsan Süreyya Sırma Hoca’dan Kur’an’ın Kürtçe tercümelerinin bir listesini istemektedir. 132 nolu mektupta ise Merhum Hamidullah kendi Türkçe ifadeleri ile şöyle yazmaktadır: 1. Sinan Cami’a da ki Türkçe Kurani Kerim tercemesi, suratül fatiha. 2. Babanizin yaptığı Kürtçe tercemesi bekliyeciğam. (Bu ifadeler Merhum Hamidullah’a aittir. İmlâ hataları düzeltilmemiştir). (Bkz. İhsan Süreyya Sırma, Muhammed Hamidullah Hocam’dan Mektuplar, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006)

<sup>4</sup> Muhammed Hamidullah, “Kur’an-ı Kerim’in Afrika Dillerindeki Tercümeleri”, *İslâm Düşüncesi*, trc. H. R 2/8 (1969): 491.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur’ân : Çeviri ve Açıklama.*, ed. Ahmet Baydar, trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 402. Dipnot, 4.

<sup>6</sup> Abdulkadir Macit, *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Müslüman Âlimin İlmî Portresi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 59.

<sup>7</sup> Macit, *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Müslüman Âlimin İlmî Portresi*, 13, 17.

Onun, Kur'an'ın bütün dünya dillerine çevrilmesine gayreti de bu arayışların bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim yine bu arayışların bir neticesi olarak bizzat kendisi Kur'an'ı üç farklı batı diline çevirmeye gayret etmiştir. O, Kur'an'ı Fransızca dışında İngilizce ve Almanca'ya da tercüme etmiş fakat bu tercümelere Almanca ve İngilizce olanları tamamlanamamıştır. Hamidullah, *Aziz Kur'an*'ın girişinde, 1976 yılında ilk beş sûrenin Almanca çevirisinin el yazısı olarak hazır durumda olduğunu haber vermektedir.<sup>8</sup> İngilizce tercümenin ise Bakara sûresinin sonlarına kadar yapıp 1960 yılından itibaren Güney Afrika'da aylık olarak yayımlanan bir dergide tefrika edildiğini bildirmektedir.<sup>9</sup>

Ancak tercümenin tek başına yeterli olmadığını söyleyen Hamidullah, sahabelerin bile bazen murâd-ı ilahiyi anlamadıkları için Hz. Peygamber'e sorular sorduklarını, Hz. Peygamber'in de bunlara cevap verdiğini belirtmektedir. Bunun için tefsire de ihtiyaç olduğunu, Arap olanlar dahi tefsire ihtiyaç duyuyorlarsa Arapça bilmeyenlerin sadece tercüme ile yetinmemeleri gerektiğinin de altını çizmektedir.<sup>10</sup>

Hamidullah Hoca, Kur'an'ın yazı, ezber ve bir üstadın yanında öğrenim şeklinde üçlü bir koruma ile günümüze eksiksiz bir şekilde intikal ettiğini anlatırken kendisinin de Medine'de Hasan b. İbrahim eş-Şâ'ir'in yanında bu yöntemle Kur'an'ı baştan sona okuyarak Hz. Peygamber'e kadar varan bir zincirin halkasına dahil olduğunu gururla anlatmaktadır.<sup>11</sup> Onun bunu anlatması ilmin özellikle de Kur'an'a dair her türlü bilginin kesintisiz bize kadar intikal ettiğinin önemini vurgulamak içindir. O, bu amaçla tüm tefsir tarihi boyunca her bir âyet ile ilgili yapılmış bütün yorumların her bir âyete ait bir çekmecede muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Hamidullah'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili en önemli çalışması hiç şüphesiz *Aziz Kur'an* adıyla Türkçe'ye de kazandırılan *Le Saint Coran*'dır. *Le Saint Coran* bir Müslüman alim tarafından Fransızca yapılmış ilk tercüme özelliğini de taşımaktadır. Bu tercüme giriş bölümünde verilen Kur'an Tarihiyle ilgili eşsiz bilgiler ile dikkat çekmektedir. Bu giriş bölümü önemine binaen *Kur'an-ı Kerim Tarihi* adıyla ayrı bir kitap halinde basılmıştır.<sup>12</sup>

Bu çalışmada Hamidullah'ın Fransızca yaptığı *Le Saint Coran* adlı çevirinin *Aziz Kur'an* ismiyle Türkçe'ye yapılmış çevirisi esas alınacaktır. Fransızca'ya yapılmış tercümesi esas

<sup>8</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 123.

<sup>9</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 2000, 158. (Bu çalışma *A Simple Commentary of the Holy Quran* adıyla Şubat 1960 tarihinden itibaren, Güney Afrika'nın Durban şehrinde aylık olarak yayımlanmakta olan el-Hâdi'l-Emîn adlı dergide tefrika edilmeye başlanmış, ancak bu yayın 2. sûrenin sonlarına doğru kesintiye uğramıştır.)

<sup>10</sup> Hamidullah, "Fehmü'l-Kur'an limen la yentiku bi lugati'd-dâd", 61.

<sup>11</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 2000, 54-56.

<sup>12</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000).

alınmadığı için Türkçe tercüme üzerinden Hamidullah'a herhangi bir eleştiri yöneltilmeyecek<sup>13</sup> insaf sınırları içerisinde *Aziz Kur'an* adıyla elimizde yer alan tercüme, bakış açımıza göre betimlenecektir.

### 1. Aziz Kur'an Meâli ile İlgili Genel Bilgiler

Muhammed Hamidullah'ın yaptığı Kur'an çevirisinin Fransızca orijinal adı *Le Saint Coran*'dır. Hamidullah'ın Kur'an ile ilgili en önemli çalışması sayılır. İlk baskısı Ekim 1959 da Paris'te "Le Club Français du Livre" tarafından gerçekleştirilmiştir. Değişik ülkelerde, yazarın kendi ifadesiyle, birçok korsan baskısı da yayımlanmıştır. Bu çevirinin en gelişmiş ve kontrollü yayımı ise, 1989'da Hamidullah tarafından gözden geçirilmiş ve Amana Corporation tarafından basımı yapılmış olanıdır. Bu nüsha Fransa'da basılmış ve Brentwood (Maryland, USA)'da yayımlanmıştır.<sup>14</sup>

İhsan Süreyya Sırma, Hamidullah'ın *Le Saint Coran (Aziz Kur'an)* tercümesini niçin yaptığını kendisinden naklen şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Fransız müsteşrik Louis Massignon bana, 'Tüm Fransızca Kur'an tercümelerini oryantalistler yapmış, niçin bir Müslüman alim bu işi yapmasın ki?' diye sordu. 'Mesela sen bu işi yapabilirsin dedi.' Ben de o günden sonra, her sabah namazından sonra günde bir sayfa Kur'an'ı tercüme ettim. Ve *Le Saint Coran (Aziz Kur'an)* tercümesi ortaya çıktı."<sup>15</sup>

Muhammed Hamidullah'ın 1959 yılında "Le Club Français du Livre" tarafından yayımlanan tercümesinin adı *Le Coran*'dır. Bu basımın başında Louis Massignon tarafından yazılmış bir önsöz bulunmaktadır.<sup>16</sup> En son baskısının adı ise *Le Saint Coran*'dır. İlk yayımın başında daha sonra genişletilmiş "giriş" bölümünün bir özeti vardır. Burada da Avrupa dillerinde yapılan tercümelerin bir listesi verilmiştir. Bu listede 28 dilden toplam 233 farklı tercüme yer almaktadır. Yine bu dillerin arasında Türkçe yazılmış 8 tane tercüme ismi bulunmaktadır. 1959'da Louis Massignon'un önsözüyle yayımlanan tercüme ile 1981 yılında Beyrut'ta Hamidullah tarafından gözden geçirilerek yayımlanan tercümenin giriş bölümünde, daha sonra oluşan Arapça dilbilgisi kullanımlarına uymayan kelimelerin listesi mevcut değildir. 1981'deki tercümede Kur'an'ın 51 dilde toplam 453

<sup>13</sup> Aziz Kur'an tercümesinin tenkide açık yönleri ile ilgili olarak şu çalışmaya bkz. Zülfikar Durmuş, "Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 73-84.

<sup>14</sup> *Le Saint Coran*, çev. Muhammad Hamidullah (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 99.

<sup>15</sup> Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma ile yaptığım görüşme, 30 Ekim 2005.

<sup>16</sup> *Le Saint Coran*, çev. Muhammad Hamidullah (Paris: Le Club Français du Livre, 1959).

adet tercümesine yer verilmiştir. *Le Saint Coran*, Fransa'da yayımlandığı sene, içeriğiyle değil fakat baskı kalitesi, dizgi ve mizanpajıyla yılın kitabı seçilmiştir.<sup>17</sup>

*Le Saint Coran*, Türkçe'ye de *Aziz Kur'an-Çeviri ve Açıklama* adıyla, Ahmet Baydar editörlüğünde, Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından tercüme edilmiş ve Beyan yayınları tarafından İstanbul'da 2000 tarihinde yayımlanmıştır. 2. yayımı 2003'te, 3. yayımı ise 2005'te yapılmıştır. 2008, 2016 ve 2017 yıllarında da çeşitli yayımları yapılmıştır.

*Le Saint Coran*'ın, Kur'an tarihi ile ilgili çok önemli bilgiler içeren bir Giriş bölümü bulunmaktadır. Bu bölüm, ilk önce Salih Tuğ tarafından tercüme edilip *Kur'an-ı Kerim Tarihi* adıyla basılmış,<sup>18</sup> daha sonra da *Aziz Kur'an* çevirisini yapan mütercimler tarafından ayrı bir kitap halinde, yine *Kur'an-ı Kerim Tarihi* adıyla tercüme edilmiş ve aynı yayınevi tarafından basılmıştır. Bu Giriş bölümü, *Aziz Kur'an*'ın başında da yer almaktadır.

Hamidullah *Aziz Kur'an* çevirisini dipnotlarla zenginleştirmiş, dipnotlarla değişik âyetlere ve Kitab-ı Mukaddes'e çok gönderme yapmıştır. O, bazı konularda Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasında karşılaştırmalar da yapmıştır. Bu yönüyle bu tercüme meâl-tefsir niteliğini taşımaktadır. Bu meâl-tefsir özelliğini dipnotlarda yaptığı açıklamalarda görmek mümkündür. Mesela o, tarihi bilgiler vererek bazen diğer toplumlardaki veya cahiliye dönemine ait örf ve adetleri aktarmıştır. O, aynı zamanda bir dil bilimci gibi kelimelerin değişik dillerdeki köklerine veya anlamlarına işaret etmiş, okuyucuyu bilgilendirme yoluna gitmiştir. Böyle bir çaba mealde karşılaştırmalı dinler tarihi açısından da ilginç bilgiler ortaya çıkartmıştır. Hamidullah, çevirisinde dil ve yöntem açısından farklı bir yol tercih etmiştir. Âyetleri çevirirken metne kelimesi kelimesine bağlı kalmıştır. Eğer âyet cümleyi yarım bırakmışsa o da böyle yapmıştır. O kısa âyetleri hiçbir zaman birleştirerek tercüme etmemiştir.

Hamidullah, her sûre öncesinde, o sûre ile ilgili kısaca bilgi vermektedir. Bu bilgiler, sûrenin ismini hangi âyetten aldığı, Hicretten önce veya sonra kaçınıcı sırada indiği ile ilgilidir. Bunun istisnasını teşkil eden âyetler varsa onların numarasını da belirtmektedir. O, Mekkî ve Medenî kavramlarını kabul etmekle birlikte; Hz. Peygamber'e hicretinden önce indirilen ve Mekkî diye isimlendirilen âyetler için, "Hicretten Önce", (Pré-hégirien); hicretinden sonra indirilen ve Medenî diye isimlendirilen âyetler için de, "Hicretten Sonra", (Post-hégirien) kavramlarını

<sup>17</sup> Prof. Dr. Salih Tuğ Hoca ile yaptığım görüşme. 24 Mart 2006.

<sup>18</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 1993), 222.



kullanmaktadır.<sup>19</sup> Bu çalışmada bu tasnife uyularak Mekkî ve Medenî kavramlarının yerine, özel isim şeklinde “Hicretten Önce ve Hicretten Sonra” kavramları tercih edilmiştir.

## 2. Aziz Kur'an'ın Çeviri Metodu

Hamidullah harfî harfine tercümeyle çok önem vermektedir. Harfî tercümeyle şöyle tanımlayabiliriz. “Nazmın nazma, tertibin tertibe, hatta kelimelerin birbirine muvafık olması şartıyla, bir dildeki lafızları başka bir dildeki benzer lafızlarla ifade etmektir. Bu şekilde tercümede, asıl metindeki hiçbir kelime atılmaz ve ona ilaveler de yapılmaz.”<sup>20</sup> Bundan dolayı Hamidullah, Kur'an metninde olmayan bir kelimeyi tercümede de kullanmamaya özen göstermektedir. Eğer mecbur kalmışsa mutlaka dipnotta bu durumu belirtmiştir.<sup>21</sup> Çevirinin herhangi bir bölümü incelendiğinde bu durum hemen göze çarpmaktadır. Örneğin Bakara 2/15. âyette *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* “Allah onlarla alay eder ve onları azgınlık içinde batırır: Şaşkınlık içinde bocalarlar” şeklinde tercüme yaptıktan sonra dipnotta harfî harfine tercümesini “onları ..... uzatır” şeklinde vermektedir.<sup>22</sup> O, parantez kullanmadan gerekli açıklamaları dipnotlarla yapmaktadır. Tevbe, 9/108. âyette, *لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا* diye başlayan âyeti “orada asla ayakta durma” şeklinde çevirmiş ve dipnotta “namaz için” diye açıklama yapmış, aynı âyette ikinci kez geçen *أَنْ تَقُومَ* kelimesine ise “namaz kılmak” anlamını vermiştir. Kelimenin çevirisinden ne kastedildiğini açıklamadığı nadir durumlar da yok değildir. Örneğin, Hicr, 15/99. âyette geçen *الْيَقِينِ* kelimesini “kesin olan” şeklinde tercüme edip, dipnot ile de hiçbir açıklama yapmamıştır. Oysa karşılaştırma yaptığımız çevirilerin çoğunda *الْيَقِينِ* 'den kastın ölüm olduğu vurgulanmaktadır.

Hamidullah, lafzî tercümeyle bu kadar bağlı kaldığından dolayı eleştirilmiştir. Örneğin “Allah, nurlarını giderdi” şeklinde Türkçeye tercüme edilen *اللَّهُ بِنُورِهِمْ* âyetini, Fransızca'ya “*Dieu s'en est allé avec leur lumière..*” (Allah, nurları ile gitti)<sup>23</sup> şeklinde çevirmiş. Bunun sebebini soran Mehmet Sait Hatipoğlu Hoca'ya, Hamidullah şöyle cevap vermiştir: “Ben Allah'ın koyduğu ibareyi değiştirme salâhiyetine sahip değilim. Çünkü Kur'an'da ‘izheb’ (ezhebe?) fiili de

<sup>19</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*. el-Fâtiha, dipnot, 2, s. 148. a. y., *Le Saint Coran*, Prologue, p. 135.

<sup>20</sup> Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 58.

<sup>21</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisa, 4/11, dipnot, 5, 6, 8.

<sup>22</sup> Başka örnekler için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/234.

<sup>23</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/17.

var; ancak Allah 'zehebe' kullanmış. Ben bu sebeple aynen Fransızcaya çevirmek zorunda kaldım."<sup>24</sup>

Birbirini takip eden âyetleri, bazı çevirilerde olduğu gibi, birleştirerek tek bir cümlede çevirmemiştir. Her âyetin çevirisini, aynen Kur'an'ın üslubuna göre, kendi numarasıyla, cümle yarım kalmış olsa bile, ayrı vermektedir.<sup>25</sup>

Hamidullah, Kur'an'da bir kelimeyi geçtiği her yerde aynı kelimeyle tercüme etmeye çalışmaktadır. En çok geçen kelimelerden biri de "s-l-m" kökünden gelen "eslim, müslim, müslimun vb." kelimelerdir. Aynı kökten gelmiş bu kelimeleri O, özel isim olarak değil de "teslim olmak", "teslim olmuş olanlar" şeklinde çevirmektedir.<sup>26</sup> *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* âyetini çevirirken dipnotta "İslâm: Metinde Teslimiyet" diye açıklama yapmıştır.<sup>27</sup> Bu durumun istisnaları yok değildir. Fetih, 48/16. âyette geçen *أَوْ يُسَلِّمُونَ* ifadesindeki teslim olmanın, "politik anlamda teslim olmaktan başka bir şey olmadığını" söylemektedir.<sup>28</sup> Örneğin, Kur'an'da geçen *سِرًّا* kelimesini Ra'd, 13/22, İbrâhim, 14/31, Nahl, 16/75 ve Fâtır, 35/29 âyetlerinde "gizli veya gizlice" şeklinde tercüme ederken, Bakara, 2/235'te bu kelimeyi *لَا تَوَاعِدُوهُمْ* ile birlikte "yatma sözü vermeyin" şeklinde çevirmiştir. Karşılaştığımız meallerin hiçbirinde bu anlamı veren bir tercümeyle rastlamadık.

O, "salat" kelimesini namaz şeklinde tercüme ederken, Hûd, 11/87. âyette "din" ile çevirmektedir. Ona göre, burada parça zikredilmiş bütün kastedilmiştir. Tıpkı "kıyâm"ın,<sup>29</sup> "rukû"nun<sup>30</sup> ve "secde"nin<sup>31</sup> "namaz" yerine kullanılması gibi.<sup>32</sup>

### 3. Dil ile İlgili Açıklamalara Yer Vermesi

Muhammed Hamidullah, Kur'an'ın Arapça ile indirilmiş olmasının hikmetleri üzerinde durmaktadır. Ona göre Kur'an dilinin Arapça olmasının bu dilin çeşitli özellikleri ile ilgilidir. Belli bir topluluğa gönderilen bir peygamberin ihtiyaçları ile evrensel bir peygamberin ihtiyaçları

<sup>24</sup> Mehmet Görmez, "Hamidullah Hocamız Üzerine/Mehmet Sait Hatipoğlu ile Söyleşi", *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülten*, Ekim, Aralık, 2002, s. 9 (Türkçe çeviride söz konusu âyet "Allah ansızın ışıklarını giderir" şeklinde çevrilmiştir.)

<sup>25</sup> Örnek olarak, 112/el-İhlâs, 113/el-Felak ve 114/en-Nâs Sûrelerinin tercümelerini, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tercümeleriyle karşılaştırdım.

<sup>26</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/112, dipnot, 10.

<sup>27</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>28</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Fetih, 48/16, dipnot, 1, diğer mealler Müslüman olma anlamını veriyorlar.

<sup>29</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Yunus, 10/105.

<sup>30</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/43.

<sup>31</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-İnsan, 76/26.

<sup>32</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Hud, 11/87, dipnot, 9, burada Flemenkçe'deki bir kullanım ile karşılaştırma yapıyor.

arasında farklar bulunmaktadır. Evrensel bir peygamber için yalnızca oturmuş bir dile değil aynı zamanda tarihin akışıyla değişmeyecek bir dile de ihtiyaç vardır.<sup>33</sup> Bu ihtiyacın Arapça ile karşılandığını dile getiren Hamidullah, Arapça'nın Hz. Peygamber'in zamanından günümüze bozulmadan ulaştığının altını çizmekte ve bu dilin dikkat çekecek derecede sağlam kaldığına vurgu yapmaktadır. Ona göre Arapça'nın kelime hazinesi, yazım biçimi, telaffuz tarzı ve gramer yapısı ondört yüzyıl ve hatta daha fazla zamandan beri uygulamada değişmemiştir. Bu kadar uzun bir süre muhafaza edilen başka bir dilin olmadığını söyleyen Hamidullah, dünyanın sonuna kadar değişmemesi gereken tanrısal mesajı korumaya Arapça'dan daha elverişli başka bir dil olmayacağını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Zira Bütün dillerin gelişerek değişime uğradığını aradan geçen uzun zaman diliminden dolayı çoğu dilin ilk zamanlardaki biçimini sadece uzmanların anlayabildiklerini söyleyen Hamidullah, bunun tek istisnasının Arapça olduğunu söylemektedir. Ona göre bugün Babil dilini, Pehlevice'yi, Latince'yi, Sanskritçe'yi ve hatta birkaç yüzyıl önceki İngilizce'yi, Almanca'yı, Fransızca'yı sadece uzmanların anlayabildiklerini, bunun istisnasını teşkil eden Arapça'nın ise böyle bir değişim yaşamadığını ifade eden Hamidullah, Hz. Peygamber'in, hayatta olsaydı, bizim hadisleri ve Kur'an âyetlerini anlayabildiğimiz gibi onun da bugün radyolarda, televizyonlarda konuşulan, gazete ve dergilerde yazılanları anlayabileceğini dile getirmektedir.<sup>35</sup> Kendisinin birçok eserinde ifade ettiği ve öğrencilerinin anlattıkları gibi, O Arapça'yı Müslümanların ana dili sayıyordu. Ona göre, Peygamber eşleri "mü'minlerin anneleriydi" ve onlar da Arapça konuşuyorlardı. Dile ve önemine bu derecede vurgu yapan Hamidullah'ın meâlinde de pek çok dilsel açıklamalara rastlamak mümkündür.

Hamidullah, meâlinde zamirlerin kullanımı ile ilgili detaylı bilgiler vermiş, her zamirden kimin veya neyin kastedildiğini açıklamıştır. Tereddütte kaldığı durumlarda, bazen kendi tercihini belirtmekle birlikte, farklı görüşleri de aktarmaktadır. Örneğin çok tartışılan "وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ"<sup>36</sup> âyetindeki zamirin, Kur'an'a delalet ettiğini düşündüğünü, başkalarının bundan maksadın daha çok Hz. İsa olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>37</sup> Öte yandan, işin içinden çıkılamayacak durumlarda,

<sup>33</sup> "Ve kendilerine açıklasın diye, her elçiyi, ancak kendi halkının diliyle gönderdik" âyetiyle ilgili açıklaması için İbrahim, 14/4, dipnot, 4

<sup>34</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 2000, 82-83.

<sup>35</sup> Hamidullah, "Fehmü'l-Kur'an limen la yentiku bi lugati'd-dâd", 61.

<sup>36</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an, ez-Zuhruf*, 43/61.

<sup>37</sup> Başka örnekler için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an, Âl-i İmrân*, 3/20.

Hamidullah, farklı tercihleri soru işareti ile aktardıktan sonra,<sup>38</sup> “Âyet kapalı bir cümledir. Fazla irdelememek gerekir, her iki yoruma da elverişlidir” demektedir. Örneğin, “وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا” “*Kitap halkından, ölümünden önce, ona inanmayacak yoktur. O, Diriliş Günü onlara karşı tanık olacaktır*”<sup>39</sup> âyetinde hem مَوْتِهِ kelimesindeki; hem de يَكُونُ kelimesindeki müstetir zamir için tercihini belirtmemiştir.<sup>40</sup> Bunun yanı sıra Hamidullah gramer kurallarına göre zamirlerin kullanımıyla ilgili açıklamalar da yapmıştır. Zamirlerin tekil, çoğul,<sup>41</sup> erilik ve dişlilik ile ilgili kullanımlarına dair açıklamalar getirmiştir.<sup>42</sup> Bazen de ilginç cümle kullanımlarıyla ilgili örnekler vermektedir.<sup>43</sup>

Hamidullah, isimlerin, harflerin veya fiillerin Kur'an'daki kullanımlarını da irdelemektedir.<sup>44</sup> Örneğin “Tağut” kelimesinin geçtiği âyetlerde tekil veya çoğul oluşunun sebebini açıklamaktadır.<sup>45</sup> Aynı kökten gelen iki kelimenin niçin beraber kullanıldığını da açıklayan Hamidullah,<sup>46</sup> bazı kelimelerin yaygın anlamlarının dışındaki anlamlarına da işaret etmektedir.<sup>47</sup> Kur'an'daki kelimelerin çok anlamlılık olgusuna göre farklı şekillerde tercüme edilebileceğine dikkat çeken Hamidullah, “Mevla” kelimesinin hem soyluların koruduğu kişi, köle; hem de sahip, dost, efendi için kullanıldığını, bunun eşitliği ifade etmenin en güzel şekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Hamidullah, toplumların birbirlerinden sosyal kültürel ve dil yönünden etkilenmelerini normal karşılamakta, bu yönde yaptığı araştırmalarla gerek Peygamber Efendimiz'in, gerekse bazı Arap müelliflerin kullandığı özellikle de Farsça kelime ve cümlelere örnekler vermektedir. Kur'an-ı Kerim'in de o günün toplumunun kullandığı dille hitap ettiğini bunun için de, bu kelimeleri

<sup>38</sup> “Ölümünden önce.” İsa'nın ölümü mü? Yoksa kişinin kendi ölümü mü? “Tanık olur.” İnanacak kişi mi? Yoksa İsa mı? şeklinde sorularla farklı görüşler olduğuna işaret etmekte ve kendisinin de işin içinden çıkamadığını ima etmektedir.

<sup>39</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/159.

<sup>40</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/159, dipnot, 3, en-Necm sûresindeki 53/2-18. âyetlerdeki “O” zamirinin kime işaret ettiğinin çevirmen için zorluğundan söz ediyor. (bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an* en-Necm 53/2, dipnot, 3).

<sup>41</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Âl-i İmrân, 3/13, dipnot, 2; diğer örnekler için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, et-Tevbe, 9/23, dipnot, 1.

<sup>42</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, et-Tahrîm, 66/12, dipnot, 7, en-Nahl, 16/66, dipnot, 1.

<sup>43</sup> “Örneğin sözleşmeler sorguya çekilecektir” diye tercüme edilen âyet için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-İsrâ, 17/34, dipnot, 10, benzer kullanımlar için ayrıca bkz. el-İsrâ, 17/36, el-Ahzâb, 33/15, et-Tekvîr, 81/8.

<sup>44</sup> “Tevellev” fiilinin kullanımı için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Hud, 11/3, dipnot, 6, Hud, 11/57, dipnot, 4.

<sup>45</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, ez-Zümer, 39/17, dipnot, 3.

<sup>46</sup> “Hicren mahcura” kullanımı için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Furkan, 25/22 ve 53. âyetin dipnotu.

<sup>47</sup> “Cemel” kelimesinin “halat” anlamına da geldiği ile ilgili bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-A'râf, 7/40, dipnot, 3.

<sup>48</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/33, dipnot, 2; Meryem, 19/5, dipnot, 4; farklı bir anlamı için el-Hadid, 57/15, dipnot, 7.

kullanmaktan geri durmadığını ifade etmektedir.<sup>49</sup> Örneğin “Firdevs” kelimesinin Arapça’ya ve Batı dillerine Babilce’den geçtiğini<sup>50</sup>; “İblis” isminin Grekçe “Diabolos” kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğunu<sup>51</sup> söylemektedir. Arapça’dan diğer dillere geçmiş kelimelere de örnek veren Hamidullah, “mosquée” kelimesinin, “mescit” kelimesinin Fransızcılaştırmış şekli olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup>

Müddessir sûresi “وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ”<sup>53</sup> âyetindeki “rucz” kelimesinin, Süryanice ve diğer semitik dillerde “rugza” şeklinde olduğunu, bunun da “hışım” anlamına geldiğini söylemektedir. Bu nedenle, birçok müfessirin kelimeye “inkâr” anlamını verdiğini ifade ederek âyeti “*Ve Allah’ı hışımlandıracak şeyden uzaklaş*” diye tercüme etmektedir.<sup>54</sup> Karşılaştırma yaptığımız mealler ise şu anlamları uygun görmüşler: “*Ve o pislikleri artık defeyle*”<sup>55</sup>, “*Pislikten (Allah’a eş tutmak, puta tapmak gibi çirkin şeylerden) kaçın*”<sup>56</sup>, “*Uzaklaştır kendinden pislîği.*”<sup>57</sup>

#### 4. Çeşitli Karşılaştırmalar Yapması

Hamidullah Hoca, pek çok eserinde olduğu gibi *Aziz Kur’an* meâlinde de maksadının daha iyi anlaşılabilmesi için çeşitli karşılaştırmalara yer vermektedir. Onun pek çok doğu ve batı diline vukûfiyeti, onu bu diller arasında etimolojik açıdan bazı karşılaştırmalar yapmaya sevk etmiştir. Onun aynı zamanda bir tarihçi olması da yer ve şahıs isimlerinin başka din ve kültürlerdeki karşılıklarını verme konusunda ona bir ayrıcalık sağlamıştır. Uzun yıllar Fransa’da zorunlu bir şekilde ikamet etmesi, telif ettiği eserlerde daha çok batı kamuoyunu hedef kitlesi olarak gözetmesi onun İslâm Dinini, diğer dinler ve kültürler ile bir karşılaştırma yapmasını adeta bilimsel bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu konu ile ilgili örnekleri şöyle sıralamak mümkündür.

Hamidullah’ın, gerek çeviri yaparken gerekse bazı konulardaki görüşlerini açıklarken, zaman zaman kelimelerin etimolojisinden hareketle bazı sonuçlar elde etmeye çalıştığı görülmektedir. Maksadının daha iyi anlaşılabilmesi için Kur’an dilini diğer dillerle bazen yazım,

<sup>49</sup> Muhammed Hamidullah, “Arap Müelliflerinde Farsça Eski Metinler”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, trc. İhsan Süreyya Sırma, 2 (1977): 59.

<sup>50</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Kehf, 18/107, dipnot, 6.

<sup>51</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Bakara, 2/36, dipnot, 10.

<sup>52</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Kehf, 18/9, dipnot, 3.

<sup>53</sup> el-Müddessir, 74/5.

<sup>54</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Müddessir, 74/5, dipnot, 7.

<sup>55</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Meal-i Şerifi*, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, haz. Düccane Cündioğlu (İstanbul: Gerçek Hayat, 2002), el-Müddessir, 74/5.

<sup>56</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), el-Müddessir, 74/5.

<sup>57</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 96. Baskı, 1999), el-Müddessir, 74/5.

bazen de anlam yönünden karşılaştırmaktadır. Örneğin Arapça ile Fransızca'yı noktalama yönünden karşılaştırarak Enfâl, 8/59'da farklı bir kıraate işaret ederken “يَحْسَبَنَّ” fiilinin “tahsebenne” şeklinde okunmasıyla anlamın değiştiğini söylemektedir. Fransızca'daki “tache” ve “tâche”. “du” ve “dû” kelimelerindeki işaretlerin de benzer işlevlere sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>58</sup>

Bazı kelimelerin anlamları daha iyi anlaşılabilir diye, diğer dillerdeki karşılıklarını da hatırlatan Hamidullah “A'râf” kelimesini karşılayabilecek bir kelimenin Fransızca'da bulunmadığını ve kullandığı “Les limbes” kelimesini hangi nedenlerden dolayı tercih ettiğini açıklamaktadır.<sup>59</sup> Örneğin “Kible” kelimesini Fransızca'da “hedef” anlamına gelen “cible” kelimesiyle karşılaştırmaktadır.<sup>60</sup> Hz. Nuh'un kavmine “*içinizde kalmam veya ikametim*” diye tercüme edilen “meqami” kelimesini, İngilizce'deki “stand” kelimesiyle karşılaştıran Hamidullah,<sup>61</sup> dillerin ortak yönlerine işaret ederek anlamın insan zihnine tam yerleşmesini sağlamaktadır. Örneğin, İsrâ, 17/106. âyette “وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا” ifadesindeki aynı kelimeyi tekrar etmek şeklindeki kullanımın, Sami dillerinin, gerçeği pekiştirmek için bir uygulaması olduğunu belirterek Fransızca'daki “Vivre sa vie” (hayatını yaşamak) gibi benzer bir kullanımı örnek vererek açıklama yapmaktadır.<sup>62</sup>

Muhammed Hamidullah, birçok konuda yaptığı gibi, Kur'an-ı Kerim'deki yer ve şahıs isimlerinin başka din veya kültürlerdeki yansımalarına mutlaka işaret etmiştir. Kur'an'da geçen peygamber isimlerinin Kitab-ı Mukaddes'teki isimlerle uyum içinde olduğu herkesin malumu olduğu için, burada daha çok diğer isimlerle ilgili örnekler üzerinde durulmuştur. Örneğin, Derbend'te (Bâbe'l-Abvâb) kalıntılarının, Zülkarneyn'in yaptığı setlerin kalıntısı olarak düşünülebileceğini<sup>63</sup>; “Zülkifl” kelimesinin harfi harfine “Kifl Sahibi” demek olduğunu, bazı kişilerin bu ismin, Buda'nın doğum yeri olan “Kapilavastou”nun Arapçalaşmış şekli olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>64</sup> Hâman'ın Firavun'un bir bakanı olduğunu ve bu ismin Amon ismini çağrıştırdığını belirtmekte,<sup>65</sup> Hz. Lokman'ın aslen Nubi'li<sup>66</sup> olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup>

<sup>58</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Enfâl, 8/59, dipnot, 3.

<sup>59</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-A'râf, dipnot, 1.

<sup>60</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/142, dipnot, 1.

<sup>61</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Yunus, 10/71, dipnot, 1 ayrıca “kıntar” kelimesi için bkz. Âl-i İmrân, 3/75 dipnot, 5.

<sup>62</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-İsra, 17/106, dipnot, 4. Başka bir örnek için Hud, 11/87, dipnot, 9.

<sup>63</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Kehf, 18/83, dipnot, 6.

<sup>64</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Enbiya, 21/85, dipnot, 4. Hamidullah, ayrıca bu ismin İslâm literatürü dışında hiçbir yerde geçmediğini söylemektedir.

<sup>65</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Kasas, 28/38, dipnot, 2.

<sup>66</sup> Mısır'ın Asvan ile Sudan'ın Dongola şehirleri arasında Nil nehri üzerinde uzanan bölgeye verilen isimdir. (Bkz. Luis b Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam* (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1973), 2: 715.

İsrailoğullarının “Altın Buzağı” ile ilgili kıssada adı geçen “Samiri”nin isim benzerliğinden hareketle bir Hintli olabileceğini de vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Hamidullah, Kur’an’da bahsedilen şehirlerin kalıntılarını görmüştür. Hz. Salih kıssasında geçen “Hicr”in Hicaz demiryolunun üzerinde bulunduğunu<sup>69</sup>; “Sebe”nin “Yemen” olduğunun altını çizmektedir.<sup>70</sup> Nuh, 71/23. âyette geçen put isimleri Ved, Suva, Yağus, Yauk ve Nesr’in her birinin hangi bölgede ve şehirde olduğunu tek tek açıklamaktadır.<sup>71</sup>

Ad Kavmi’ne gönderilen Hz. Hud Peygamber’in mezarının, günümüzde hâlâ Mahra’da (Yemen) bulunduğunu, halktan birçok kişinin adının da Ad olduğunu belirtmektedir.<sup>72</sup>

Hz. İbrahim’in Ahd-i Atik’teki Ab-Ram isminden hareketle, Hint kültürüne ait Rama ve Sita’nın öyküsüyle bir ilgi kurmaktadır. Ona göre, Hz. İbrahim, aslen Aşağı Mezopotamya’daki Sümer ülkesine mensuptur. Hint medeniyeti de Sümer kaynaklıdır. Çünkü Ariler, istilacı olarak gelip Hindistan’a yerleşmişlerdir. Hamidullah, Rama ve Sita’nın öyküsü ile Hz. İbrahim ve Sara’nın, Mısır ülkesinde başlarından geçenleri anlatan öyküsü arasında çok büyük bir benzerlik görmektedir. Hamidullah, bu isim ve öyküdeki benzerliklere dikkat çektikten sonra, “Brahman’ın Veda”ları, Hz. İbrahim’in Sahife’leri ile bir ilişki oluşturmaktadır” demektedir.<sup>73</sup>

Hamidullah, Askab-ı Kehf kıssasının geçtiği Kehf, 18/9. âyetinde geniş açıklamalara yer verdikten sonra, “uzun süre uykuda kalma öyküsüne değişik memleketlerde rastlandığını söylemektedir. Bu da Hıristiyanlarda ‘Yedi Uyuyan’ veya Hindistan’da ve daha başka ülkelerdeki gibi tek kişinin uyumâsı şeklinde olabilmektedir. Resmî belgeler, 1858’de ‘İngiliz himayesindeki’ Hindistan’da, hatta tüfeğin bulunduğu dönemde, bu türden bir öykünün varlığını gösteriyor” diye de eklemektedir.<sup>74</sup>

---

Kaynaklarda Nübye şeklinde de telaffuz edilmektedir. (Bkz. Ömer Faruk Harman, “Lokman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2020).

<sup>67</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Lokman, 31/12, dipnot, 1.

<sup>68</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Tâhâ, 20/85, dipnot, 4. (Hamidullah burada, Taberî’nin, Tarih’inde İslâm öncesi Hintlilerin İsraililerle olan ilişkilerinden söz ettiğini aktarmaktadır. Güney Hindistan’ın bazı dillerinde “Nil” kelimesinin su anlamına geldiğini söyleyerek bu ilişkinin varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır.)

<sup>69</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Hicr, 15/80, dipnot, 11.

<sup>70</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, en-Neml, 27/22, dipnot, 3.

<sup>71</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Nuh, 71/23, dipnot, 3.

<sup>72</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-A’râf, 7/65, dipnot, 1. Ad’ların İrem şehri için ayrıca bkz. el-Fecr, 89/7, dipnot, 6 ve 7.

<sup>73</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-A’lâ, 87/19, dipnot, 4.

<sup>74</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Kehf, 18/9, dipnot, 3. Hamidullah, Hint Kültürü için “Bagavat Jita ve Ramayana’yı kaynak olarak gösteriyor. Ayrıca el-Bakara, 2/259’daki benzer kıssayı da hatırlatıyor.



Hamidullah, Burûc sûresinde “*Kahrolsun Uhdud'un adamları*” âyetini açıklarken; Uhdud'un Yemen ile Suudi Arabistan sınırı üzerinde bir yeri belirttiğini açıkladıktan sonra, kelimenin sözlük anlamının uzun hendek olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup>

Muhammed Hamidullah, zaman zaman yer ve yapı bilgisini de vermektedir. Örneğin, Sebe', 34/34. âyette geçen “*Seyle'l Arim*” ifadesini kimisi sadece “*Arim seli*” şeklinde tercüme etmekte; kimisi de “*yağmur sularından oluşan hırçın sel*” diye açıklamaktadır. Fakat o, bu ifadeyi “*baraj seli*” diye tercüme etmekte ve bununla ilgili detaylı ve güncel bilgiler de vermektedir.<sup>76</sup>

Yukarıda işaret edilen Uhdud adamları ile ilgili açıklamaları yaptıktan sonra Hamidullah, Halife Ömer'in, Hıristiyan şehitlerini onurlandırmak için, oraya bir cami inşa ettiğini de söylemektedir.<sup>77</sup>

Hamidullah, *Aziz Kur'an* çevirisinde mukayeseli dinler tarihi açısından önemli bilgilere yer vermiştir. Örneğin Mâide 5/3. âyette geçen “*...kan ...boğulmuş hayvan... putlara kurban edilmiş hayvan...*” konularının Hıristiyan yasasındaki yerini belirtmektedir.<sup>78</sup> Domuzun haram oluşu ile ilgili Ahd-i Atik'in ilgili<sup>79</sup> yerlerine işaret etmektedir.<sup>80</sup>

Hamidullah, evlilik ve zina gibi meselelerde de çeşitli dinlerle karşılaştırmalar yapmıştır. Örneğin, ilk defa İslâm dininin, evlenilebilecek kadınların sayısına bir sınırlama getirdiğini hatırlatmaktadır. Ona göre böyle bir sınırlama, ne Ahd-i Atik'te ne de Ahd-i Cedid'te bulunmaktadır. Hıristiyan din bilginlerinin, çok kadınla evliliğin bulunduğu sonucunu, Matta, 25/1-12'den hareketle çıkardıklarını ifade etmektedir. Bu konuda Hinduizm ve Zerdüştler vs. nezdinde de bir sınırlama bulunmadığını belirtmekte,<sup>81</sup> yine iki kız kardeşi aynı anda nikah altında bir arada bulundurma yasağının geçtiği Nisâ, 4/23. âyette açıklama yaparken Yahudilikteki aynı yasağa işaret ederek<sup>82</sup> ilgili yerin numarasını dipnotta vermektedir.<sup>83</sup>

Hamidullah, evlenilmesi yasak olan kadınlar ve cinsel suçlarla ilgili Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim arasında büyük benzerlikler olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'an, eski tanrısal yasayı gözden geçirdi, bazı yönlerini değiştirdi ve bazı yönlerini de aynen geçerli kıldı.

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Buruc, 85/4, dipnot, 5.

<sup>76</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Sebe', 34/16, dipnot, 16, (Hamidullah Le Monde gazetesinin 4-5 Ocak 1987 tarihli nüshasına dayanarak verdiği bilgiye göre, bu barajın son inşasını bir Türk mühendis yapmıştır.)

<sup>77</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Buruc, 85/4, dipnot, 5.

<sup>78</sup> Resullerin İşleri, 15/20, 29 ve 20/25.

<sup>79</sup> Ahd-i Atik, Levililer, 11/7 ve Tesniye, 14/8.

<sup>80</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Mâide, 5/3, dipnot, 1.

<sup>81</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/3, dipnot, 8.

<sup>82</sup> Ahd-i Atik, Levililer, 18/18.

<sup>83</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/23, dipnot, 4.

Örneğin evli kadına uygulanan recm cezası Kitab-ı Mukaddes'in öngördüğü bir cezadır.<sup>84</sup> Peygamber Efendimiz'in bu cezayı uyguladığını söylemektedir.<sup>85</sup>

Hamidullah'ın tespitine göre, ne Ahd-i Atik ne de Ahd-i Cedid yabancı kölenin özgürleştirilmesinden söz eder. Kur'an-ı Kerim ise, köleliği yumuşatmak veya bütünüyle ortadan kaldırmak için birçok yasaya yer vermiştir.<sup>86</sup> Hamidullah, Müslümanlar arasında, özgürlüğüne kavuşup, saltanat ve hanedanlık kurmuş köleleri de örnek olarak vermektedir. Mısır'da Memluklar ve Hindistan'da Gulamanlar gibi.<sup>87</sup> Bu açıdan Hamidullah'ın bu çevirisi mukayeseli dinler tarihi açısından son derece önemli bilgiler içermektedir.

Bu ve benzeri birçok yönüyle farklı bir bakış açısı getiren Hamidullah'ın bu meâlinin, bir ilk olma özelliğinin yanında, her zaman önemini koruyacağı kanaatindeyiz.

## 5. Hukuk Kurallarına İşaret Etmesi

Hamidullah, yeri geldikçe fihhi hükümlere, hukuk kurallarına, Anayasa hukuku ve uluslararası hukuk için temel teşkil eden maddelere işaret etmektedir. Örneğin, Nisâ sûresinde yetimlerin hukukunu düzenleyen 6. âyetini açıklarken, “yetimin malına vâsilik eden kişi zengin ise yetimin malını kendisi için harcamaktan sakınsın. Eğer fakir ise bir miktarını vâsiliğin ücreti olarak alabilir” hükmüne işaret etmektedir.<sup>88</sup> Yine Mâide sûresinde Müslüman erkeklere, Kitap Ehli kadınlarla evlenme izni veren 5/5. âyetini açıklarken, “Müslüman erkekler, Kitap Ehli eşleri din farklılığı nedeniyle kendilerine mirasçı olamadıkları için, hukuken malından bir miktarını onlara vasiyet yoluyla ayırmalıdır” hükmüne işaret etmektedir.<sup>89</sup>

İyilerin cennetteki durumlarından söz eden Hac, 22/23. âyetinin “...Orada, giysileri de ipekten olacak” ifadelerini açıklarken, bu dünyada saf ipekten elbisenin, Müslüman erkeklere haram olduğunu, bu yasağın kadınları kapsamadığını özellikle belirtmektedir.<sup>90</sup>

Enfâl, 8/72. âyetini<sup>91</sup> tercüme ederken dipnotta, buradaki hükmün “Müslümanlarda çok önemli bir uluslararası hukuk kuralı” olduğuna işaret etmektedir, demektedir.<sup>92</sup> Yine İnsan, 76/9.

<sup>84</sup> Levililer, 20/10, Tesniye, 22/21, 24.

<sup>85</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/26, dipnot, 5.

<sup>86</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/92, Mâide, 5/89.

<sup>87</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Beled, 90/13, dipnot, 2.

<sup>88</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/6, dipnot, 12. Diğer ekonomik yasaların düzenlenmesi ile ilgili bkz. el-Haşr, 59/6-7, dipnot, 2 ve 4.

<sup>89</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Mâide, 5/5, dipnot, 10. Birbirini zina ile suçlayan eşler için bkz. en-Nûr, 24/7, dipnot, 5.

<sup>90</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Hac, 22/23, dipnot, 9.

<sup>91</sup> “Kuşkusuz inanan ve hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaşıyorlar ve barındırıp yardım edenler, evet işte bunlar birbirinin dostlarıdır. İnanan ve hicret etmeyenlerin dostluğuna gelince, hicret edene kadar, onlara

âyette “Müslümanların Uluslararası hukukuna göre, esirlerin yiyecek ve içeceğinin parasız olduğunu” belirtmektedir.<sup>93</sup>

Hamidullah, Bakara, 2/246-247. âyetlerinde, Yahudi tarihi ile ilgili hukuki önem taşıyan bir hükmün, İslâm Anayasası için de son derece önemli olduğunu söylemektedir. Söz konusu âyetlerde, İsrailoğulları Peygamberlerinden kendilerine bir kral tayin edilmesini istemişlerdir. Hamidullah, bu âyetlerde otoritenin taksim edilip bölünmesinin meşruluğuna işaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>94</sup>

## 6. Tarihi ve Kültürel Meselelere Değinişmesi

Muhammed Hamidullah, bütüncül ve evrensel bir tarih anlayışına sahip olduğu için tarihi

Hz. Âdem ile başlatmış ve geniş çerçeveli bir tarih anlayışı geliştirmiştir.<sup>95</sup> Bunun bir sonucu olarak da tarihi, dikey ekseninde vahye muhatap olmaları sebebiyle nebiler ile yatay ekseninde insanın yapıp ettiklerini merkeze alarak nebiler ve melikler üzerinden okumaya çalışmış ve eserlerini bu eksen üzerinde telif etmiştir.<sup>96</sup> O, sadece geçmişini aktarmakla yetinmemiş kelimenin tam anlamıyla sahip olduğu İslâm tasavvuruna göre bir gelecek inşasına da girişmiştir. Onun meâlinde pek çok tarihi bilgiyi bu şekilde ele alması ve aktarması, ele aldığı dönemin sosyal kültürel ve ticari yapısı ile ilgili belgiler aktarması, bu anlayışın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Onun, açıklamalarını tarihi bilgilere de dayandırmasına dair örnekler şöyle sıralanabilir: Hz. Lut'un Hz. İbrahim'in yeğeni olduğunu ve Filistin'de oturduğunu;<sup>97</sup> Semudlar'ın, harabelerinin önemli bir kısmının hâlâ Medain-i Salih'te bulunduğu Kuzey Arabistan'da oturduklarını ifade etmektedir.<sup>98</sup>

---

sizin korumanız yoktur. Ve din uğrunda yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir halk zararına olmaksızın, onlara yardım etmeniz gerekir. Ve Allah yaptıklarınızı çok iyi görür.” (el-Enfâl, 8/72).

<sup>92</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Enfâl, 8/72, dipnot, 4. Hamidullah *İslâm'da Devlet İdaresi* adlı eserinin “Meşru Harpler” başlığı altında gayr-ı müslimlerin yurdunda yaşayan Müslümanların yaşadıkları bu ülkeye karşı İslâm devletinden yardım talebinin karşılanmasını meşru savaş sebebi olarak değerlendirmektedir. (Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, trc. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1963), 267).

<sup>93</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-İnsan, 76/9, dipnot, 2. İlgili âyet şöyledir: “Biz sizi, ancak Allah'ın yüzü için doyuruyoruz ve sizden bir ödül ve teşekkür beklemiyoruz.”

<sup>94</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/246 ve 247, dipnot, 1. Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. a.y., *İslâm Peygamberi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 512.

<sup>95</sup> Abdulkadir Macit, “Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamidullah”, *Dünyada Tarihçilik: Dönemler/Okullar/Yaklaşımlar ve Tarihçiler*, ed. Ahmet Şimşek (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 326.

<sup>96</sup> Macit, *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Müslüman Âlimin İlmî Portresi*, 77-85.

<sup>97</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-A'râf, 7/80, dipnot, 5.

<sup>98</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-A'râf, 7/73, dipnot, 5.

Hız. Şuayb'ın, Hız. Musa'nın kayınpederi olduğunu, Eyle yakınlarında Medyen'de oturduğunu, Eyle'nin de Akabe Körfezi üzerinde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>99</sup>

Ashab-ı Kehf'ten söz eden Kehf, 18/9. âyetini açıklarken, "Rakîm adamları" ifadesindeki Rakîm kelimesinin bir yer ismi olabileceği ihtimalini de düşünmekte ve açıklamalarında Hıristiyanlık dönemi öncesine ait Essénien mezhebi ile ilgili ayrıntılı tarihi bilgilere yer vermektedir. O, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh ile ilgili soruların sorulmasının, Yahudi hahamları tarafından telkin edildiğini düşünerek, mağarada gizlenenlerin Hıristiyan değil Yahudiliğin Essénien mezhebine mensup kişiler olabileceğine daha çok ihtimal vermektedir.<sup>100</sup>

Hamidullah Siyer alanında da yetkin bir isim olduğu için Mekke'nin İslâm öncesi tarihi ile ilgili detaylı bilgilere de yer vermiştir. Örneğin Fil sûresini açıklarken Ebrehe'nin, Kâbe'yi yıkmak istemesine; Abdulmuttalip ile diyaloguna ve başına gelenlere ayrıntılı yer vermiştir.<sup>101</sup> Aynı şekilde Kureyş sûresini açıklarken, şehrin ileri gelenlerinin, İslâm'dan önce çevre imparatorluklarla yaptıkları ticari sözleşmelerden bahsetmektedir.<sup>102</sup>

Hamidullah, yeri geldikçe Peygamber Efendimiz'in hayatıyla ilgili ayrıntıları aktarmaktadır. Örneğin, daha önce de ifade ettiğimiz gibi o, sûre başlarında çok az teknik bilgi vermektedir. Ama Fetih sûresinin başında Hudeybiye antlaşmasından ve amacından söz etmektedir.<sup>103</sup> "Bağlılık yemininden" söz eden 48/18. âyetin dipnotunda, antlaşma öncesi ve sonrası gelişmelerle ilgili ayrıntılı tarihi bilgiler sunmaktadır.<sup>104</sup>

Muhammed Hamidullah, bazı âyetlerden yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'in yazıya geçiriliş ve ezberlenme tarihi ile ilgili bilgiler aktarmaktadır. Ona göre, Abese, 80/13-16. âyetlerde geçen "Saygıdeğer sayfalarladır, yüceltilmiş, arınmış, yazıcıların ellerindedir, soylu ve iyiliksever" ifadelerindeki kişiler, Hız. Peygamber'in sahabeleridir. O, bu âyetleri, Kur'an'ın Mekke döneminin başlangıcından itibaren yazılı olarak kaydedilme tarihi açısından ilginç veriler olarak

<sup>99</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-A'râf, 7/85, dipnot, 2. Aynı sûrenin 163. âyetinde geçen "deniz kıyısındaki kentin" Eyle olduğu ile ilgili olarak bkz dipnot, 1.

<sup>100</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Kehf, 18/9, dipnot, 3.

<sup>101</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Fil, 105/1, dipnot, 6.

<sup>102</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Kureyş, 106/2, dipnot, 3. (Hamidullah, bu sözleşmelerle ilgili ayrı bir makale de kaleme almıştır. Bunun için bkz. Muhammed Hamidullah, "el-İlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. İsmail Cerrahoğlu 9 (1961): 213-222).

<sup>103</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Fetih, dipnot, 1.

<sup>104</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Fetih, 48/18, dipnot, 3. Ayrıca bkz. el-Fetih, 48/21, dipnot, 6; el-Fetih, 48/25, dipnot, 3.

değerlendirmektedir.<sup>105</sup> Ankebût, 29/49. âyetini de Kur'an'ın ezberlenme tarihi açısından önemli görmektedir.<sup>106</sup>

Hamidullah, deniz ulaşımı veya ticareti ile ilgili âyetlerin geçtiği yerlerde, Arapların deniz ticaretine yabancı olmadıklarını sık sık belirtmektedir.<sup>107</sup> Nahl, 16/67. âyetten, o günkü Arapların, bağcılık ve evcilleştirilmiş arıcılığa yabancı olmadıkları sonucunu çıkarmaktadır.<sup>108</sup> Yine Kamer, 54/13. âyetin meâlinde geçen “*Ve onu, tahtalar ve çivilerden bir nesne üzerinde taşıdık*” ifadelerinden insanların, daha o zaman metalürjiden haberdar oldukları;<sup>109</sup> Ra'd, 13/17. âyetin meâlinde geçen “*... Süslenmek veya yararlanmak için ateşte erittiklerinin üzerinde...*” ifadesinden de Arabistan'da metalürjinin oldukça gelişmiş olduğu sonucunu elde etmektedir.<sup>110</sup>

Hamidullah, bazı âyetleri açıklarken, âyetlerden yola çıkarak cahiliye Araplarının bazı örf ve adetlerine de göndermelerde bulunmaktadır. Örneğin, En'âm, 6/70. âyetin meâlinde geçen “*...inkar etmelerinden dolayı, kızgın içecek ve can yakıcı bir ceza onlarındır*” ifadelerini açıklarken çok tanrıcı Arapların işkenceleri arasında, tutukluyu kaynar suda yakmak veya üzerine kaynar su dökmek adeti olduğunu ifade etmektedir.<sup>111</sup> Yine Enfâl, 8/35. âyetin meâlinde geçen “*Ve Kâbe'nin yanındaki namazları, ıslık çalmak ve el çırpaktan başka bir şey değildir...*” ifadelerini açıklarken “*ıslık çalmak ve el çırpamak*” hareketiyle çok tanrıcı Araplarının kötü ruhları savdıklarına inandıklarını söylemektedir.<sup>112</sup> Meryem, 19/62. âyetin cennetten söz eden “*...ve orada sabah akşam besinleri de vardır*” ifadelerini açıklarken Hamidullah, o günkü Arapların günde yalnızca iki öğün yemek yediklerini aktarmaktadır.<sup>113</sup>

## 7. Bilimsel Açıklamalara Yer Vermesi

Hamidullah, Kur'an'daki bazı âyetlere çeşitli ilimler açısından yaklaşmaktadır. Örneğin, Saff, 61/4. âyetin meâlinde geçen “*Evet, Allah, kendi yolunda, kurşunla kaplanmış bir yapı gibi,*

<sup>105</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Abese, 80/13-16, dipnot,7. Diğer bir örnek için bkz. el-Beyyine, 98/2.

<sup>106</sup> “Aksine bu, kendilerine ilim verilenlerin göğüslerinde apaçık âyetlerdir. Ve delillerimizi, hainlerden başkası reddetmez.” (el-Ankebut, 29/49).

<sup>107</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, er-Rum, 30/65, dipnot, 1; Lokman, 31/31, dipnot, 2; Ğafir, 40/80, dipnot, 3; el-Câsiye, 45/12, dipnot, 7.

<sup>108</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nahl, 16/67, dipnot, 2.

<sup>109</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Kamer, 54/13, dipnot, 5.

<sup>110</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, er-Ra'd, 13/17, dipnot, 5.

<sup>111</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-En'âm, 6/70, dipnot, 3.

<sup>112</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Enfâl, 8/35, dipnot, 3.

<sup>113</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Meryem, 19/62, dipnot, 10. Başka örnekler için bkz. el-Mâide, 5/103, dipnot, 5; Tâhâ, 20/6, dipnot, 6; Tâhâ, 20/132, dipnot, 7; el-Hac, 22/19, dipnot, 6.

*saf bağlayarak savaşırları sever*” ifadeleri, mimarlık tarihi açısından ilginç bulmaktadır.<sup>114</sup> Yine o, modern ilimlerden istifade ederek bazı yorumlar yapmakta, Nisâ, 4/1. âyetin meâlinde geçen, “... *Eşini de ondan var eden ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar çoğaltan Rabb’inizden sakının ...*” ifadelerini, Mendel tarafından bulunan soya çekim yasasıyla açıklamaktadır. “Polip ve tatlı su yılanı gibi en ilkel canlılar dışındaki hayvanlar, üreme için bir anne ve babaya muhtaçtırlar. Hurma gibi, ayrı erkeği ve dişisi bulunan, gelişmiş olanlar dışında, bitkiler, tek başlarına üreyebilirler. Bitkilerin kendini üretme yasası, Hz. Âdem (Havva için) ve daha sonra Hz. Meryem’de (Hz. İsa için) yeniden görülmüştür.”<sup>115</sup> Yine Fussilet, 41/16. âyetin meâlinde geçen “...*Günler boyunca süren şiddetli bir kasırga gönderdik...*” ifadelerini açıklarken, tropikal fırtınalar ile ilgili bilgi verir ve bu kasırgayı Hiroşima’ya atılan bomba ile karşılaştırır.<sup>116</sup> Yerin ve göğün yaratılışını anlatan âyetleri İslâmi kozmoloji açısından ilginç bulan Hamidullah;<sup>117</sup> Fussilet, 41/11. âyetin meâlinde bulunan “*duman halinde*” ifadesinin de modern kozmolojininkini andırıldığını belirtmektedir.<sup>118</sup> Zâriyât, 51/47. âyetin meâlinde geçen “*Ve göğü, sağlam bir şekilde kurduk. Ve genişleten de biziz*” ifadelerinin sanki izafiyet teorisinden söz ettiğini dile getirmektedir.<sup>119</sup> Güneş ve Ay’ın hareketlerinden söz eden âyetleri, modern gök biliminden hareketle yorumlamakta, yapay uyduların gök cisimleri ile ilgili olarak bize verdikleri bilgiler ile Kur’an’ın verdiği bilgiler arasındaki uyumu açıklamaktadır.<sup>120</sup> Ayrıca Yâsin, 36/38. âyetin meâlinde geçen “*Güneş de yuvasına doğru akıp gitmektedir...*” ifadelerinin, Yunan kuramlarından hissedilir derecede farklı ifadeler olduğunun altını çizmektedir.<sup>121</sup> Hamidullah, Yâsin, 36/36. âyetin meâlinde geçen “*Münezzehdir O ki, yerin yetiştirdiklerinden, kendilerinden ve daha bilmedikleri nice şeyden bütün çiftleri yarattı*” ifadelerini açıklarken, yine modern bilimden yararlanmaktadır. Atoma varıncaya kadar her şeyin çift yaratıldığını, tek olanın yalnızca Allah olduğunu belirtmekte ve atoma varıncaya kadar her şeydeki bu çift düzenlemenin keşfinin de daha yeni olduğunu vurgulamaktadır.<sup>122</sup>

<sup>114</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, es-Saff, 61/4, dipnot, 5. İrem şehrinin sütunları için bkz. el-Fecr, 89/7, dipnot, 6.

<sup>115</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, en-Nisâ, 4/1, dipnot, 3.

<sup>116</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Fussilet, 41/16, dipnot, 5.

<sup>117</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Fussilet, 41/9, dipnot, 9, el-Enbiyâ, 21/30, dipnot, 2.

<sup>118</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Fussilet, 41/11, dipnot, 11, ed-Duhân, 44/10, dipnot, 7.

<sup>119</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, ez-Zâriyât, 51/47, dipnot, 9.

<sup>120</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Fâtır, 35/13, dipnot, 5 (Âyette “... belirlenmiş bir süreye doğru akıp gider” ifadesi vardır. Yapay uyduların belirli bir sürenin bitmesiyle bazı gök cisimlerinin düştüğünü bize gösterdiğini söylemektedir). Ayrıca bkz. er-Ra’d, 13/2, dipnot, 4.

<sup>121</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Yâsin, 36/38, dipnot, 5.

<sup>122</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Yâsin, 36/36, dipnot, 3 ve 4, ayrıca bkz. Lokmân, 31/10, ez-Zâriyât, 51/49.

Hamidullah, Enbiyâ, 21/69. âyetin meâlinde geçen “Biz dedik: ‘Ey ateş! İbrahim’e soğuk ve güvenli ol” ifadelerini açıklarken, insanoğlunun şimdi, hiç yakmayan soğuk alevler üretebildiğine dikkat çekmekte, dolayısıyla bunda bir çelişkiden söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>123</sup>

Kur'an'da adı geçen bitkiler üzerinde de duran ve onlarla ilgili bilgiler veren Hamidullah Necm, 53/14. âyetin meâlinde geçen “Sidretü'l-Müntehâ” ifadesini “Sınır Çiğdesi” diye tercüme etmektedir. O, çiğde ağacının bazen bütün bir çölde tek canlı varlık olduğunu belirttikten sonra “Bilinmeyen Varlık”ın çölünde değil miyiz? diye sormaktadır.<sup>124</sup> Karşılaştırma yaptığımız diğer meallerde bu ifadenin “uzak ağaç”;<sup>125</sup> “son ağaç”;<sup>126</sup> “son sınır ağacı”<sup>127</sup> şeklinde tercüme edildiğini tespit ettik.

Esasında Hamidullah Hoca, geleneğe yaslanan modern bir âlim olarak nitelenebilir. Ancak o, gelenek ile moderniteyi kendinde mezcetmiş ve kendine has bir metodoloji geliştirmiş bir âlimdir. Onun geliştirdiği metodolojinin ana sac ayaklarından bir tanesi de bilimsellikten ödün vermeyişidir.<sup>128</sup>

## 8. Hamidullah'a Has Bazı Tercüme Örnekleri

Daha önce de ifade edildiği gibi, Hamidullah âyetleri tercüme ederken harfî tercümeyle çokça yer vermekte ve çeviri esnasında son derece titiz davranmaktadır. Bu amaçla da onun zaman zaman âyetten neyin kastedildiği ile ilgili yorum yapmaktan kaçındığı gözlenebilmektedir. Örneğin, Bakara, 2/65. âyetin meâlinde geçen “Aşağılık maymunlar olun” ifadesi için “bu ifade, tarafımızdan bilinmeyen bir olaya işarettir” demektedir.<sup>129</sup> Bu ve benzeri örneklerin yanı sıra ilginç açıklamalara yer verdiği de olmuştur. Örneğin, Yunus, 10/87. âyette, “وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً” âyetini Yahudilerin geçmişte, bazı yasaklarla karşılaşmalarını dikkate alarak “evlerinizi merkez edin” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>130</sup> Diğer bazı meâllerde “Evler hazırlayın (Evlerinizi karşı karşıya kurun);”<sup>131</sup> “Evlerinizi kible yapın”<sup>132</sup> veya “Evlerinizi kible tarafına yapın”<sup>133</sup> şeklinde tercüme

<sup>123</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Enbiyâ, 21/69, dipnot, 9.

<sup>124</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Necm, 53/14, dipnot 11.

<sup>125</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş, en-Necm, 53/14.

<sup>126</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Baskı, 2008), en-Necm, 53/14.

<sup>127</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, en-Necm, 53/14.

<sup>128</sup> Macit, *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Müslüman Âlimin İlmî Portresi*, 53-54, 61-62.

<sup>129</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/65, dipnot, 6; başka örnekler için ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/44, dipnot, 6; İbrâhim, 14/9, dipnot, 4.

<sup>130</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Yunus, 10/87, dipnot, 6.

<sup>131</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş, Yunus, 10/87.

<sup>132</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, Yunus, 10/87.

<sup>133</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Şerifi*, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Yunus, 10/87.



edilmiştir. Kelimelere verdiği orijinal anlamlar da çoktur. Örneğin, “Ümmi” kelimesine “Bilgisizler”,<sup>134</sup> “Kitaba yabancılar”,<sup>135</sup> “Yabancılar”<sup>136</sup> veya “nebi” kelimesiyle birlikte geçiyorsa, “Yabancı Peygamber”<sup>137</sup> şeklinde anlam vermektedir. O, bazı kelimelere verdiği anlamlara Kitab-ı Mukaddes’teki benzer kullanımları da örnek göstermektedir. Mesela “ümme” kelimesi bunlardan biridir.<sup>138</sup> A’râf, 7/40. âyette geçen “cemel” ifadesinin<sup>139</sup> “halat” anlamına da geldiğini belirttikten sonra,<sup>140</sup> “*devenin iğne deliğinden geçmesi*” ifadesinin Matta İncili’nde<sup>141</sup> de kullanıldığına işaret etmektedir. Hz. Musa ve Hz. Yusuf kıssalarındaki “أَوْ تَتَّخِذَهُ وِلْدَانًا” ifadesini de “*veya uşak ediniz*” şeklinde tercüme edip, dipnotta, “muhtemelen ‘hadım edilmiş harem ağası ediniz’ anlamındadır” demektedir.<sup>142</sup>

Birçok meâlin “*Kalplerimiz perdelidir*” veya “*Kalplerimiz örtülüdür*” şeklinde çevirdiği, Bakara, 2/88. âyetindeki “قُلُوبُنَا غُلْفٌ” ifadesini, Hamidullah Kitab-ı Mukaddes’in<sup>143</sup> ilgili bölümlerine gönderme yaparak, “*Kalplerimiz sünnetsizdir*” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>144</sup> Hamidullah’ın Nisâ, 4/155. âyetin dipnotunda referans gösterdiği, Ahd-i Atik’in Levililer, 26/41 ve Tesniye, 30/6’da aynı ifade “Sünnetsiz yürekler” ve “Yüreklerin sünnet edilmesi” şeklinde geçmektedir. Muhammed Hamidullah, bu tezini Dârimî’de (ö. 255/869) geçen bir hadisle güçlendirmektedir. Hadiste “ğulf” kelimesinden sonra “hitan” veya “sünnet olma” kelimesinin geçtiğini söylemektedir.<sup>145</sup> Ahd-i Atik’in ilgili yerlerinde “sünnetsiz kalpler”, “Allah ile ahdini bozmuş, inkârcı kalpler” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hamidullah “ğulf”ün “bir zarf içine kapatılmış” anlamında değil, bu anlamda olduğunu ifade etmektedir.<sup>146</sup>

<sup>134</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Bakara, 2/78.

<sup>135</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Âl-i İmrân, 3/20; el-Cuma, 62/2.

<sup>136</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, Âl-i İmrân, 3/75.

<sup>137</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-A’râf, 7/157-158. (Bu âyetin dipnotunda Yabancı Peygamber’in Hz. Muhammed (a.s) olduğunu söylüyor ve okuma yazması olmayan anlamına da gelebileceğinin altını çiziyor. Bkz. Dipnot, 3).

<sup>138</sup> Saint Paul’un kendisine “yabancıların havarisi” adını vermeyi sevdiğini aktarıyor.

<sup>139</sup> “Cemel” ifadesinin farklı okunuşlarına göre tefsirlerde ve meallerde nasıl ele alındığına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Kara, “Kur’an’da ‘Cemel’ Kelimesinin Okunuş ve Anlamı Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011): 85-103.

<sup>140</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-A’râf, 7/40, dipnot, 3

<sup>141</sup> Matta, 19/24

<sup>142</sup> Hz. Musa (a.s) için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Kasas, 28/9, dipnot, 1; Hz. Yusuf (a.s) için bkz. Yusuf, 12/21, dipnot, 6.

<sup>143</sup> Yarattılış, 17/10, Levililer, 12/3.

<sup>144</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Bakara, 2/88, dipnot, 5; en-Nisâ, 4/155, dipnot, 1.

<sup>145</sup> Dârimî’de geçen hadisin metni şöyledir: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ إِلَيْكُمْ، لَيْسَ بَوَهْنٍ وَلَا كِبَالٍ؛ لِيَخْتِنَ قُلُوبًا غُلْفًا، وَيَفْتَحَ أَعْيُنًا عَمِيًّا، وَيُسْمِعَ آذَانًا. (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Fevz Ahmed Zemerli ve Hâlid es-Sebi’ Alemi (Karaçi, 1407), 1/18.)

<sup>146</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’an*, el-Bakara, 2/88, dipnot, 5; ayrıca bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Yeremya, 9/26.

Hamidullah bazı kelimelere kendine has anlamlar vermiştir. Bu da belki de onun kelimeleri harfi harfine tercüme etmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin “Hanif” kelimesini, “doğruya yönelmiş”,<sup>147</sup> “içtenlikle”,<sup>148</sup> “doğruluk” şeklinde çevirmiştir. Süleyman Ateş ise bu kelimeyi bazen “dosdoğru” bazen de “Allah’ı birlemek” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>149</sup>

Hamidullah, Bakara, 2/106. âyetinde geçen “مَا نَنْسَخْ” ifadesindeki “نَنْسَخْ” kelimesinin, birbirinden farklı iki anlama gelebilen bir kelime olması bakımından, âyetin öncelikli olarak “Eğer herhangi bir âyeti (buyruğu) yazdırır veya unutturursak...” şeklinde de çevrilebileceğini söylemektedir.<sup>150</sup>

Hamidullah, Tevbe, 9/29. âyette geçen “عَنْ يَدٍ” kelimesine “ellerinin kazancından” diye tercüme etmiş ve dipnotta da kastedilenin, “bir el sanatının sağladığı gelir” demek olduğunu belirtmiştir.<sup>151</sup> Oysaki karşılaştırma yaptığımız mealler, “elleriyle, elden veya tam bir itaatle cizye vermek” şeklinde çeviri yapmışlardır.

Hamidullah, bazı ifadelerle yaygın terimsel anlamlarının haricinde özgün anlamlar vermiştir. Örneğin teyemmüm için “toz abdesti”,<sup>152</sup> hemen hemen tüm çevirilerde “Kıyamet saati veya vakti” olarak tercüme edilen “es-Saat” kelimesini özel isim olarak “Belirlenmiş Vakit” olarak çevirmiştir.<sup>153</sup> “Hayatü’l-dünya” deyimini, “bu hayat, şimdiki hayat veya bu dünya”; “Hayatü’l-Ahire” ise “diğer hayat, öteki hayat veya ahiret” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>154</sup>

## Sonuç

Hiç kuşkusuz Hamidullah’ın bu meâlini benzerlerinden farklı kılan pek çok yönü bulunmaktadır. Başta Müslüman bir âlim tarafından yapılmış olması ona farklı bir hususiyet kazandırmıştır. Bu meâli hazırlayan Hamidullah’ın, aynı zamanda Doğu’yu ve Batı’yı her düzeyde çok iyi tanıyor olması ve bu yönde bazı yorumları meâlin açıklamalar kısmına yansıtması, bu meâlin hem doğuda hem de batıda dikkate alınmaya değer kılmıştır. Onun birçok dile ilmi bakımdan hâkimiyeti istifade edilen kaynakların yelpazesini de olabildiğince genişletmiştir. İlmî çalışmalarda ilk elden kaynakların önemi bu meâlin incelenmesi ile bir kez daha iyi anlaşılmaktadır.

<sup>147</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Âl-i İmrân, 3/67.

<sup>148</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Âl-i İmrân, 3/95; en-Nisâ, 4/125; el-En‘âm, 6/79; Yunus, 10/105; en-Nahl, 16/120, 123; er-Rûm, 30/30.

<sup>149</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, Âl-i İmrân, 3/95; Yunus, 10/105; Nahl, 16/120.

<sup>150</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/106, dipnot, 1.

<sup>151</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, et-Tevbe, 9/29, dipnot, 4.

<sup>152</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/6.

<sup>153</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-En‘âm, 6/31, 40; el-A‘râf, 7/34, 187; Yusuf, 12/107; el-Hicr, 15/85. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

<sup>154</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, el-Bakara, 2/85, dipnot, 1.

Son kutsal kitabın tercümesi esnasında önceki kutsal kitaplara müracaat edilmiş olması vahiydeki sürekliliği ve kaynağın birliği hakikatini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Meâl incelendiğinde Hamidullah'ın bunun anlaşılmasına özel bir önem atfettiği hemen anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında onun çeşitli açılardan dini, sosyal, kültürel, siyasi vb. karşılaştırmalar yapması daha anlaşılır olmaktadır.

Bu meâl müsteşriklerin bilerek veya bilmeyerek içine düştükleri hatalara işaret etmesi bakımından da önemini hiçbir zaman yitirmeyecektir. Onun tercümesinde harfi çeviriyi tercih etmesi bazen anlamayı zorlaştırmaktadır. Ancak dipnotlarda açıklayıcı notlara yer vermesi ve Kitab-ı Mukaddesle bazı karşılaştırmalar yapması bu zorluğu az da olsa gidermektedir. Hamidullah Fransa'da ikamet ettiği yıllarda bu tercümeyi yaptığı için hedef kitlesi olarak da daha çok batılıları düşünmüştür. Bu düşüncesi onun, Müslümanlar tarafından çok rahat anlaşılabilir kavramları sözlük anlamları ile tercüme etmesine sevk etmiştir. Bu durum haliyle Müslüman okuyucu tarafından yadırganmıştır.

Bu meâlin sanat, tarih, mimari, psikoloji, sosyoloji vb. alanlar ile ilgili değerlendirmeler içermesi, mütercimi Hamidullah'ın ilgi alanlarının çokluğu ve çeşitli ilimlere vukûfiyeti ile açıklanabilir. Çok çeşitli ilimlere vukûfiyetle hazırlanan bu tercümeyi diğerlerinden ayıran önemli özelliklerinden bir tanesi de budur. Özellikle tercümenin başında yer alan giriş mahiyetindeki bilgiler onun ömrünün hasılası olarak değerlendirilebilir.

Bu değerlendirmelerimiz *Le Saint Coran* adlı Fransızca tercümenin *Aziz Kur'an* adıyla yapılmış Türkçe tercümesi ile ilgilidir. Fransızca aslı üzerinde yapılacak başka değerlendirmelerle farklı sonuçlara ulaşmak mümkündür.

### Kaynakça

- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli - ve Hâlid es-Sebi' Alemi. 2 Cilt. Karaçi, 1407.
- Durmuş, Zülfikar. "Muhammed Hamîdullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*. 2: 69-86. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Görmez, Mehmet. "Hamidullah Hocamız Üzerine Mehmet Sait Hatipoğlu ile Söyleşi". *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülteni*, (Ekim, Aralık), 2002.
- Hamidullah, Muhammed. "Arap Müelliflerinde Farsça Eski Metinler". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*. çev. İhsan Süreyya Sırma. 2 (1977): 59-71.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân : Çeviri ve Açıklama*. ed. Ahmet Baydar. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. "Der Koran, Rudi Paret (bir tercüme)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971): 110-113.

- Hamidullah, Muhammed. “el-Îlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. çev. İsmail Cerrahoğlu 9 (1961): 213-222.
- Hamidullah, Muhammed. “Fehmü'l-Kur'an limen la yentiku bi lugati'd-dâd”. 49-70. İstanbul: IRCICA, t.y.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Hamidullah, Muhammed. “Ivan Hrbek Kur'an-ı Kerim'in Çekoslovak Dilindeki Yeni Tercümesi”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. trc. M. Bilge 6/3-4 (1976): 229-234.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. “Kur'an-ı Kerim'in Afrika Dillerindeki Tercümeleleri”. *İslam Düşüncesi*. çev. H. R 2/8 (1969): 487-493.
- Hamidullah, Muhammed, trc. *Le Coran*. Paris: Le Club Français du Livre, 1959.
- Hamidullah, Muhammed, trc. *Le Saint Coran*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. “R. BELL Introduction to the Qur'an”. *Islamic Culture*. 1954. 239-243.
- Hamidullah, Muhammed. “Toshihiko Izutsu, God and Man in the Kuran, semantict of the Kuranic Weltanschauung”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971): 109-110.
- Harman, Ömer Faruk. “Lokman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2020.  
<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/lokman#1>
- Kara, Osman. “Kur'an'da ‘Cemel’ Kelimesinin Okunuş ve Anlamı Üzerine”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011): 85-103.
- Kitâb-ı Mukaddes* İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Baskı, 2008.
- Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Şerifi*. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, haz. Düccane Cündioğlu. İstanbul: Gerçek Hayat, 2002.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 96. Baskı, 1999.
- Macit, Abdulkadir. “Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamidullah”. *Dünyada Tarihçilik: Dönemler/Okullar/Yaklaşımlar ve Tarihçiler*. ed. Ahmet Şimşek. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Macit, Abdulkadir. *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Müslüman Âlimin İlmî Portresi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Ma'luf, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui. *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1973.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Muhammed Hamidullah Hocam'dan Mektuplar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.



**Siyasî Despotizmden Uzak Müsamahakâr Bir Emevî İdarecisi Profili: Ömer b. Abdülazîz**

*Profile of a Permissive Umayyad Administrator Without Political Despotism: Omer b. Abdulaziz*

**Mücahit YÜKSEL**

Öğrt. Grv. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı,

*Instructor, Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence*

*Konya / Turkey*

[myksl\\_42@hotmail.com](mailto:myksl_42@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0003-2958-7813

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Mart / March 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894261**

**Atıf / Citation:** Yüksel, Mücahit. "Siyasî Despotizmden Uzak Müsamahakâr Bir Emevî İdarecisi Profili: Ömer b. Abdülazîz". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 27-48. doi: 10.5281/zenodo.3894261

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Özet

*Muâviye b. Ebû Süfyan'ın (öl. 60/680) yönetimi ele geçirmesiyle başlayan Emevîler dönemi, hilâfetin saltanata dönüştüğü bir dönem olmuştur. Bu dönemde idarecilik yapan kişiler her ne kadar halife ünvanıyla anılsalar da yaptıkları icraatlar göz önüne alındığı zaman saltanat özelliği kendini bâriz şekilde hissettirmiştir. Bununla birlikte sekizinci Emevî Halifesi Ömer b. Abdülâzîz (öl. 101/720), yaklaşık iki yıl süren idareciliğiyle, Râşit halifelerin beşincisi ünvanını alacak şekilde diğer Emevî idarecilerinden ayrılmıştır. Ömer b. Abdulazîz'i diğer Emevî idarecilerinden ayıran en karakteristik özelliği ise, olaylara yeniden vahiy eksenli bir bakışla Râşit halifeler dönemini andıran siyaset tarzını geri getirmesi ve sorunları, Hz. Peygamber'in öğrettiği ilkeler doğrultusunda çözmeye çalışmasıdır. Bu çerçevede Ömer b. Abdülâzîz, şiddet ve baskı yolunu benimseyen kendisinden önceki ve sonraki Emevî idarecilerinin aksine, ırk bağlamında Arap olmayan unsurları, fikir bağlamında da Emevî perspektifinden farklı düşünceleri benimseyen muhâlif unsurları sindirme yerine, onları dinleme, onlarla diyalog kurma ve barışçıl çözümler bulma gayretine girmiştir. Bunda da gayet başarılı olmuş ve Emevî tarihinde bütün tebeânın bey'atını almayı başaran tek idareci olarak gerçek anlamda halife olmuştur. Bu çalışmada, istibdat yöntemini seçen idareci profiliyle; müsamaha, ilim ve diyalog yolunu seçen idareci profilini bünyesinde barındıran Emevîler özelinde Ömer b. Abdülâzîz'in yaklaşımı ve bu yaklaşımın olumlu sonuçları ele alınmaktadır. Zira bu, toplum içi barışın ve kaosu sebeplerini ortaya koyması bakımından idareci sınıf için iyi bir ibret tablosu olacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Emevîler, Ömer b. Abdulazîz, Müsamaha, İstibdat.

## Abstract

*The Umayyad period, which began with Muâviye's takeover of the administration, was a period in which the caliphate became a reign. Although the executives of this period were called as caliphs, the reign feature was clearly felt when their actions were taken into consideration. However, the eighth Umayyad Caliph Omar b. Abdulaâziz was separated from the other Umayyad administrators by taking the title of fifth of the caliphs with his administration lasting about two years. The most characteristic feature that distinguishes Omar b. Abdulaziz from the other Umayyad rulers is that it brings back the political style reminiscent of the period of Râşit caliphs with a revelation-oriented view to the events and tries to solve the problems in accordance with the principles taught by the Prophet. In this context, unlike the Umayyad administrators before and after him who adopted the path of violence and oppression, Omar b. Abdulaziz endeavored to listen to them, to engage in dialogue with them and to find peaceful solutions instead of intimidating non-Arab elements in the racial context and those who adopted different ideas from the Umayyad perspective. He was very successful in this regard and became the real caliph as the only ruler who managed to take the allegiance of all the subjects in Umayyad history. In this study, with the profile of the administrator who selected the method of intelligence; in the case of the Umayyads, which have the administrative profile of choosing tolerance, science and dialogue, Omar's approach and the positive results of this approach will be discussed. This would be a good example for the ruling class in terms of revealing the causes of domestic peace and chaos.*

**Key Words:** History of Islam, Umayyad, Omar b. Abdulaziz, Tolerance, Despotism.

## Giriş

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de: “Hiç şüphesiz ki Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”<sup>1</sup> buyurmaktadır. Hz. Peygamber de bir hadisinde: “Her biriniz birer çobansınız ve yönetiminizde bulunanlardan sorumlusunuz. İmam (devlet reisi) çobandır ve yönettiği kimselerden sorumludur. Erkek, evinin

<sup>1</sup> Nisa 4: 58.

*çobanıdır ve eli altındakilerden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve ondan sorumludur. Hizmetçi, efendisine ait malın çobanıdır ve ondan sorumludur.*"<sup>2</sup> buyurmaktadır. Bu ve benzeri âyet ve hadisler, toplumların yönetimi gibi bir görevi üstlenmenin mesuliyetini anlatmaktadır.

Hz. Peygamber, yaşamı boyunca bu ilkelerin en ideal örneğini sunmuş ve ondan sonra gelen Râşit halifeler de zaman zaman yaşanan sorunlara rağmen âdil ve anlayışlı yönetici profilinin güzel örneklerini sergilemişlerdir.

Ancak Emevîler'in iktidara gelişiyle birlikte yönetici profilinde nebevî ilkelerden sapmalar görünmeye başlamış ve saltanata dönüşen idarî anlayışın olumsuz yansımaları İslâm toplumunda kendisini bariz şekilde hissettirmiştir.

Tabi ki bu dönemin tüm yöneticilerini aynı şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Emevî halifelerinin çoğunluğu genel anlamda olumsuz bir yönetici profili sergilese de aralarında kısmen ya da büyük oranda iyi yönetim sergileyen halifeler de bulunmaktadır. Bu anlamda göze çarpan en bariz örnek, Ömer b. Abdülazîz'dir. Onun halifelik dönemi, nebevî yönetim anlayışının mümkün merteye yeniden örnek alındığı ve uygulanmaya çalışıldığı bir dönem olmuş ve bunun toplumsal barışa yansımaları da kendisini göstermiştir.

Bu konuda, daha öncesinde Murtaza Köse'nin<sup>3</sup> ve Yasin Ulutaş'ın<sup>4</sup> çalışmaları olmuştur. Ancak Köse'nin çalışması konuyu daha çok sosyal hizmetler bağlamında ele alırken Ulutaş'ın çalışması ise Ömer b. Abdülazîz'in kelâmî konulardaki tavrına ağırlık vermiştir. Biz ise konuyu, siyasette yönetici-halk ilişkisinde adalet ve müsamahanın önemi noktasında ele aldık.

Bu çalışmada, çoğu Emevî halifesinin aksine âdil ve müsamahakâr bir yönetim sergileyen Ömer b. Abdülazîz'in despotizmden uzak yönetim anlayışının, genel olarak hastalıklı bir devlet bünyesini, kısa bir sürede nasıl sağlıklı hâle getirdiği konusu ele alınmaktadır. Böylece aynı devletin, olumlu ve olumsuz yöneticilerin elinde göstermiş olduğu farklılıkları kıyaslama imkânı ortaya çıkacaktır. Zira bu, sosyal hayatın düzeni ve yönetici-halk uyumu noktasında önemli bir örnek tablosu olacaktır.

<sup>2</sup> *Buhârî*. "Cuma". 44; *Müslim*. "İmâret". 20.

<sup>3</sup> Murtaza Köse. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2010): 75-97.

<sup>4</sup> Yasin Ulutaş. "Ömer Bin Abdülazîz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 16/31, (2017): 327-362.



Çalışmada ilk olarak, Ömer b. Abdülazîz'in halifelik görevini üstlenmeden önceki hayatı, ardından da -konunun aslını teşkil eden- halifelik görevini üstlenmesi ve bu süreçteki uygulamaları ele alınmaktadır.

### 1. Ömer b. Abdülazîz'in Halifelikten Önceki Hayatına Genel Bakış

Beşinci halife olarak da nitelenen Ömer b. Abdülazîz b. Mervân İbnü'l-Hakem b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems, Mısır'ın bir köyü olan Hulvân'da doğdu. Zira babası, 61-63/680-682 senesinde orada emir idi.<sup>5</sup>

Medine'de yaşayan tâbiinden 3. tabakada yer alan ve ilim, fıkıh ve vera konusunda ileri bir konumda olan Ömer b. Abdülazîz'in; Muâviye'nin vefat ettiği 60/680<sup>6</sup>, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği 61/681 ve Hz. Peygamber'in eşi Meymûne'nin vefat ettiği 63/683 senesinde doğduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Künyesi "Ebû Hafs" olan<sup>8</sup> halifenin annesi, Âsım b. Ömer İbnü'l-Hattâb'ın kızı Ümmü Âsım'dır.<sup>9</sup> Ömer b. Abdülazîz; beyaz tenli, ince güzel yüzlü, zayıf, güzel sakallı ve gözleri içeri doğru

<sup>5</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 5/253; Muhammed b. İsmail b. İbrahim İbnü'l-Muğîre el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr* (Haydarabad: Dâiratu'l-Ma'arif el-Usmâniyye, t.y.), 6/174; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarabad – Beyrut:: Meclisu Dâiratu'l-Ma'arif el-Usmâniyye - Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 6/122; Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Huseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.), 276; Muhammed İbn Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiratu'l-Me'arif el-Usmâniyye, 1973), 5/151; Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Kurtubî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Hüseyin (Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1986), 3/941; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 7/31; Ebu'l-Fidâ İmaduddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed b. Ömer b. Şahinşah, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, t.y.), 1/200; Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehbî, *el-Iber fi Haberi men Gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/91; Celaleddin es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 171.

<sup>6</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/151; Kurtubî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 3/941; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 22/312; Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir b. Harun b. Şakir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1974), 3/133.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/254; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb Arnaût vdgr., 3. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/115.

<sup>8</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/125; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 276; İbn Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *es-Sikât*, 5/151; Kurtubî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 3/941; Muhammed b. Ali b. Muhammed (İbnu'l-Umrânî), *el-İnbâ fi Tarihi'l-Hulefâ*, thk. Kasım es-Sâmarrâî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001), 50; Cevzî, *el-Muntazam*, 7/31; Zehebî, *el-Iber*, 1/91; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 171.

<sup>9</sup> Bu hanımefendi, Halife Ömer İbnü'l-Hattâb'ın, halkın sorunlarını tespit etmek amacıyla yaptığı teftiş amaçlı gezisi esnasında dürüstlüğüne tanık olduğu ve annesinin süte su karıştırması talebine karşı takvalı bir tavır sergileyerek bunu

çekik bir yapıya sahipti. Alnında bir hayvan toynağı darbesi vardı. Babası onu “eşecc” (alın yarık) diye anardı. Rivayet edildiğine göre Ömer b. Abdülazîz çocuk iken binek hayvanlarından biri, attığı çiftle onu yaralamıştır.<sup>10</sup>

Ömer b. Abdülazîz delikanlılık çağına geldiği zaman; ilimle iştiğal etmek, Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret etmek ve hacca yakın olmak düşüncesiyle babasından izin istedi ve Medine’ye geldi. Bu sırada babası, Salih b. Keysân’a mektup yazarak onun eğitimiyle ilgilenmesini istedi.<sup>11</sup>

Babasının vefatının ardından, halife olan amcası Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) onu yanına getirdi ve kızı Fatıma ile evlendirdi. Ömer b. Abdülazîz, yönetim deneyimi yaşamadan önce gençlik yıllarında, nimetler içerisinde yaşayan ve kibirli yürüyüşe sahip bir delikanlıydı. Öyle ki “Ömer tarzı” diye anılan bir yürüyüşü vardı. Ancak yönetim sorumluluğunu üstlendikten sonra bunların hepsini bıraktığı rivayet edilir.<sup>12</sup>

87/705 senesinde 25 yaşındayken Halife Velid b. Abdülmelik (öl. 96/715) tarafından Medine valiliğine atanan<sup>13</sup> Ömer b. Abdülazîz, sadece kendi bölgesinde âdil bir yönetim sergilemekle kalmamış, ayrıca Irak valisi Haccac’ın (öl. 95/714) yanlış politikalarını da yoğun bir şekilde eleştirmiş ve Haccac’ın şikâyeti üzerine valilik görevinden alınmıştır.<sup>14</sup> Görevden alınmasının ardından gittiği Şam’da halifenin meclisinde de zalim valilerin icraatlarını sert bir şekilde eleştirmeye devam etmiştir.<sup>15</sup>

---

reddeden kızıdır. Hz. Ömer, takvasından dolayı bu hanımefendiyi, oğlu Âsım ile evlendirmiştir. Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/125; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 276; Cevzî, *el-Muntazam*, 7/31; İbn Şahinşah, *el-Muhtasar*, 1/200; Zehebî, *el-Iber*, 1/91; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 171; Abdullhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dimeşk – Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 2/6.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 2. Basım (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 1992), 362; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 4/68; Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-İsfahânî, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed (Riyâd: Dâru'r-Râye, t.y.), 846; Muhammed b. Mukrim b. Ali Cemaluddin İbn Manzûr, *Muhtasaru Tarihi Dimaşk li-bni Asâkir*, thk. Rûhiye en-Nahhâs vdgr. (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 19/99; Zehebî, *el-Iber*, 1/91; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/114; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 2/6.

<sup>11</sup> Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/568; Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/127; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/116; Safedî, *el-Vâfi*, 22/312.

<sup>12</sup> Abdullah b. Abdülhakem b. A'yen b. Leys b. Râfi', *Siretu Ömer b. Abdülazîz alâ Ma Ravâhu'l-İmam Mâlik b. Enes ve Ashâbuhû*, thk. Ahmed Ubeyd, 6. Basım (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 26; Safedî, *el-Vâfi*, 22/313; İbn Şakir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 3/133,134.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/255; Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/128.

<sup>14</sup> Ömer b. Abdülazîz'in, 86-93/705-712 yılları arasında yürüttüğü Medine valiliği görevinde gösterdiği başarı ve adaletli yönetimi sebebiyle, Haccac'ın zulmünden kaçan herkes, onun yönettiği Medine şehrine geliyordu. Bu da Haccac'ın tepkisini çekmiş ve onu halifeye şikâyet etmesine sebep olmuştur. (Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/129; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 172.)

<sup>15</sup> Taberî, *Tarih*, 4/19; Abdüşşâfi Muhammed Abdullatif, *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2008), 154; İsrnail Yigit, *Ömer bin Abdülaziz, DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/53-55.

Yönetimde olduğu süre zarfında müsamahalı ve yumuşak kalpli olmaya çalışan Ömer b. Abdülazîz, halife olmadan önceki hayatında da yönetime yönlendirmelerde bulunmuş, özellikle de kendisine çok değer veren ve müşavir olarak yakınında bulunduran Süleyman b. Abdülmelik'e (öl. 99/717) bu anlamda etki etmiştir. Örneğin; Süleyman b. Abdülmelik ile birlikte hac yolundayken istirahat esnasında uyumakta olan halife, cüzzamlıların gürültü ve zil sesleriyle uyandığı zaman çok kızarak memuruna onların yakılmasını emretti. Memurun haber vermesi üzerine olaydan haberdar olan Ömer b. Abdülazîz'in, halifeyle konuşarak onların yakılması yerine çıkarılmaları konusunda halifeyi ikna ettiği aktarılmaktadır.<sup>16</sup>

Kaynaklarda zikredildiğine göre Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) gibi 2 sene 6 ay halifelik yapan Ömer b. Abdülazîz, 101/719 senesinde 39 yaşındayken Deyr'i Sem'an'da vefat etti.<sup>17</sup> Ölüm sebebi hakkında, Benî Ümeyye ile yaşadığı anlaşmazlıkların artmasının ardından onlar tarafından zehirlendiğine dair görüşler de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Ömer b. Abdülazîz hakkında menkıbe tarzı bilgilere de rastlanmaktadır. Rivayet edildiğine göre Riyah b. Ubeyde (öl. ?), Ömer b. Abdülazîz'in yanında yaşlı bir adam gördü ve daha sonra onun kim olduğunu sorduğu zaman ondan: "Bu benim kardeşim Hızır'dır. Bana müjde verdi, yönetici olacağımı ve bu görevimde âdil olacağımı söyledi" cevabını aldı.<sup>19</sup> Başka bir rivayete göre Hâlid er-Rabeî (öl. ?): "Tevrat'ta, Ömer b. Abdülazîz'in ölümü üzerine yeryüzü ve gökyüzünün 40 sene ağladığını okudum." demiştir. Ayrıca Yûsuf b. Mâlik (öl. ?) şöyle demiştir: "Biz, Ömer'in kabrinin toprağını düzeltirken üzerimize bir parşomen düştü ve üzerinde şöyle yazıyordu: Bismillahirrahmanirrahim; Bu, Allah tarafından Ömer b. Abdülazîz'in ateşten kurtulacağına dair emanıdır."<sup>20</sup>

Ancak bu rivayetler, sağlam kaynaklara dayanmayan ve Ömer b. Abdülazîz'i övme kaygısıyla uydurulmuş haberlermiş imajını vermektedir. Zira Hızır'ın (a.s.), Ömer b. Abdülazîz'e görünüp ona

<sup>16</sup> İbn Abdulhakem, *Sîretu Ömer b. Abdulazîz*, 29-30.

<sup>17</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, 321; Muhammed b. Habîb b. Umeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y., 28; Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 6/175; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 363; Taberî, *Tarih*, 4/68; Mutaahir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Tarih* (Bûr Saîd: Mektebetu's-Sekâfe ed-Diniyye, t.y.), 6/47; Ebû Muhammed Afifuddin el-Yâfî'î, *Mir'âtu'l-Cinân ve İbratu'l-Yekzân fî Ma'rifeti Mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zeman*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/165.

<sup>18</sup> İbn Şakir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 3/134.

<sup>19</sup> Fesevî, *el-Ma'rifetü ve't-Tarih*, 1/577; Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Hüseyn b. Abdullah el-Âcurrî, *Ahbâru Ebî Hafs Ömer İbnu Abdulazîz ve Sîretuhû*, thk. Abdullah Abdurrahim Aylân, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 53; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/122.

<sup>20</sup> İsfahânî, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, 848.

geleceğe dair haberler vermesi, İslâmî ilkelerle bağdaşmamaktadır. Tevrat'ta Ömer b. Abdülazîz'den bahsedilmesi ise kronolojik açıdan imkânsızdır. Yûsuf b. Mâlik'in rivayeti de İslâmî ilkelerle bağdaşmamaktadır.

## 2. Ömer b. Abdülazîz'in Halifeliği ve Despotizmden Uzak Yönetim Anlayışı

Ömer b. Abdülazîz, 99/717 senesinde Cuma günü Dâbık'ta yönetimi üstlendi ve Emevîler'in sekizinci halifesi oldu.<sup>21</sup> Kaynaklarda anlatıldığına göre; aslında Süleyman b. Abdülmelik (öl. 99/717)'in, "Eyyûb" adında bir oğlu vardı ve onu veliaht tayin etmişti. Fakat Eyyûb, babası hayattayken vefat etti. Süleyman b. Abdülmelik'in müşaviri konumunda bir âlim olan Recâ b. Hayve (öl. 112/730), iyi bir halife istediği için, sonraki halife konusunu hasta durumdaki Süleyman b. Abdülmelik ile konuştu. Süleyman, oğlu Dâvud b. Süleyman'ı dile getirince, onun Konstantiniyye'de olduğunu ve sağ olup olmadığını bilmediğini söyledi. Ardından kendisine danıştığı zaman Ömer b. Abdülazîz'i tavsiye etti. O da bunu kabul etti ve ardından Yezîd b. Abdülmelik'i (öl. 105/724) veliaht ilan etti.<sup>22</sup>

Devletin sorunlarını çok iyi gözleyen ve dış bünyedeki büyümenin aksine içerdeki zayıflığı ve çürümeyi tespit eden Ömer b. Abdülazîz, ilk iş olarak Konstantiniyye (İstanbul) kuşatmasında bulunan Mesleme b. Abdülmelik (öl. 121/739) komutasındaki orduya kuşatmayı kaldırıp geri dönme emrini verdi.<sup>23</sup>

Bu bağlamda fetih hareketlerini yavaşlatan ve sağlıksız bir büyüme yerine iç bünyenin sağlamlştırılmasına önem veren Ömer b. Abdülazîz, toplumun tepkisini çeken haksız uygulamaların kaldırılması ve muhalif grupların dinlenip çözüm yollarının üretilmesi işine yöneldi. Onun, hilafeti devraldığı zaman minberde yaptığı şu konuşması, takip edeceği genel siyaseti de özetlemektedir:

"Ey insanlar! Kim bizim yanımızda yer alırsa beş şey için bulsun: Bize ulaşamayan birisinin ihtiyacını ulaştırmak, yanlış yaptığımız zaman doğruyu göstermek, yüklendiği zaman emaneti yerine getirmek, iyilik

<sup>21</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 27; İbnü'l-Umrânî, *el-İnbâ fî Tarihi'l-Hulefâ*, 50.

<sup>22</sup> İbn Abdulhakem, *Sîretü Ömer b. Abdulazîz*, 33,34,35; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/259; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubu'l-Himem*, thk. Ebu'l-Kasım İmâmî (Tahran: Serûş, 2000), 2/457,458; Cevzî, *el-Muntazam*, 7/32; İzzuddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 4/96; Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-Asâmî, *Semtu'n-Nücûmi'l-Avâlî fî Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâlî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/309.

<sup>23</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 276; Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/461.

konusunda yardım etmek ve kendisini ilgilendirmeyen hususların peşinden gitmemek. Kim böyle olursa gelsin, aksi hâlde bize yaklaşmasın.”<sup>24</sup>

Ömer b. Abdülazîz, bey‘at işi tamamlandıktan sonra eşi Fatıma bt. Abdülmelik’e şöyle dedi: “Eğer benimle birlikte kalmak istiyorsan yanındaki para, mücevher ve takıları Müslümanların beytülmaline iade et; çünkü onlar Müslümanlarındır. Zira ben, sen ve onlarla bir araya gelmem.” O da eşine muhalefet etmedi ve elindekileri iade etti. Ömer’in vefatından sonra Yezîd, kardeşi Fatıma’ya: “Ömer sana haksızlık etti” diyerek bu takıları iade etmek istedi fakat o: “Asla, ben hayattayken ona itaat edip de vefatından sonra isyan etmem” dedi ve bundan kaçındı.<sup>25</sup> Ayrıca halife, Velîd b. Abdülmelik’in Mağrib toprağından getirip kendisine verdiği yüzük taşını çıkardı ve Muâviye’den kendi zamanına kadar haksız olarak ele geçen bütün malları beytülmale iade etti.<sup>26</sup>

Ömer b. Abdülazîz’in bu alandaki çalışmalarını anlatan Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm şöyle demektedir: “Ömer b. Abdülazîz, bana mektup yazdı ve divanları kontrol edip kendisinden önce yapılmış haksızlıklar ya da verilmiş sözler varsa teslim edilmesini, hak sahibi ölmüşse varislerine verilmesini bildirdi...” Yine halife, ona yazdığı başka bir yazıda, “oturmamasını ve insanların arasına çıkmasını, hiç kimseyi diğerinin önüne geçirmemesini, halifenin yakını diye kimseye ayrıcalık tanımamasını”<sup>27</sup> söyledi.

Halifenin bu çerçevede yaptığı bir diğer uygulama ise, Hz. Peygamber’in Fedek arazisini Benî Ümeyye’den alıp beytülmale iade etmek oldu.<sup>28</sup> Benî Ümeyye tarafından gasbedilen her şeyi sahiplerine iade eden halife, yanına gelip de kavminin tepkisinden korkup korkmadığını hatırlatanlara: “Kıyamet günü dışında bir günle mi beni korkutuyorsunuz?” cevabını vermiştir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, 8/127. Ömer b. Abdülazîz’in: “Hiçbir şey, hilmin ilme ve affın da güce eşlik ettiğinden daha güzel şekilde başka bir şeye eşlik etmemiştir.” (Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, 8/132.) ve “Kim, sadece zulümle ıslah ederse o ıslah edemez. Vallahi insanları, dinimi helak ederek ıslah etmem.” (İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 75.) gibi sözlerinin yanı sıra dönemin büyüklerinin: “Ömer b. Abdülazîz’in tek çabası, haksızlıkları önlemek ve insanlar arasında hakların adil paylaşımıydı.” (Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrahim b. Habib b. Sa‘d, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurraûf Sa‘d - Sa‘d Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y.), 26.) sözü de onun yönetim hususundaki ilkesini göstermektedir.

<sup>25</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98; Asâmî, *Semtu'n-Nücûm*, 3/311.

<sup>26</sup> İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, 5/263.

<sup>27</sup> İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, 5/264.

<sup>28</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 31; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, 5/128.

<sup>29</sup> Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, 1960), 331.

Devlet yönetiminde ortak akla önem veren Ömer b. Abdülazîz<sup>30</sup>, şûrâ prensibini atıl duruma getirip sadece teoride bırakan önceki Emevî halifelerinin aksine, halife olarak Medine'ye gelir gelmez meşhur Urve b. Zübeyir (öl. 94/713), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd öl. 98/716), Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Haris (öl. 94/712), Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725), Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (öl. 107/725), Sâlim b. Abdullah b. Amr (öl. 106/724) ve Hârice b. Zeyd b. Sabit (öl. 104/722) gibi fakihlerin de iştirak ettiği ve faaliyetlerini denetleyecek olan bir istişare heyeti kurdu.<sup>31</sup>

Yine önceki Emevî halifelerinin aksine valileri kontrolsüz bırakmayan ve devamlı surette teftiş ederek yer yer yönlendirmelerde bulunan Ömer b. Abdülazîz, halka kötü muamelede bulunan ve görevini suistimal eden valilere gerekli uyarıları yapmış ve bazılarını da görevden almıştır. Örneğin; bir valisi ona mektup yazarak: “Şehrimiz harap oldu, eğer Emîrû'l-Mü'minîn uygun görürse orayı onaralım” dediği zaman ona cevaben yazdığı mektupta: “Şehir hakkında yazdıklarınızı anladım. Orayı adaletle sağlamaştırın ve yollarını zulümden temizleyin. Oranın onarılması bu şekildedir.” demiştir.<sup>32</sup> Ayrıca Ömer b. Abdülazîz, valilerinden birine yazdığı mektupta: “İnsanlar karşısında gücün seni onlara zulmetmeye çağırırsa Allah'ın gücünü hatırla...” demiştir.<sup>33</sup>

Halife yeri geldiği zaman, halka zulmeden ve yolsuzluklara adı karışan valileri ve diğer memurları da görevlerinden aldı ve onların yerine hangi kabileden olduklarına bakmaksızın dindar ve dürüst yeni memurlar tayin etti. Valilik, kadılık ve vergi memurluğu görevlerini halifelikle birlikte dört temel esas kabul ederek özellikle kadılık görevine hukuk bilgisi yanında takvâsıyla temayüz etmiş âlimleri getirdi.<sup>34</sup> Bu çerçevede, zorba olmaları sebebiyle Mühelleb ailesini sevmediğini söyleyen Ömer b. Abdülazîz, Yezîd b. Mühelleb'i (öl. 102/720) Horasan valiliğinden azletti ve Horasan'dan beytülmale gelecek malları vermediği için onu hapsedti.<sup>35</sup> Ayrıca Kureyş'e müntesip dayılarından bir adamı, kadılık görevine atamıştı. İki davalı geldiği zaman bu kadı, olayla çok ilgilenmeden müddeinin iddia ettiği ziyanın karşılanmasına karar verdi. Bunun üzerine halife ona mektup yazdı ve “Biz seni ziyana uğratman için o göreve atamadık” dedikten sonra onu görevden azletti.<sup>36</sup> Yine Haccâc'ın kardeşi

<sup>30</sup> Köse, “Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti”, 75-97.

<sup>31</sup> Cevzi, *el-Muntazam*, 6/278; İbn Şahinşah, *el-Muhtasar*, 1/198; Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, 34/53-55.

<sup>32</sup> İsfahânî, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, 847.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Muhtasarü Tarihi Dimaşk*, 19/116; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/131.

<sup>34</sup> Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, 34/53-55.

<sup>35</sup> Makdisî, *el-Bed'u ve't-Tarih*, 6/46; Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, 2/461; Osman Aydın, *Fethinden Sasaniler'in Yıkılışına kadar Semerkant Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 237.

<sup>36</sup> Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/130.

Muhammed b. Yusuf, toprağın verimli ya da kurak olduğuna bakmadan Yemen halkına harac vergisi koymuştu. Ömer b. Abdulaziz, halife olup da âmili, durumu kendisine bildirince ona şöyle yazdı: “Bu vergiyi kaldır ve insanlardan sadece akan ya da yağmurla sulanan topraklardan uşûr, su çarkıyla sulanan topraklardan ise uşûrun yarısını al” dedi.<sup>37</sup>

Ömer b. Abdülazîz, zor anlarında valilerine yol da göstermiştir. Cezire kadısı ve harac memuru olan Meymun b. Mihrân, halifeye mektup yazarak yönetimin ağırlığından ve halkın durumundan şikâyetle bulundu. O da yazdığı cevabi mektupta: “Ben seni sıkıntıya sokacak bir şeyle görevlendirmedim; iyi olanı topla ve sana açıkça belli olan gerçekle hükmet. Eğer sana karışık gelen bir durum olursa onu da bize bildir. Zira bir husus insanlara ağır gelirse onu bırakırlar” dedi.<sup>38</sup> Yine Meymun b. Mihrân dedi ki: “Ömer beni vali olarak atadı ve ‘Eğer sana doğruya uymayan bir yazım gelirse onu duvara çarp’ dedi.”<sup>39</sup> Ömer b. Abdülazîz, kadılarından birini azletti. Kadı gelip de niçin görevden alındığını sorduğu zaman: “Çünkü sana mahkeme için gelen davalılardan daha çok konuşuyorsun.” dedi. Bir valisine yazdığı yazıda ise: “Yönettiğin insanları çocukların yerine koy. Onların büyüklerine saygı göster, küçüklerine merhamet et, yetişkinlerine de değer ver.” dedi.<sup>40</sup>

Kul hakkına girmekten çok korkan halife, bu hususta da çok hassas davranmıştır. Halka, mazlumun yanında olduğunu ve memurlardan şikâyetçi olanların doğrudan kendisine başvurabileceğini bildirdi. Cuma gününü mezâlîm mahkemesi duruşmalarına ayırdı. İdam ve el kesme cezalarının kendisinden izin alınmadan uygulanmasını, suçlulara dayak atılmasını yasakladı.<sup>41</sup> Evzaî'nin naklettiğine göre Ömer b. Abdülazîz, bir adamı cezalandıracağı zaman üç gün hapiste tutar sonra cezalandırırdı. Çünkü acele edip de öfkeli olduğu ilk anda onu cezalandırmak istemezdi.<sup>42</sup> Ayrıca o, Müslümanların işini yaparken devletin mumunu, kendi işini yaparken de kendi mumunu kullanırdı.<sup>43</sup>

Ömer b. Abdülazîz ile birlikte son bulan bir diğer hastalık da adam kayırma ve iltimas oldu. Zira halife olduğu zaman insanlar onun yanına geldiler, fakat kendilerine de ancak halka verdiği kadar

<sup>37</sup> Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/140.

<sup>38</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 128.

<sup>39</sup> İsfahânî, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, 858.

<sup>40</sup> Belâzurî, *Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 8/139.

<sup>41</sup> Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, 34/53-55.

<sup>42</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/133.

<sup>43</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, 1/579; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 5/136.

verdiğini gördükleri zaman onun yanından ayrıldılar.<sup>44</sup> Halife olduğu günden itibaren adaleti temin, zulmü ortadan kaldırmak ve hevayı terk etmek için çalışan halife, insanlara şöyle demiştir:

“Ey insanlar! Şehirlerinize gidin; ben sizi burada unuturum ve şehirlerinizde hatırlarım. Zira size valiler atadım ve onlara sadece sizin hayrınıza olan şeyler söyledim. Kim, validen bir haksızlık görürse onunla ilgilenmek benim görevimdir. Haksızlık görmediği zaman ise onu görmem. Allah’a yemin ederim ki ben, kendimi ve ailemi bu maldan men ettim. Sonra sizden sakınırsam o zaman cimrilik yapmış olurum...”<sup>45</sup>

İç barışa büyük önem veren Ömer b. Abdülazîz, muhalif gruplara karşı da âdil bir yönetim uyguladı. Onlarla mücadelede ikna yolunu benimseyip, mecbur kalmadıkça silâh kullanılmasına izin vermedi. Kendileriyle çeşitli konuları tartışarak Yezîd b. Abdülmelik’in veliahtlığı hariç diğer bütün meselelerde görüşlerini onlara kabul ettirdi. Böylece Şîa ve Hâricîler yönetimle barış içinde yaşadılar.<sup>46</sup>

Halife, Hâricîlere mektup yazarak şöyle demiştir:

“Sizi, Allah’ın Kitabına ve Peygamberinin sünnetine çağırıyorum. Kuşkusuz ki Yüce Allah, şöyle buyurmaktadır: ‘Allah’a çağırın, salih amel işleyen ve kuşkusuz ki ben Müslümanlardanım diyen kişiden daha güzel sözlü kim olabilir ki.’ Ayrıca şöyle buyurmuştur: ‘Rabb’inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Senin Rabbin, yolundan sapanları da hidayeti bulanları da en iyi bilendir.’” (Nahl, 125.)

Şimdi ben, kanlarınız hususunda büyükleriniz gibi yapmamanız için size Allah’ı hatırlatıyorum. ‘Büyükleriniz ki böbürlenip insanlara gösteriş yapmak için yurtlarından çıkmışlardı ve Allah’ın yolundan alıkoyuyorlardı. Allah ise onların yaptıklarını çepeçevre kuşatmıştı.’ (Enfâl, 47.) Hangi günahtan dolayı dininizden çıkıyorsunuz ve haram olan kanı helal sayıp haram mala saldırıyorsunuz? Eğer Ebû Bekir ve Ömer’in günahları, kendilerinin yönetimleri altında bulunanları dinlerinden çıkaracak olsaydı şüphesiz onların da günahları vardı. Atalarınız, cemaatleri içerisinde bulunuyorlardı ve sizin askerlere karşı çıktığımız gibi cemaatin içinde isyana kalkışmamışlardı. Şimdi siz, sadece kırk küsur adamsınız. Allah’a yemin olsun ki benim çocuklarım gibi olsanız bile yönetimi elimizde olan hususlardan halk için hazırladığımız şeylere razı olmazsanız, kanlarınızı Allah’ın rızasını ve ahiret yurdunu umarak akıtırım. Zira Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: ‘İşte ahiret yurdu. Biz, onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınanlarındır.’ (Kasas 28: 83.) Kabul ederseniz bu samimi bir nasihattir. Sizi aldatmaya çalıştığımı düşünürseniz, zaten nasihat edenler

<sup>44</sup> Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Tarih*, 1/570.

<sup>45</sup> Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Tarih*, 1/574; Cevzî, *el-Muntazam*, 7/42.

<sup>46</sup> Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, 34/53-55.



öteden beri başkalarını aldatmaya çalışmakla itham edilmiştir. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun"<sup>47</sup>

100/718 senesinde Hâricîler hurûc ettikleri zaman Ömer b. Abdülazîz, Irak valisi Abdulhamid b. Abdurrahman b. Zeyd İbnü'l-Hattab (öl. ?)'a mektup yazdı ve onları, Allah'ın Kitab'ı ve Peygamber'inin Sünnet'i ile amel etmeye çağırmasını emretti.<sup>48</sup> Abdulhamid, onları ikna edemeyince bir ordu gönderdi ve Haruriyye'de onları hezimete uğrattı. Ömer b. Abdülazîz, Benî Yeşkur'dan Şevzeb lakaplı Bistam adındaki Haricî'ye mektup yazarak şöyle dedi: "Duydum ki sen, Allah ve Rasûlü için öfkeleniyormuşsun. Sen bu hususta benden daha önde değilsin. Gel seninle münakaşa edelim. Doğru bizim söylediğimizse diğer insanlarla birlikte sen de ona girersin. Eğer sen doğruyu söylüyorsan biz de gereğini yaparız." Bistam da şöyle cevap gönderdi: "İnsafı davrandın. Seninle münazara etmek üzere iki adamımı gönderiyorum." İki adam Ömer'in yanına geldikleri zaman onunla uzun uzun konuştular. Hatta ona: "Bize Yezid'den haber ver. Senden sonra halife olmasını niçin kabul ettin?" dediler. O: "Bu, benim dışımda oldu" dedi. Onlar: "Peki sen malını başka birine versen ve güvenilir olmayan birini ona vekil tayin etse, güvenilir olmayan birine onu bırakmaya razı olur musun?" dediler.<sup>49</sup>

Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz, düşünmek üzere onlardan üç gün izin istedi ve onlar da onun yanından çıktılar. Bu, Mervân'a ulaştığı zaman ellerindeki malların gitmesinden ve Yezid'in hal' edilmesinden korkarak komplo ile halifeyi zehirlediler. Onlar çıktıktan üç gün sonra halife vefat etti.<sup>50</sup>

Haricîler, Ömer b. Abdülazîz'in davranışlarını ve haksız bir şekilde alınan malları iade ettiğini öğrendikleri zaman, "Bizim onunla savaşmamız doğru olmaz" demişlerdir.<sup>51</sup>

Aynı şekilde *Kaderiyye* görüşünü benimseyenlerle ilmî münazaralara girişen Ömer b. Abdülazîz, liderleri Gaylân ed-Dımeşkî'yi (öl. 120/738) de ikna etmeyi başarmıştır.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdulazîz*, 75.

<sup>48</sup> Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/461.

<sup>49</sup> Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/462.

<sup>50</sup> Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/463.

<sup>51</sup> Cevzî, *el-Muntazam*, 7/33.

<sup>52</sup> Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53-55. Gaylan ed-Dımeşkî'nin Ömer b. Abdülazîz'e yazdığı mektup ve onun da Kaderiye'ye yazdığı reddiye konusunda detaylı bilgi için bk. Ulutaş, "Ömer Bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi", 327-362; Ömer b. Abdulaziz: *er-Risale fi'r-Reddi Ale'l Kaderiyye*, Çev. Cemalettin Erdemci, *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 192-203.

Ayrıca halife, 41/661 yılından itibaren uygulanmakta olan, Cuma namazlarında Hz. Ali'ye sövme uygulamasını kaldırdı ve onun yerine Nahl Sûresi'nin 90. ayetinin okunmasını emretti.<sup>53</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in hilafetiyle birlikte değişime uğrayan bir başka husus da *mevâlîye* karşı takınılan tavır olmuştur. Zira o, Emevî iktidarıyla birlikte ikinci sınıf Müslüman muamelesi gören *mevâlîye*, Arap asıllı Müslümanlarla eşit muamele etti.<sup>54</sup>

Genel olarak Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar Emevî idarecileri, *mevâlîye* âdil davranmıyordu ve bazı istisnalar dışında Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar Emevî Devleti'nin valilerinin büyük bir çoğunluğu *mevâlîye* karşı haksız uygulamalarda bulunuyordu.<sup>55</sup>

Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) döneminde Irak genel valisi olan Haccâc b. Yusuf es-Sekafî, mâlî krizi gerekçe göstererek yeni Müslüman olan *mevâlîden* cizye almaya başlamıştı. Ömer b. Abdülazîz halife olduktan sonra tüm valilerine birer mektup göndererek *mevâlîye* karşı insafli davranmalarını emretmiş ve Müslüman olanlardan cizye vergisinin kaldırılmasını istemiştir.<sup>56</sup>

Aynı şekilde gayrimüslimlerin taleplerini de dikkâte alan halife, haksız yere ellerinden alınan kiliselerini, evlerini ve diğer mallarını iade ederek mağduriyetlerini giderdi. Yaşlı ve bakıma muhtaç olan gayri müslimlere bütçeden pay ayırdı. Ayrıca onlara karşı tebliğ faaliyetleri de başlattı ve bu icraatların neticesinde Berberî kabilelerinin tamamı, Horasan ve Mısır halkının çoğu ve Mâverâünnehir'de bazı mahallî hükümdarlar halklarıyla birlikte Müslüman oldular.<sup>57</sup>

Ömer b. Abdülazîz, zimmilere karşı tavrı noktasında valilerinin etkisinde kalmak bir yana zaman zaman onları da yönlendirmiştir. Basra Valisi Adiy b. Ertât, kendisine bir mektup yazarak: "Zimmilerden bir topluluk, cizyeden korktukları için İslâm'a sığındılar. Müminlerin emiri bu konudaki görüşünü bana yazsın?" dediği zaman ona yazdığı cevabi mektupta şu ifadelere yer vermiştir:

<sup>53</sup> "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alınız diye size böyle öğüt veriyor." İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98; İbn Ehrûn b. Tûmâ el-Malfî Ebu'l-Ferec İbnü'l-Abrî, *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*, thk. Antuvan Salihanî el-Yesûî (Beyrut: Dâru's-Şark, 1992), 114; İbn Şahinşah, *el-Muhtasar*, 1/201; Zeynuddin İbnü'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/172.

<sup>54</sup> Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53-55.

<sup>55</sup> İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 69-88.

<sup>56</sup> Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", 69-88.

<sup>57</sup> Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53-55.

“Allah Teâlâ, Peygamber’ini davetçi olarak gönderdi, vergi toplayıcısı olarak değil. Kim Müslümanların arasına katılmışsa, Müslümanların lehine olan onun da lehine, aleyhine olan onun da aleyhinedir. Duruma bak! Zimmilerden kim Müslüman olduğunu söylüyorsa, sünnet olmuşsa ve Kur’ân’dan sûreler okuyorsa ondan cizye alma.” “Din, şeytanın vesvesesiyle ve sultanın kabalılığıyla durmaz. O halde her hak sahibine hakkını ver.” “Yüce Allah, cizyeyi ancak haddi aşarak İslâm’dan yüz çevirenler için kılmıştır. Senden önceki zimmilerin durumuna bak; yaşlanarlara ve güçten düşenlere beytûlmalden yardım et.”<sup>58</sup>

Yine Adiy b. Ertât’a yazdığı bir başka mektupta; Ehli Zimme’yi gözetmesini, onlara yumuşak davranmasını, yaşlanmış ve malı olmayan kişilere infakta bulunmasını emretmiştir.<sup>59</sup>

Hulefa-i Raşidîn ve daha sonraki dönemlerde gayrimüslimlerin Müslümanlar tarafından giyilen elbiseleri giymeleri yasaklanmıştır.<sup>60</sup> Fakat Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde ehl-i kitap ile yaşanan yakınlaşma sonucunda bu uygulama konusundaki hassasiyet ortadan kalkmıştı. Ömer b. Abdülazîz, halife olduğu zaman valilere gönderdiği genelgede, buna uyulmasını emretmiştir.<sup>61</sup> Aslında bu yasağın sebebi, zimmileri korumaktı. Zira Müslümanın yerine getirmeye yükümlü olduğu dinî sorumluluklar, diğer din mensupları için söz konusu değildir. Hâl böyle olunca Müslümanlarla aynı kıyafeti giyip aynı ismi taşımaları durumunda bu insanların Müslüman oldukları zannedilerek bu dinî görevleri yerine getirmekten sorumlu tutulmaları ve yerine getirmemeleri durumunda cezalandırılmaları söz konusu olacaktı.<sup>62</sup>

Haksızlığa uğrayan herkes Ömer b. Abdülazîz’e rahatlıkla ulaşabilirdi. Bir gün Hıms halkından saçı sakalı ağarmış bir zimmi gelerek: “Ey Müminlerin emiri! Senden Allah’ın Kitabı’na göre hüküm vermeni isterim” dedi. O da meselenin ne olduğunu sorunca zimmi, halifenin yanında oturan Abbâs İbnü’l-Velîd b. Abdülmelik’in, kendisine ait toprağı gasbettiğini söyledi. Bunun üzerine halife, Abbâs’a dönüp: “Ne diyorsun?” diyerek ondan savunma istedi. O da şöyle dedi: “Halife Velîd b. Abdülmelik, onu bana iktâ olarak verdi ve buna dair bir yazı yazdı” dedi. Ömer bu kez, zimmiye dönüp

<sup>58</sup> Belâzurî, *Cümel min Ensâbi’l-Esrâf*, 8/146,147. Cerrâh b. Abdullah, Horasan valisi olduğu zaman Müslüman oluşundan şüphelendiği kişilerden cizye aldı. Ömer b. Abdülazîz ona mektup yazıp cizye almamasını söyledi. İnsanlar hızla Müslüman olmaya başlayınca Cerrâh b. Abdullah’ın etrafındaki kişiler, bunun cizyeden kurtulmak için olduğunu söylediler ve onları sünnet olmayla denemesini söylediler. Cerrâh bunu Ömer’e yazınca o şu cevabı verdi: “Yüce Allah, Hz. Peygamber’i davetçi olarak göndermiştir, sünnetçi olarak değil.” (Miskeveyh, *Tecâribu’l-Ümem*, 2/465.)

<sup>59</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zaman fi Tevârihi’l-A’yân*, thk. Muhammed Berakât vdgr. (Dümeşk: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 2013), 10/264.

<sup>60</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 232.

<sup>61</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 140.

<sup>62</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010): 99-124.

ne diyeceğini sordu. O: “Ey Müminlerin emiri! Senden Allah’ın Kitabı’na göre hüküm vermeni isterim” dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz: “Allah’ın Kitab’ı, uyulmaya Velid b. Abdülmelik’in kitabından daha layıktır; kalk Abbâs, ve ona malını geri ver” dedi. O da emri yerine getirdi.<sup>63</sup>

Söylendiğine göre Hıristiyanlar, yıkılmayacağı ve iskân edilmeyeceğine dair kendilerine söz verilen kiliseleri için halifenin yanına geldiler ve beraberlerinde bu konudaki yazıyı da getirdiler. Ömer, buna karşılık kendilerine teklif edilen fiyatı artırdı ve 100 bin dirheme kadar çıktı. Fakat onlar kabul etmediler. Bunun üzerine Ömer, Muhammed b. Süveyd el-Fihri’ye mektup yazarak, kiliselerini onlara geri vermesini ya da onları razı etmesini istedi. O ve diğer insanlar bunu yadırgadılar ve aralarındaki fıkıh ehline durumu götürdüler. Onlar da şöyle dediler: “Bu, büyük bir durumdur. İçinde namaz kılmak için ezan okuduğumuz ve toplandığımız camimizi onlara verelim ve onlar da onu yıkıp kiliseye çevirsin öyle mi?!” İçlerinden biri de şöyle dedi: “Bir çözüm var: Onların, şehirlerinin etrafında; Deyru Merân, Bâbu Tûma, Râhib vs. gibi büyük kiliseleri var. İsterlerse onlara kiliselerini verelim ve şehrin etrafındaki bütün kiliselerini yıkalım, isterlerse Gûtâ’daki bütün kiliseler onlara bırakılsın ve bunu da kayıt altına alalım. Bunun karşılığında da taleplerinden vaz geçsinler. Bunun üzerine onlar çağrıldılar ve kendilerine teklif sunuldu. Onlar da kendi aralarında durumu görüşmek istediler ve kendilerine tanınan üç günün ardından teklifi kabul ettiler. Durum halifeye haber verildi. Ömer b. Abdülazîz, buna sevindi ve şehir etrafındaki kiliselerinin yıkılmayıp yerleşime açılmayacağına dair onlara güvence verdi. Zira bunlar savaş yoluyla; o ise sulh yoluyla alınmıştı.<sup>64</sup>

Ömer b. Abdülazîz aynı zamanda kibirden uzak, mütevazi bir halifeydi. Valilik yıllarından itibaren bu mütevazi tavrını daima sürdürmüştür. Rivayet edildiğine göre o, Medine valisi olduğu sırada Saîd İbnü’l-Müseyyeb’e bir elçi göndererek bir mesele sordu. Saîd, emir ve halifelerin yanına gelmeyen vakur bir âlimdi. Ömer b. Abdülazîz’in elçisi hata yaptı ve ona: “Emir seni çağırıyor” dedi. O da ayakkabılarını aldı ve onun yanına geldi. Ömer onu gördüğü zaman, “sadece bir soruyu sormak için elçiyi gönderdiğini ve kendisini çağırmadığını” ifade ederek özür beyan etti. Yine bir gece Ömer b. Abdülazîz, namaz kılmak için camiye gitti, sesi güzeldi. Saîd İbnü’l-Müseyyeb’in yakınında namaz kılıyordu. Saîd, yanındaki hizmetçisine, “Şu okuyan kişiyi uzaklaştır, sesiyle bizi rahatsız ediyor” dedi. Bu sırada o, namazına devam etmekteydi. Saîd, hizmetçisini azarladı. Hizmetçisi de ona, “Cami bizim

<sup>63</sup> İsfahânî, *Siyeru’s-Selefi’s-Sâlihîn*, 856.

<sup>64</sup> İbn Manzûr, *Muhtasarü Tarihi Dımaşk*, 1/268.

değil” diyerek karşılık verdi. Ömer bu diyalogu duyunca ayakkabılarını aldı ve caminin uzak bir köşesine gitti.<sup>65</sup>

Halife olduğu zaman insanlar onun önünde ayağa kalktıklarında onlara şöyle dedi: “Ey insanlar! Siz kalkarsanız biz de kalkarız, siz otursanız biz de otururuz. İnsanlar ancak Âlemlerin Rabbi için ayağa kalkarlar....”<sup>66</sup>

Onun halife olmasında vesile olan ve devamlı surette yanında bir müşavir olarak bulunan Recâ b. Hayve anlatıyor: “Bir gece sohbeti sırasında Ömer b. Abdülazîz’in yanındaydım. Lamba nerdeyse sönmek üzereydi. Onu düzeltmek için kalktım. Ömer: “Bırak! Kişinin, misafirine hizmet ettirmesi cahilliktir” dedi. Sonra kalktı ve hizmetçisinin de uyuduğunu gördü. Onu uyandırmadı ve lambayı kendisi yaktı. Sonra şöyle dedi: “Kalktığımda da Ömer b. Abdülazîz idim, döndüğümde de Ömer b. Abdülazîz’im.”<sup>67</sup>

Aynı şekilde Ömer b. Abdülazîz, halife olduğu zaman kendisine getirilen saray atlarına binmedi, onları sattırıp parasını beytülmale aktardı ve sarayda Süleyman b. Abdülmelik’in oturduğu lüks döşemeye oturmadı. Sonra camide minbere çıkıp şu konuşmayı yaptı:

“Peygamberinizden sonra Peygamber ve ona inen kitabınızdan sonra kitabınız yoktur. Dikkat edin! Allah Teâlâ’nın helal kıldığı, kıyamet gününe kadar helaldir. Haram kıldığı da kıyamet gününe kadar haramdır. Ben bir kadı değil, icraatçıyım. Bir bid’atçı değil tâbi olanım. Allah’a isyan olan hususta kimseye itaat edilmez. Ben, sizden daha üstün değilim. Sizden birisiyim. Ne var ki Allah Teâlâ, bana sizden daha ağır bir yük verdi.”<sup>68</sup>

Saîd b. Süveyd dedi ki: Ömer, Cuma günü önü ve arkası yamalı bir gömlekle çıktı. “Ey Müminlerin emiri! Daha iyi bir elbise giysen ya; bugün Cuma” dedim. Bir süre başını eğdi. Sonra kaldırdı ve şöyle dedi: “En iyi tutumluluk, zenginlik anında olandır; en iyi af da güçlü olduğun anda yapılandır.”<sup>69</sup> Ayrıca Mesleme b. Abdülmelik, hastalığı sırasında Ömer’in yanına girdiği zaman onun

<sup>65</sup> İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 27.

<sup>66</sup> İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 39.

<sup>67</sup> Fesevî, *el-Ma’rifê ve’t-Tarih*, 1/578; Belâzurî, *Cümel min Ensâbi’l-Eşraf*, 8/131; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 5/136; Yâfi’î, *Mir’âtu’l-Cinân*, 1/166; Suyûtî, *Tarihu’l-Hulefâ*, 178; Asâmî, *Semtu’n-Nücûm*, 3/320.

<sup>68</sup> İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 38; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5/262; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 5/126; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1988), 9/208.

<sup>69</sup> İsfahânî, *Siyeru’s-Selefi’s-Sâlihîn*, 851; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 5/135.

elbisesinin kirli olduğunu gördü ve kardeşine -yani halifenin eşine- elbiseyi yıkamasını söyledi. Daha sonra yine görünce ona kızdı. O ise halifenin başka elbisesi olmadığını söyledi.<sup>70</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in yönetimdeki başarısı, onun hilafete bakışıyla alâkalıdır. Zira o, yönetimi, bir hırs meselesi yapmamış ve hiçbir zaman şahsî menfaatler peşinde koşmamıştır. Aksine görevde olduğu sürece Allah korkusu her zaman ona yön vermiş ve insanlara zulmederek onların hakkını yemekten çekinmiştir. Kûfe'nin ileri gelenlerinden birisi şöyle demiştir: "Ömer'i Medine'de gördüğümde insanların en iyi giyineni, en güzel koku sürüneni ve en gösterişli yürüyeniydi. Sonra onu halife olduktan sonra gördüm ve münzevi kişiler gibi yürüyordu. Kim sana yürüyüş şeklinin değişmeyeceğini söylerse, Ömer b. Abdülazîz'den sonra artık ona inanma."<sup>71</sup>

Ayrıca Muhammed İbn Ka'b şöyle anlatmaktadır: Ömer b. Abdülazîz halife olduğu zaman ben Medine'deydim ve bana haber gönderince yanına geldim. Yanına girdiğim zaman ona baktım ve şaşkın bir şekilde bakakaldım. Bunun üzerine o bana: "İbn Ka'b! Bana önceden hiç bakmadığın gibi bakıyorsun" dedi. Ben: "Şaşkınlığımdan" dedim. Neye şaşırdığımı sordu. "Yüzünün rengine, vücudunun zayıflığına ve saçının haline" dedim. Bunun üzerine o dedi ki: "Sen beni öldükten üç gün sonra -kuyuya sarkıtıldığımda ve burnumdan cerahat ile kanın aktığı zaman- görseydin daha fazla yadırgardın."<sup>72</sup>

Sonuç itibariyle Ömer b. Abdülazîz'in icraatlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: Beytülmalde hassasiyet, devamlı vakit ve çaba harcamak, işlerde hızlı davranmak, kadı ve vali seçimlerinde hassas olmak, İslâm'ın rûhuna aykırı işlerden uzak durmak, insanlar arasında dengeli olmak ve hurûc edenlerle diyalog kurmak.<sup>73</sup>

Kendisinden önceki bütün olumsuzluklara dur demeye çalışan ve bu yolda büyük mesafe kat eden Ömer b. Abdülazîz'in vefatından sonra II. Yezîd'in başa geçmesiyle birlikte her şey tekrar eski hâline dönmeye başlamış ve ardından gelen halifelerin benzer olumsuz tavırlarıyla birlikte devletin çöküşü hızlanmıştır. Zira bu dönemde atanan Saîd el-Haraşî ve Eşres benzeri valilerle birlikte siyaset anlayışı değişerek yeniden zulüm üzerine kurulmuş ve yeni Müslüman olmuş 7.000 civarında insan

<sup>70</sup> Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, 1/167.

<sup>71</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 27.

<sup>72</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 26.

<sup>73</sup> Abdullatif, *el-Âlemu'l-İslâmî fî'l-Asri'l-Umevî*, 157.

Semer kant'tan kaçmıştır. Eşres'in Türklerle girdiği savaşlar, hezimetle sonuçlanmış ve büyük askerî kayıplar verilmiştir. Ayrıca Yemenî-Kaysî çekişmesi tekrar başlamış ve ordu günden güne zayıflamıştır.<sup>74</sup> Sonradan gelen Hişâm b. Abdülmelik gibi yöneticiler devleti toparlama faaliyetlerinde kısmî başarılar elde etmişse de devlet içine giren ur sebebiyle uzun soluklu ıslahatlar görülememiştir.

### Sonuç

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de başta Rasûl'üne ve onun şahsında tüm kullarına hitaben şöyle seslenmektedir: *"Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla istişare et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever."* (Âl-i İmrân 3: 159.) Şüphesiz ki devletler, adalet ve hilim ile hayatîyetlerini sürdürürler. Bu ilkelerin zıddı olan zulüm ve zorbalık ise her zaman devletlerin en başat yıkılış sebebi olmuştur.

Emevî Devleti özelinde düşünüldüğünde, bu ilke bağlamında Ömer b. Abdülazîz ile diğer Emevî halifelerinin yönetim anlayışları arasındaki bâriz fark kendini hissettirmektedir. Zira Hz. Ali'nin şehit edilmesinden ve Hz. Hasan'ın da ümmetin felahı için makamından feragat etmesinden sonra 41/661 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yönetimi devralmasıyla başlayan Emevî yönetiminin, bir devlet için az sayılabilecek 89 yıllık ömründeki en önemli etken de adalet ve müsamaha noktasında yaşanan sıkıntılar olmuştur.

Şüphesiz ki bu hususta bütün Emevî halifelerini aynı ölçüde sorumlu tutmak âdil bir değerlendirme olmayacaktır. Ancak Ömer b. Abdülazîz dışındaki halifeleri, icraat noktasında aynı kefeye koymamakla birlikte genel yönetim anlayışı bakımından aynı kategoride değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Hulefâ-yı Râşidîn'in yönetim anlayışına mümkün mertebe uyma çabasıyla öne çıkan Ömer b. Abdülazîz'in kısa süren hilafeti ise devletin nefes aldığı bir ferahlama dönemi olmuştur. Zira halifenin, meselelere yaklaşımını ve icraatlarını genel olarak değerlendirmek gerekirse; onu, iç bünyedeki organlar arasında yaşanan uyumsuzluk sonucu devletin yaşadığı solunum sıkıntısını görmezden gelerek, yürüttükleri fetih hareketleriyle orantısız bir şekilde bedensel büyümeye odaklanan ve hızla devletin sonunu hazırlayan diğer idarecilerin aksine, iç bünyede yaşanan sıkıntıları tedavi etmeye çalışan bir idareci olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

<sup>74</sup> Yûsuf el-İşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. Basım (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 292.

Ömer b. Abdülazîz'den önceki ve sonraki dönem incelendiği zaman, yönetici kesim ile halk arasında sürekli bir anlaşmazlık yaşandığı ve buna dayalı mücadelelerin görüldüğü fark edilmektedir. Kuruluşundan itibaren Emevî yönetimi; Hz. Ali taraftarlarıyla sürekli mücadele etmiş, Cuma hutbelerinde Hz. Ali'ye hakaret etme uygulamasını başlatmış, Hâricîlerle ayrıca mücadelesini yürütmüş, yeniden hortlayan Asabiyet taassubu sebebiyle Arap olmayan Müslümanlara (Mevâlî) ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmış ve bey'at, şûrâ gibi ilkeleri gerçek fonksiyonundan uzak bir şekilde âtil bırakmıştır. Ayrıca plansız bir şekilde yürütülen fetih faaliyetleri sebebiyle, âidiyet duygusu zayıf ve bilinç düzeyi gelişmemiş vatandaş yapısı, devletin yükünü günden güne artırmıştır.

Hilafete gelmeden önce de bu sorunların farkında olan Ömer b. Abdülazîz, gerekli yetkiye sahip olduktan sonra hiç vakit kaybetmeden çözüm yollarını uygulamaya koymuştur. İlk olarak, zorunlu müdafa durumları hariç fetih hareketlerini yavaşlatan halife; Emevî idaresinin haksız olarak aldığı malları sahiplerine iade etmiş, gösterişten uzak mütevazî bir hayatı tercih etmiş, toplumun muhalif kesimlerini baskıyla sindirmek yerine onlarla diyalog yoluna gitmiş, valiliklere ehil kişileri atamaya çalışmış ve valilerini sürekli teftiş etmiş, yeni fethedilen topraklardaki insanların irşadı için tebliğ faaliyetleri yürütmüş ve toplumsal barış anlamında büyük adımlar atmıştır.

Ömer b. Abdülazîz'in bu siyaseti, kısa zamanda meyvesini vermiş ve devlet, iç bünyede yeniden sağlığına kavuşmaya başlamıştır. Zira onun samimiyetine kanaat getiren tüm muhalif gruplar, kurdukları diyalogdan sonra ona bey'at etmişlerdir. Önceki dönemlerde halifelerden aldıkları cesaret sebebiyle halka zulmeden valiler, sorumluluk bilinciyle hareket etmişler ve sonuçta devletle halkın kaynaştığı bir tablo ortaya çıkmıştır.

Ancak bu güzel tablo, Ömer b. Abdülazîz'in vefatı sonrasında başa geçen halifelerin eski olumsuz uygulamalara dönmeleri sebebiyle tekrar bozulmuş ve sonuçta eski hastalıklar tekrar nüksetmiştir. İç karışıklıkların baş gösterdiği sonraki dönemde kişilerle sınırlı kalan bazı ıslah çalışmaları da uzun soluklu olmamış ve devlet kısa sürede yıkılmıştır.

Netice itibariyle Ömer b. Abdülazîz dönemini, Emevî yönetim sürecinde bir parantez olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Kanaatimizce onun ve diğer Emevî halifelerinin durumu, aynı devleti yöneten ve aynı toplumla muhatap olan yöneticiler bağlamında, adalet ve hilim ilkelerine bağlı yönetimlerle aksi durumdaki yönetimlerin tezahürleri için ideal bir örnek teşkil etmektedir..



## Kaynakça

- Abdullatif, Abduşşâfi Muhammed. *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Ümevî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Hüseyn b. Abdullah. *Ahbâru Ebî Hafs Ömer ibnu Abdulazîz ve sîretuhû*. thk. Abdullah Abdurrahim Aylân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1980.
- Asâmî, Abdulmelik b. Hüseyin b. Abdulmelik. *Semtu'n-nücûmi'l-avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002) : 69-88.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sasaniler'in Yıkılışına kadar Semerkant Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim İbnü'l-Muğîre. *et-Tarihu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabat: Dâiratu'l-Me'arif el-Usmaniyye, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim İbnü'l-Muğîre. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâru't-tvâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, 1960.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb b. Sa'd. *el-Harâc*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-tarih*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.
- İşş, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Abdülhakem, Abdullah b. Abdülhakem b. A'yen b. Leys b. Râfi'. *Sîretu Ömer b. Abdulazîz alâ ma ravâhu'l-İmam Mâlik b. Enes ve ashâbuhû*. thk. Ahmed Ubeyd, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 6. Basım, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabad – Beyrut: Meclisu Dâiratu'l-Me'arif el-Usmaniyye, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1952.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Umeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Hibbân, Muhammed İbn Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *es-Sikât*. 9. Cilt. Haydarabad: Dâiratu'l-Me'arif el-Usmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali. *Muhtasarı tarihi Dimeşk li-bni Asâkir*. thk. Rûhiye en-Nahhâs vdgr. 29 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Hâşimî. *et-Tabakātu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şahinşah, Ebu'l-Fidâ İmaduddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed b. Ömer. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, b.y., t.y.
- İbn Şakir, Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir b. Harun b. Şakir. *Fevâtu'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- İbnü'l-Abrî, İbn Ehrûn b. Tûmâ el-Maltî Ebu'l-Ferec. *Tarihu muhtasari'd-düvel*. thk. Antuvan Salihanî el-Yesûî. Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Sibt. *Mir'âtu'z-zaman fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vdgr. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddin. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. 11 Cilt. Dimeşk – Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnu'l-Umrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fi tarihi'l-hulefâ*. thk. Kasım es-Sâmarrâî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001.
- İbnü'l-Verdî, Zeynuddin. *Tarihu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İsfahânî, Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*. thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed. Riyâd: Dâru'r-Râye, t.y.
- Köse, Murtaza. “Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010) : 75-97.
- Kurtubî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Ebû Lubâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1986.
- Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed'u ve't-tarih*. 6 Cilt. Bûr saîd: Mektebetu's-Sekâfe ed-Diniyye, t.y.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Huseyn b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub. *Tecâribu'l-ümem ve te'âkubu'l-himem*. thk. Ebu'l-Kasım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Serûş, 2000.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. neşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 2006/1426.
- Ömer b. Abdulaziz. “er-Risale fi'r-reddi ale'l Kaderiyye”. Çev. Cemalettin Erdemci. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014) : 192-203.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010) : 99-124.
- Suyûtî, Celaledin. *Tarihu'l-hulefâ*. thk. Hamdî ed-Demirdaş. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Ulutaş, Yasin. “Ömer Bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelâmî Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 16/31 (2017) : 327-362.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddin. *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zeman*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Yigit, İsrail. “Ömer bin Abdülaziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Iber fî haberi men Gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb Arnaût vdgr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.



**Erken Dönem Eş'ariyye'de Dakîku'l-Kelâm**

*Daqîq al-Kalâm in Early Period Ash'ariyya*

**Metin YILDIZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of Kalâm*

*Van / Turkey*

[metinyildiz@yyu.edu.tr](mailto:metinyildiz@yyu.edu.tr)

ORCID ID: 0000-0003-3201-862X

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 09 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894276**

**Atıf / Citation:** Yıldız, Metin. "Erken Dönem Eş'ariyye'de Dakîku'l-Kelâm". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 50-67. doi: 10.5281/zenodo.3894276

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



**Özet:\*** Bu makalede Erken dönem Eş'ariyye'de dakîku'l-keâm konusu izah edilmeye çalışılacaktır. Kelâm ilminin sistematik hale gelişinden itibaren konuları genellikle dakîku'l-keâm ve celîlu'l-keâm şeklinde ikili bir tasnifle ele alınmıştır. Dakîku'l-keâm, konusu itibariyle âlem, âlemin unsurları, cevher, araz, cisim gibi fizik alanına tekabül ederken celîlu'l-keâm ise uluhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât ile ilişkili olan metafizik alana tekabül etmektedir. Hicrî dördüncü asırda teşekkül eden Eş'arî kelâm okulu varlık konusu başta olmak üzere fizik ve metafizik konuları sistematik bir şekilde ele almıştır. Erken dönem Eş'arî kelâmında kelâm ilminin fizik alanına tekabül eden dakîku'l-keâm konularına epeyce yer verilmiştir. Bu çalışmada amacımız erken dönem Eş'ariyye'nin Allah-âlem ilişkisi, âlemin hudûsu ve unsurları, cisim, cevher ve araz gibi meseleleri içeren dakîku'l-keâm anlayışını sunmaktır. Allah-âlem ilişkisini ele almada daha önceleri Mu'tezile tarafından kullanılan kelâm atomculuğunun Eş'arî kelâmında da benimsenip benimsenmediğine değinilecektir. Aynı şekilde Âlemin işleyişinde bir zorunluluğun olup olmadığı meselesini konu edinen illiyet/nedensellik tartışmaları da ele alınacaktır. Bu çalışmanın erken dönem Eş'arî kelâmının dakîku'l-keâm alanındaki özgünlüğünü ortaya koymasını ve yeni çalışmalara kapı aralayarak literatüre bir katkı sunmasını umuyoruz. Çalışmada literatür taraması, mukayese ve metin analizi yöntemi kullanılmış olup konu erken dönem Eş'ariyye ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eş'ariyye, Dakîku'l-keâm, Âlem, Nedensellik.

**Abstract:** In this article, the subject of daqîq al-kalâm will be tried to be elucidated in early period Ash'ariyya. Since the science of Kalâm became systematic, its subjects have been generally dealt with in a binary classification as daqîq al-kalâm and jalîl al-kalâm. While daqîq al-kalâm corresponds to the field of physics such as the universe, elements of the universe, substance, attribute, object, jalîl al-kalâm corresponds to the metaphysical field which is related to divinity, prophethood and sam'iyât. Formed in hijr the fourth century, the Ash'arî school of theology has systematically handled physics and metaphysics subjects, particularly the subject of existence. In early period Ash'ariyya Kalam a wide coverage has been given to the subjects of daqîq al-kalâm corresponding Kalâm to field of physics. In this study, our aim is to present thought of the daqîq al-kalâm which includes the God-universe relation of early period Ash'ariyya, later-existence of the universe and its elements, object, substance and attribute. In discussing the relationship between God-universe, it will be mentioned whether the kalâm atomism, which was used by Mu'tazila before, was also adopted in the kalâm of Ash'arî or not. Likewise, causality discussions on the subjects of whether there is an obligation in the operation of the Universe or not, will be handled. We hope this study to reveal the originality of the early period Ash'arî kalâm in the field of daqîq al-kalâm and contribute to the literature by opening doors into new studies. In the study, literature review, comparison and text analysis method have been used, and the subject has been limited in terms of early period Ash'ariyya.

**Key words:** Kalâm, the Ash'ariyya, Daqîq al-kalâm, the Universe, Causality

## Giriş

Eş'ariyye İslâm düşünce tarihinde hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda gelişen dinî ve felsefî bir okulun adıdır. Kelâm ilminde Eş'ariyye ekolü Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (öl. 324/935) görüşleri bağlamında şekillenmiştir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp, kendisine özgü bakış açısını geliştirmesinden sonra, Bâkîllânî ve İbn Fûrek (öl. 406/1015) başta olmak üzere onun takipçilerinin katkılarıyla Eş'ariyye ekolü sistematik hale gelmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye kadar İslâm düşünce tarihinde önemli bir hareketliliğe tanık olmaktayız. Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra İslâm dininin hızlı bir şekilde yayılmasıyla, İslâm coğrafyası epey gelişmiştir.<sup>1</sup> Kısa sürede genişleyen bu coğrafyada farklı inanç ve düşünce yapılarıyla karşılaşmak da kaçınılmaz olmuştur. Hz. Peygamber ve ashâb-ı kiram zamanında gündeme gelmeyen konular bu yeni

\* Bu makale, "Eş'arî Metafiziğinin Teşekkülü-Bâkîllânî Örneği", 5. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, 2-3 Kasım 2018, ed. Mehmet Canbulat vd. (Antalya: 2018), 2/472-482 adlı bildiri metnimizin kapsamı genişletilerek hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları), 2000, 22.

karşılaşmanın neticesinde epeyce hararetli bir atmosfer oluşturmuştur. Yeni yaklaşımlar ve beraberinde de karşıt yaklaşımlar cereyan etmiştir. Siyasi hareketliliğin etkisiyle fikrî müsademeler yaygınlaşmış ve neticesinde de farklı fırkaların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur. Şîlik, Haricîlik, Mürciye, Mu‘tezile ekolleri; Ebu’l-Hasan el-Basrî (öl. 110/728) gibi otoriter şahsiyetlerin teşekkülü fikirsel hareketliliği hızlandırmıştır. Böyle bir düşünsel miras ve atmosferden etkilenmek kaçınılmaz olmuştur.<sup>2</sup>

Eş‘ariyye, gençliğinde Mu‘tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cubbaî'den (öl. 303/916) ders görmüş ve bu mezhebin fikirlerini savunurken Mu‘tezilî esaslardan döndüğünü halka açıklayan ve görüşlerini eserlerinde sistemleştiren Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî tarafından kurulmuş ve bu ekol kurucusunun adıyla anılmıştır. Bundan dolayı Eş‘ariyye'nin hicrî 4. ve 5. yüzyıllarda gelişen ve temelde Mu‘tezile kelâmına karşılık oluşan bir kelâm (dini düşünce) ekolü olduğunu söyleyebiliriz. Eş‘arîler kelâm ilminin konularında vahyi temel alırlarken Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve talebelerinin aksine diyalektik metodu ve felsefeyi de kullanmışlardır. Ancak her ne kadar tartışmalarında felsefî metodu kullandıkları için bazı akımlarca Ehl-i Sünnet dairesi dışında tutulmuşlarsa da ana materyalleri vahye dayanmaktadır. Ayrıca bu hareket, İslâm'ın nakille gelen inançlarını akılla destekleyerek ve sağlam bir zemine oturarak onun itikad esaslarını iç ve dış bütün saldırılara karşı savunmayı ve bu inançlara karışan İslâm dışı unsurları dışlamayı hedeflemiştir. Eş‘ariyye ekolü, İslâm'a karışmış İslâm dışı yanlış ve yıkıcı unsurları temizlemekle yetinmemiştir. Bu ekolün görünür özelliği, zamanlarından yaygın olan düşünsel atmosferden de yararlanılarak, bu görüşler ile İslâm'da var olan dinî düşünceyi uzlaştırıcı bir hüviyette ele almasıdır. Eş‘arî kelâmcılar tartıştıkları kelâmî problemleri izah etmede felsefî kavramları kullanmak durumunda kalmışlardır.<sup>3</sup>

Dakîku'l-kelâm kavramı klasik kelâm literatüründe kelâm kozmolojisini ifade etmek için kullanılmıştır. Dakîku'l-kelâmın konuları arasında âlem, âlemin unsurları olan cevher, cisim, araz ile âlemdeki işleyişle bağlantılı olan illiyet/nedensellik vb. meseleler zikredilebilir. Celîlu'l-kelâm ise uluhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât ile ilişkili olan metafizik alanı ifade etmek için kullanılmıştır. Kelâmcıların dakîku'l-kelâmı konu edinmelerinin sebebi Allah-âlem ilişkisi ve âlemin hudûsu başta olmak üzere varlığı daha yakında tanıma ve celîlu'l-kelâm konularını anlama teşebbüsüdür.<sup>4</sup> Eş‘arî

<sup>2</sup> Erkan Yar, "Eş'ari ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 20.

<sup>3</sup> M. Abdul Hay, "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 255-257, 272.

<sup>4</sup> Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 22, 284; Muhammed Bâsil et-Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü.*

kelâm okulu da kendilerinden önce teşekkül etmiş olan Mu'tezile'de olduğu gibi bu gaye doğrultusunda dakîku'l-kelâmı konu edinmiştir. Şunu da ifade edelim ki kelâm ilminde dakîku'l-kelâm ve celîlu'l-kelâm şeklindeki taksimat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinde kullanılmaya başlanmış ve daha sonraki dönemlerde diğer birçok kelâmcı tarafından da devam ettirilmiştir.<sup>5</sup>

Bu çalışmada erken dönem Eş'ariyye'nin âlem, âlemin unsurları olan cevher, araz ve cisim, Allah-âlem ilişkisi, âlemin hudûsu ve nedensellik gibi meseleleri içeren dakîku'l-kelâm anlayışını sunmayı amaçlamaktayız. Ayrıca âlemin hudûsuyla bağlantılı olarak daha önce Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafında benimsenen kelâm atomculuğunun Eş'arî kelâmında da benimsenip benimsenmediğini tespit etmeyi amaçlıyoruz. Eş'ariyye'nin dakîku'l-kelâm alanındaki özgünlüğünün tespit edilmesi bu çalışmanın önemli olan yönlerindedir. Ayrıca bu çalışmanın literatüre bir katkı sunmasını umuyoruz. Çalışmada literatür taraması, mukayese ve metin analizi yöntemi kullanılmış olup konu erken dönem Eş'ariyye ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmamızda Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Musallîn*, Bâkîllânî'nin *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* ile *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi* ve İbn Fûrek'in *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, adlı eserler sık sık başvuracağımız kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca çalışmamızla bağlantılı olan klasik dönem eserler ile son dönemde yapılmış eserlere de başvuracağız.

## 1. Âlem ve Âlemin Unsurları

Kelâm ilminde âlem, âlemin unsurları ve âlemin yaratılışı ve işleyişi öncelikli konular arasında yer almaktadır. Mu'tezile ile sistematik bir şekilde ele alınmaya başlanan dakîku'l-kelâm konuları erken dönem Eş'arî kelâmında da ele alınmıştır. Âlem, kelâmcılara göre, Allah Teâlâ'nın haricinde kalan ve cevher ile arazlardan müteşekkil olan her şeydir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın varlığına bir alâmet ve delil olduğu öne sürülerek bu isim kullanılmıştır. Diğer kelâm ekollerinde olduğu gibi Eş'arî kelâmında da âlemin cevher, araz ve cisimlerden müteşekkil olduğu ifade edilmektedir. Erken dönem Eş'arî kelâmında Allah Teâlâ'nın haricindeki bütün varlık muhdes varlık olarak değerlendirilmiş ve muhdes varlığın da cevher, araz ve cisimlerden oluştuğu

---

*İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2), 150; Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 43.

<sup>5</sup> Metin Yıldız, "Giriş", Abdurrahman Bedevî, "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı", çev. Metin Yıldız, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 284.



vurgulanmıştır. Muhdes'in kelime anlamı ise daha önce yok iken ortaya çıkan şeydir. Örneğin bir hastalığın sonradan ortaya çıkması ya da bir baş ağrısından dolayı ölümün gerçekleşmesi veya bir kişinin bir arsada bir binayı inşa etmesi gibi durumlar muhdesin sonradan meydana gelen şey olduğuna delildir.<sup>6</sup> Eş'arî kelâmcılarına göre âlemin temel unsuru olan cevher, bir yeri kuşatan ve her bir araz cinsini kabul eden şeydir. Araz kendi başına var olamayan ve ancak kendisinin dışındaki bir varlıktan dolayı var olan şeydir. Mürekkebin ve birleşik anlamlarına gelen cisim ise en az iki cevherin birleşmesiyle oluşan şeydir.<sup>7</sup>

### 1.1. Cevher

Cevher, herhangi bir araz cinsini kabul eden ve bir mekânı kuşatan şeydir. Cevherin birçok tanımını zikreden Eş'arî, onun tek bir araz ve tek bir hareketi kabul ettiği görüşünü tercih etmiştir. Ona göre cevher bu tanımla araz, cisim ve kadîm lafızlarından ayrılmış olur. Çünkü araz hiçbir şeyi kabul etmez. Cisim ise iki renk, sükûn ve hareketi kabul eder. Kadîm Teâlâ'nın renk ve hareketi kabul etmesi ise mümkün değildir.<sup>8</sup>

Kelâmcıların âlem ve âlemin unsurlarıyla bilhassa cevher-i ferd meselesiyle ilgilenmelerinin belli başlı sebepleri olmuştur. Varlığı tanımlamak, varlık-mahiyet tartışmalarına son noktayı koymak, şeyin mahiyeti ya da ma'dûm-şey ilişkisini açıklamak ve Allah'ın ilmi ile kudreti başta olmak üzere, âlemin hudûsu ve cismânî haşri izah etmek bu sebeplerden birkaçıdır. Bâkılânî'den önce Eş'arî cevher-i ferd meselesi ile ilgilenmesine rağmen esas olarak bu konunun daha çok Bâkılânî'ye nispet edildiği ifade edilmektedir. Bâkılânî de varlığın ispatını cevher-i ferdin ispatına dayandırmaktadır. Ona göre cevher-i ferd hâdistir. Cevherin değişken olan arazlara mahal olması, onun mahlûk ve muhdes olduğuna delildir.<sup>9</sup> İbn Fûrek, *Mücerred* adlı eserinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin dakîku'l-kelem görüşlerine yer verdiği başlıkta onun cevher-i ferd hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. Eş'arî cevher-i ferdin parçalanamayacağı ve bölünemeyeceğini böyle bir şeyin zihnen

<sup>6</sup> el-Kâdî Ebûbekir et-Tayyib el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmaduddîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 37; a.mlf., *el-İnsâf fîmâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 16.

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005), 2/236-237, 275; Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 37-38; a.mlf., *el-İnsâf fîmâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 16-17, 29; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 143-144.

<sup>8</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 37; a.mlf., *el-İnsâf fîmâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, 16; Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 29, 203, 211-212.

<sup>9</sup> Abdulazîz Mecdûb, *el-Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî ve arâuhu'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009), 125-127.

ve vehmen de mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Öyle ki Eş'arî parçalanmayan cüz görüşüne karşı çıkan kişiyi bu iddiasından dolayı mülhitlerle müsavi görmüştür.<sup>10</sup>

İbn Fûrek'in yukarıdaki aktarımlarından hareketle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin dakîku'l- kelâmın birçok meselesini tartıştığını ve Eş'arîlikteki dakîku'l-kelâmın hem oluşumunda hem de gelişiminde başat rol oynadığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı sanılanın aksine Eş'arîliğin dakîku'l- kelâmının Bakillânî ile değil de ondan önce bizzat Eş'arî vasıtasıyla sistematik bir şekilde tartışılmaya başlandığını ve Bakillânî ile de doğal olarak ileri bir merhaleye taşınmış olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî, Mu'tezilî birikim ile birlikte selefin inanç değerlerini de kelâmî ilkelerle mezcetmiş ve yeni bir yöntem oluşturmuştur. Oluşturulan bu yeni yöntem Bâküllânî, İbn Fûrek ve Abdulkahir el-Bağdâdî gibi kelamcılarca olgunlaştırılmıştır. Bu kelâmcılar sayesinde Eş'ariyye ekolü kurumsallaşmasını tamamlamıştır. Özellikle de Bâküllânî'nin daha çok ön plana çıktığı ve hatta bu ekolün düzenleyicisi ve ikinci adamı gibi ünvanlarla anıldığı da ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca yukarıdaki ifadelerden açıkça görüldüğü gibi erken dönem Eş'ariyye'de Mu'tezile'de olduğu gibi kelâm atomculuğu görüşünün savunulduğunu söyleyebiliriz. Zira Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf ile birlikte âlemin kadîm olmadığı bilakis Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı hususu kelâm atomculuğu ile ifade edilmiştir. Eş'arî de içinde yetiştiği Mu'tezile'nin kelâm atomculuğu görüşünden etkilenmiş ve bu görüşü savunmuştur. Diğer Eş'arî kelâmcılar da aynı şekilde bu görüşü benimsemişlerdir. Eş'arî mütekellimler de kelâm geleneğinin doğal bir sonucu olarak Mu'tezile ile aynı kozmolojik meselelerle ilgilenmişlerdir. Öyle ki Eş'ariyye'nin kurmuş olduğu kozmolojik çatı da Mu'tezile'nin kozmolojik çatısı ile benzer olmuştur.<sup>12</sup>

Bu kozmolojik çatıda en çok dikkat çeken hususlardan birisi de hudûs delilidir ve bu delil de kelâmcılar tarafından atom nazariyesi ile desteklenmiştir. Mu'tezile'nin devamı olarak da değerlendirilen Ehl-i Sünnet kelâmında da hudûs delili olduğu gibi kabul edilmiş ve bunun neticesinde atom nazariyesi de kabul görmüştür. Bu hususta öne sürülen iddialardan birisi ise Eş'arî kelâmında atom nazariyesini ciddi ve özgün olarak ilk kez ele alan kişinin Bâküllânî olduğudur.

---

<sup>10</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 202; Veysel Eliş, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36. Bu konuda şu hususu ifade edebiliriz ki günümüzde atomun parçalandığı herkesçe kabul görmektedir. Bu durumda Eş'arî'nin cevher-i ferdin parçalanmasını kabul eden kişiyi mülhitlerle müsavi görmesi görüşünün tekrar gözden geçirilmesi gerektiği söylenebilir. Ne var ki Eş'arî ve onun gibi düşünen kelâmcılar atom kavramını kullanmamışlardır ve bunun yerine cevher-i ferd ve el-cüz ellezi lâ yetecezza ifadesini kullanmışlardır. Bundan dolayı kelâmcıların âlemin hudûsu bağlamında kullandıkları cevher-i ferd teorisinin günümüz bilimsel gelişmeler doğrultusunda geçersiz olduğunu söylemek mümkün değildir.

<sup>11</sup> Çağfer Karadaş, *Bakillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 12, 89.

<sup>12</sup> Karadaş, *Bakillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 12.

Eş'arî'nin yaşadığı dönemde Ahmed b. Hanbel taraftarlarının bu tür konulara tepki göstermelerinden dolayı bu konular göz ardı edilmiştir. İbn Fûrek'in ise nübüvvet görüşünden dolayı eleştirilere konu olduğu ve bu yüzden güçlü bir konuma ulaşmadığı, Bâkılânî'nin ise bu zorlu süreçte atom nazariyesinin meşruiyet kazanmasında etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>13</sup>

## 1.2.Araz

Araz, cevherlerde ve cisimlerde ortaya çıkan, bir mahalle muhtaç olan, iki vakitte varlığı devam edemeyen, bir mekânı doldurmayan ve cevherle birlikte var olan şeydir.<sup>14</sup>

Diğer kelâm ekollerinde olduğu gibi Eş'arî kelâmında da âlemin hudûsu arazların varlığıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bâkılânî öncelikle arazların varlığını ispat etmeye çalışmış ve bundan hareketle de âlemin hâdis olduğuna dair deliller öne sürmüştür. Cismin sâkin iken daha sonra hareketli olmasını, birleşik iken dağılmasını ve halinin değişimini örnek vererek âlemin arazlardan oluştuğunu ifade etmiştir. Bâkılânî arazların varlığını ispatlamaya çalışırken şu ifadeleri kullanmıştır: “Cismin durağanlığından sonra hareket etmesi, bir araya gelmesinden sonra dağılması, durumunun değişmesi ve özelliklerinin nakledilmesi gibi durumlar âlemin arazlardan müteşekkil oluşuna delildir.”<sup>15</sup> Bâkılânî arazların yaratılmış olduğunu ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Arazların, zıt ve birbirlerine karşıt olmaları onların yaratılmış olduklarının delilidir. Eğer tüm arazlar kadîm olsalardı ezelden ebede kadar hep var olacaklardı. Bu durumda cisimde hareket meydana geldiğinde onda sükûnun da ortaya çıkması gerekirdi. Bu durum, aynı şekilde cismin sakîn haldeyken hareketli olmasını ve canlı haldeyken ölü olmasını gerektirir. Bunun bâtıl/geçersiz oluşu, sükûnun yokluktan ortaya çıkışına delildir. Sükûnun meydana gelmesiyle hareketin ortadan kalkması, sükûnun yok olmasıyla hareketin tekrar ortaya çıkması ve hareketten sonraki yokluk ittifakla muhdestir yani sonradan ortaya çıkmıştır.”<sup>16</sup>

Arazların hudûsundan hareketle âlemin yaratılmış olduğunu delilleriyle zikretmeye çalışan erken dönem Eş'arî kelâmcılar konuyla bağlantılı olarak arazlar meselesinde en çok tartışılan hususlardan birisi olan arazların sürekli olup olmadığı meselesine de değinmişlerdir. Eş'arî'ye göre cevher ve cisimler bâkî olabilirken arazların bekası mümkün değildir. Hatta ona göre eski ve yeni

<sup>13</sup> Karadaş, *Bakılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 18, 47-48.

<sup>14</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/275; Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 38; a.mlf., *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, 16-17; İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 265, 291.

<sup>15</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, 17.

<sup>16</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, 17.

tüm kelâmcılar cismin hudûs halinde bâkî olamayacağı hususunda icma etmişlerdir. Beka bir araz olduğu için onda bekanın olması mümkün değildir. Ama cismin sürekli bâkî kalması ondaki beka arazının bir halden başka bir hale geçerek sürekli yenilenmesinden dolayıdır.<sup>17</sup> Bu ifadelerden de açıkça görüldüğü gibi arazın süreklilik arz etmediği ve devamlı yenilendiği vurgulanarak onun sonradan ortaya çıktığı ve bundan hareketle de âlemin yaratılmış olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.

### 1.3. Cisim

Cisim lügatte terkip ve te'lîf olan yani birleşmiş ve bir araya gelmiş olan şeydir. İstilahî anlamı ise uzunluğu, genişliği ve derinliği olan ve en az iki cüz'ün birleşmesiyle oluşan şeydir.<sup>18</sup> Bâkîllânî'ye göre cismin en belirgin özelliği onun sonradan meydana gelmiş olmasıdır. Bâkîllânî cismin sonradan oluşmasını cisimlerin renkleriyle olan ilişkisi ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre cisimlerin renklerden ayrı olmadıkları zorunlu bilgiyle bilinmektedir. Renkler sonradan meydana gelen şeylerden ayrı olamazlar. Renklerden önce meydana gelmeyen şey ise muhdestir.<sup>19</sup> Eş'arî de cismin hâdis oluşunu hareket arazi ile izah etmeye çalışmıştır. Ona göre cismin hareketi onun hâdis olduğuna işaret eder. Çünkü hareket bir sonu gerektirir ve kendi zatında sonlu olan şey ise muhdestir.<sup>20</sup>

Cismin telif ve terkipten oluştuğunu kabul etmekle beraber onun arazların terkihi ve telifi ile olduğunu iddia edenler olmuştur. Eş'arî, Neccâriyye ve onlar gibi düşünenlerin bu iddialarını geçersiz kılmaya çalışmıştır. Çünkü arazın kendi başına kâim olması ve herhangi bir arazi taşıması müstahildir. Ona göre cisimler telif olmuş yani bir araya gelmiş cevherlerden müteşekkildir.<sup>21</sup>

Cismin cevherlerin telif ve terkihiyle oluştuğunu savunan kelâmcılar, âlemde bir boşluğun/halâ olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu hususta âlemin tümünün dolu/melâ olduğunu söyleyenleri eleştirmişlerdir. Eş'arî de tüm âlemin dolu olduğunu iddia edenleri eleştirmiş ve âlemde boşluğun olduğunu söylemiştir. Halâ, içinde cisimlerin olmadığı boş mekânlardır.<sup>22</sup> Zira en az iki cevherin bir araya gelip birleşebilmeleri için aralarında bir boşluğun olması gerekir. Kelâm atomculuğunu benimseyen mütekellimler, âlemde boşluğun varlığını kabul etmek zorundadırlar. Çünkü cismin en az iki cüz'ün birleşmesiyle meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Cüzlerin bir

<sup>17</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 238.

<sup>18</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 2/236-237; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 225.

<sup>19</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 17-18.

<sup>20</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 244.

<sup>21</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 206, 211.

<sup>22</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 206.

araya gelip birleşebilmeleri için de aralarında bir boşluğun olması gerekir. Erken dönem Eş'arî kelâmcıları da kelâm atomculuğunu kabul ettikleri için âlemde boşluğun varlığını kabul etmişlerdir.

## 2. Âlemin Hudûsu

Kelâmcılar âlemin varlık alanına çıkışını ma'dûm ve mevcûd kavramlarıyla temellendirilmeye çalışmışlardır. Her ne kadar Kur'an'da yaratma ile ilgili ma'd'ûm kavramı (ex nihilo) geçmese de kelâmcılar âlemin ma'dûm (yok) iken varlık alanına çıktığını savunmaktadırlar. Dakîku'l-kelâmın temel konularından birisi olan ma'dûm ve mevcûd konusu Eş'arî kelâmında da ele alınmıştır. Eş'arî'nin daha Mu'tezilî gelenek içindeyken ma'dûm konusu hakkında münakaşalar yaptığı eserler yazdığına dair şöyle bir tespit vardır:

“Eş'arî'nin Mu'teziliyken yazdığı bir başka eser de, *Kitabun fi Babı Şey*'dir. Eş'arî bu eserde eşyanın madum olsalar da şey olduklarını savunduğunu ancak sonra bu eseri nakzettiğini, bu esere rast gelenlerin ona itimat etmemelerini söyler... Cübbâî'nin hocası olan Şahham, yokluğun bir şey olduğunu ileri süren ilk kişi olarak kabul edilir. Muhtemelen Eş'arî bu eserle hocalarının bu konudaki geleneğini sürdürmüş ancak döndükten sonra bunu nakzetmiştir.”<sup>23</sup>

Bu gelenek Bâkılânî ile olgunlaşarak devam etmiş ve sistematik bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Eş'arîler de âlemin daha önce yok iken sonradan varlık alanına çıkışını ma'dûm kavramıyla izah etmeye çalışmaktadırlar. Bâkılânî'ye göre ma'dûm, var olmayan anlamına gelmektedir. Öyle ki herhangi bir şey olmadığı halde var olmayan anlamına geldiğini ifade etmektedir. Görüşünü temellendirmek için “*Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım*”<sup>24</sup> ayetini de delil olarak zikretmektedir. Ma'dûm kavramını zamanla da bağlantılı olarak tanımlamaya çalışan Bâkılânî'ye göre ma'dûm, mutlak ve mukayyet ma'dûm şeklinde de ifade edilebilir. Haşir, va'd ve vâid şu an olmadığı halde daha sonra gerçekleşecektir. Hâlihazırdaki durumumuzdan önceki konuşma ve fiillerimiz ise şu an mevcut değildir. Bu tür ma'dûm olanlar mukayyet ma'dûm iken şimdiye kadar olmamış ve bundan sonra olmayacak olan ise mutlak ma'dûmdur. Mevcûd ise ma'dûmun zıddı olup sabit ve var olan şey anlamına gelmektedir. Bâkılânî, mevcudun kadîm ve muhdes mevcûd şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Allah Teâlâ kadîm varlık iken, O'nun ve sıfatlarının dışındaki tüm varlıklar ise muhdes varlıktır. Muhdes varlık ise cevher, araz ve cisimlerden müteşekkil olan âlemdir.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 122, 128.

<sup>24</sup> Kur'an Yolu (Erişim 13 Nisan 2020), Meryem 19/9.

<sup>25</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 34-37.

Varlığı kadîm ve muhdes varlık şeklinde tasnif eden erken dönem Eş'arî kelâmcılar âlemin varlık alanına çıkışını yani yaratılışını hudûs delili ile izah etmişlerdir. İslâm Kelâmında ilk kez Mu'tezile tarafından kullanılmaya başlanılan hudûs delili Eş'ariyye tarafından da benimsenmiştir. Dolayısıyla hudûs deliliyle bağlantılı olan atom nazariyesi erken dönem Eş'arî kelâmında da kullanılmaya başlanmıştır.<sup>26</sup> Kelâm atomculuğuna değinen Bâkîllânî'nin fikrî arka planında Allah-âlem ilişkisi ve Allah'ın âlemden farklı oluşunu izah etmek olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, cevher meselesini ele alırken bir taraftan onun hudûsunu te'kit etmeye çalışırken bir taraftan da Allah Teâlâ'nın zatında birleşme ve te'lîfin imkânsızlığını te'kit etmeye çalışmaktadır.<sup>27</sup>

Bâkîllânî, mensubu olduğu Eş'ariyye ve öncesinden de Mu'tezile tarafından kullanıldığı gibi âlemin yaratılmış olduğunu hudûs delili ile temellendirmeye çalışmıştır. Bâkîllânî âlemin hudûsunu ve Allah-âlem ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bilinmelidir ki, âlem muhdestir ve Allah'ın haricindeki her şeydir. Âlemin muhdes oluşuyla ilgili delil ise, bir halden başka bir hale geçmesi, bir özellikten başka bir özelliğe dönüşmesidir. Bunun yolu ve vasfî ise muhdestir. Âlemin muhdes oluşu durumunu Nebimiz Hz. Muhammed en güzel şekilde açıklamıştır. Bu açıklamanın tazammununda, Allah'ın haricinde var olan tüm mevcudat muhdes ve mahlûktur. Hz. Muhammed'e ey Allah'ın Resulü, bu işin başlangıcı hakkında bizi haberdar edebilir misiniz dediklerinde, Hz. Muhammed evet der ve şöyle devam eder: ‘Hiçbir şey yok iken Allah var idi. Ve sonra Allah eşyayı yarattı’. Böylece Allah'ın haricindeki her mevcudun muhdes ve mahlûk olduğu sabit olmuştur.”<sup>28</sup>

Âlemin hudûsuyla ilgili Bâkîllânî, Kur'an'da Hz. İbrahim'in arayışının zikredildiği şu ayeti delil olarak göstermektedir:

“Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. ‘İşte Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da, ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi. Ay'ı doğarken görünce de, ‘İşte Rabbim!’ dedi. Ay da batınca, ‘Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum’ dedi. Güneşi doğarken görünce de, ‘İşte benim Rabbim! Bu daha büyük’ dedi. O da batınca (kavmine dönüp), ‘Ey kavmim!’ Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi.<sup>29</sup>

Hz. İbrahim mevcudatın hudûsunu, onun değişmesiyle ve bir halden başka bir hale intikal edişiyile çıkarsamaya gitmektedir. Çünkü o, yıldızları, güneşi görünce işte benim rabbim demiştir.

<sup>26</sup> İsmail Hakkı İzmirli, "Ebubekir Bâkîllânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 146, 150; Karadağ, *Bakîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 47.

<sup>27</sup> Mecdûb, *el-Kâdî Ebûbekir el-Bâkîllânî ve arâuhu'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, 132.

<sup>28</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 29.

<sup>29</sup> el-En'âm 6/76-79

Hız. İbrahim bunların değişmesinden ve bir halden başka bir hale geçmesinden bunların muhdes, yaratılmış ve mahlûk olduğunu ve onun da bir yaratıcısı olduğuna delalet ettiğini fark etmiştir.<sup>30</sup> Âlemi Allah'ın haricindeki her şey olarak isimlendiren Bâkılânî, âlemin yaratılmışlığını Kur'an'da Hız. İbrahim'in arayışını delil olarak göstererek bir halden başka bir hale dönüşmesi özelliğiyle ifade etmiştir.

Âlemin hudûsu hakkında Bakkılânî'nin kullanmış olduğu argümanlar daha önce Eş'arî tarafından da kullanılmıştır. Eş'arî de âlemin muhdes oluşunu vurgularken Hız. İbrahim'in Kur'an'da zikredilen arayışını örnek vermiştir.<sup>31</sup> Âlemin varlık alanına çıkışı meselesinde kelâmcıların temel görüşü âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu tezidir. Bu doğrultuda erken dönem Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi kendilerinden önceki Mu'tezilî kelâmcılar tarafından da âlemin muhdes oluşu delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı erken dönem Eş'arî kelâmında da kendisinden önceki Mu'tezile kelâmında olduğu gibi âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunun delillerle izah edildiğini görmekteyiz.

Eş'arî kelâmcılar mahiyetleri itibariyle bütün cisimlerin son kertede tek olmalarına rağmen farklılaşmalarını sağlayan nihaî bir nedenin olması gerektiğini ve bunun da Allah Teâlâ olduğunu söylemişlerdir. Yine dünya mümkün âlem olduğu için bir nedeninin olması gerektiğini, çünkü sonuç olan her şeyin bir nedeninin var olduğunu, bundan dolayı dünyanın da bir nedeni olması gerektiğini ve nedene bağlı olan her şey neden olmayacağı için nedenin Allah Teâlâ olması icap ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>32</sup> Eş'arî kelâmında âlemin muhdes, Allah Teâlâ'nın ise âlemin muhdisi olduğu fikri; fiil ile fâili, yazar ile eseri, ressam ile resim arasındaki ilişkiyle kıyas edilerek ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

Bâkılânî Allah Teâlâ'nın âleme benzemediğini şu şekilde ifade etmektedir: "Âlemi meydana getiren bir saninin, onu ortaya çıkaran bir muhdisin olduğu sabit olduğundan, Allah'ın yaratılmış ve muhdes olan âleme benzemesi mümkün değildir".<sup>34</sup> Bu alıntıda açıkça görüldüğü gibi Bâkılânî, Allah ve O'nun dışındakilerin hiçbir yönden birbirlerine benzemediğini söylemektedir. Ona göre benzeme ne cins de sûret yönünden mümkündür. Zira ona göre eğer Allah cins yönünden

<sup>30</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 29.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî eş-Ş'afi'î, *Risaletu İstihsâni'l-Havd fî ilmi'l-keâm*, nşr. Muhammed Velî el-Eş'arî el-Kâdirî er-Rufâ'î, (Beyrût: Dâru'l-Meşâri', 1415/1995), 41.

<sup>32</sup> Abdul Hay, "Eş'arilik", 272.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 17-18.

<sup>34</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 31.

âleme benzemiş olsaydı o zaman da âlem Allah gibi kadîm olmuş olurdu.<sup>35</sup> Kelâm ilminde savunulan âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunu konu edinen hudûs delilini erken dönem Eş'arî kelâmcılarından Bâkîllânî'nin şu ifadeleriyle özet olarak vermek mümkündür:

“Mevcudatın Sani'i ve Muhdisi sabit olduğuna göre, onun mevcudata benzemesi caiz olamaz. Âlemin muhdisinin kadîm, kendi varlığının evveli olmayan ezeli ve devamı için de ahiri olmayan olduğunu bilmen gerekir. Bunun sıhhatinin delili ise şudur: Eğer Allah (c.c) kadîm değilse, daha önce belirttiğimiz gibi muhdes olur. Şayet muhdes olursa, o zaman var eden bir muhdise ihtiyaç duyar. Zira O'nun haricindeki tüm muhdes varlıklar sonradan var oldukları için bir muhdise muhtaçtırlar. Durum böyle olduğuna göre, her muhdes başka bir muhdise ihtiyaç duyar. Bu durum da ilanihaye sürüp gidecektir. Bu teselsül iptal edildiğinde Yüce Allah'ın varlığının kadîm ve ezeli olduğu geçerli olur.”<sup>36</sup>

### 3. Nedenselliğin İnkârı: Âdet Nazariyesi

Varlık ya da varlık meselesi hakkındaki herhangi bir araştırma, araştırmacıyı mutlak ve mukayyet varlık arasındaki ilişkiye değinmeye sevk etmektedir. Öyle ki bu ilişkinin nasıl olduğuna ve yaratmanın nasıl başladığına dair felsefi yaklaşımlar, kelâmcıları da bu konuları tartışmaya sevk etmiştir. Âlemin varlık alanına çıkışı ve işleyişinin nasıllığı tartışma konusu olmuştur. Kelâm ilminde bu konu illiyet/nedensellik bağlamında tartışılmıştır. Nedensellik, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu savunan bir doktrindir. Âdet nazariyesi ise neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını bilakis her bir olayın doğrudan sebebinin fâil-i muhtâr Allah olduğu görüşüne dayanmaktadır.<sup>37</sup> Bâkîllânî âdeti şu şekilde tanımlamıştır: “Âdet âlimin bilgisinin ve Mu'tâd olan şeyin tek bir yoldan tekrar etmesidir. Bu da ya onun sıfatının tekrarlanması ve yenilenmesiyledir ya da bulunduğu tek hâl üzere devam etmesidir.”<sup>38</sup>

Âlemde meydana gelen tüm olayların herhangi bir zorunluluk icabı olmadığı görüşü Kelâm ilminde ilk önce Basra Mu'tezilesi tarafından âdet kavramıyla savunulmuştur. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve onun görüşünü benimseyen kelâmcılar da âlemde meydana gelen hiçbir olayda nedenselliğin bulunmadığını âdet nazariyesi ile izah etmişlerdir. Eş'arî, yaratılmış tüm varlıkların

<sup>35</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf fimâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 31.

<sup>36</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf fimâ yecibu l'tikâduhu ve lâ yecûzu el-ehlu bihi*, 32.

<sup>37</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 416; İlhan Kutluer, “İlliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/120; Metin Yıldız, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 535.

<sup>38</sup> el-Kâdî Ebûbekir Muhammed İbnu't-Tayyib İbnu'l-Bâkîllânî, *Kitâbu'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehânet ve'n-nârinât*, nşr. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1958), 50.



Allah Teâlâ tarafından herhangi bir illete matuf olmaksızın yoktan yaratıldığını ifade etmiştir.<sup>39</sup> Bâkılânî de Eş'arî'de olduğu gibi âlemin varlık alanına çıkışının Allah için herhangi bir illetten dolayı olmadığını vurgulamaktadır. Zira âlemin varlık alanına çıkışı bir illetten dolayı ise o zaman bu illetin ve dolayısıyla âlemin kadîm olması ya da kadîm varlığın muhdes olması gerekecektir.<sup>40</sup> Benzer yaklaşım biçimi Cüveynî'de de görülmektedir. O da âlemdeki işleyişin herhangi bir illetten dolayı gerçekleşmediğini, bilakis fâil-i muhtâr olan Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup>

Bâkılânî, âlemin her hangi bir illetten dolayı meydana gelmediği gibi Allah Teâlâ tarafından herhangi bir tabiat gereği de meydana getirilmediğini de ifade etmektedir. Çünkü bir tabiat gereği meydana geliyorsa bu tabiatın bir muhdisinin olması gerekir ve bu durum da sonsuza değin devam edip gidecektir ki böyle bir şeyin olması imkânsızdır.<sup>42</sup> Diğer Eş'arî kelâmcılar da âlemin yaratılışının sadece Allah Teâlâ'nın kudreti ve hikmeti dâhilinde olduğunu vurgulamışlardır. Zira onlara göre irade ve ilimle gerçekleşen her şey, ihtiyarî bir şekilde meydana gelmektedir. Allah Teâlâ bütün fiillerinde fâil-i muhtar olduğundan dolayı kendisine hiçbir şey vâcib değildir.<sup>43</sup> Eş'arî, kendi dostlarından bazılarının Allah Teâlâ'nın âlemden ağırlığı kaldırıp onu bir tüyden daha hafif kılmasını imkân dâhilinde gördüklerini aktarmaktadır. Aynı şekilde âlemde bir cüz hariç diğer tüm cüzlerden hareketi yok edip onları sakin kılmasını da mümkün görmüşlerdir.<sup>44</sup>

Eş'arî kelâmcıları, âlemin yaratılışı ve işleyişinin sadece fâil-i muhtâr Allah'ın irade ve kudretine bağlı olduğu görüşünü savunmaya sevk eden saikin tabiatçı düşünürler olabileceği gibi Basra Mu'tezilesinin i'timâd ve tevellüd nazariyesi olduğunu da söylemek de mümkündür. Sözlükte itme ve çekme kuvveti anlamına gelen i'timâd kavramıyla tabiattaki olayların sebep ve sonuç ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Tevellüd kavramıyla da bir fiilin başka bir fiilden bir vasıtayla meydana gelişi anlatılmıştır. Basra Mu'tezilesi her ne kadar zorunlu nedenselliği barındıran tab' anlayışını eleştirmiş olsa da fiillerde i'timâd ve tevellüd olduğunu savunmuştur. Onlara göre ağır

<sup>39</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 131, 275-276; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", çev. Mustafa Akçay - H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 294, 299-300; Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi", 537, 546.

<sup>40</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 51-52; Mecdüb, *el-Kâdi Ebûbekir el-Bâkılânî ve arâuhu'l-kelemye ve'l-felsefiyye*, 177-178.

<sup>41</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûl'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdulmunim Abdulhamid (Bağdat: Mektebetu'l-Hancî, 1950), 28-29.

<sup>42</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 56.

<sup>43</sup> Faysal Budeyr Avn, *Fikratü't-tabiiyye: fi felsefeti'l-İslâmiyye mea beyâni mesâdiriha*, (b.y.: Mektebetu'l-Hürriyeti'l-Hadise, 1980), 192-193.

<sup>44</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 206.

taşın yere düşmesi tabiattan dolayı değildir, ama o taşın i'timâdından dolayıdır. Bundan dolayı Basra Mu'tezilesi her ne kadar tabiat anlayışını eleştirmiş olsa da esasen i'timâd nazariyesi ile âlemdeki işleyişin belli sebep ve kurallar doğrultusunda gerçekleştiğini savunmuştur.<sup>45</sup>

Bâkılânî, tabiattaki işleyişte her zaman aynı sonucun meydana gelmediğini zikretmektedir. Ona göre bazen içki içildiği halde sarhoşluk durumu oluşmamaktadır. Yine bazen ateş ile temas etme durumu gerçekleştiği halde yanma gerçekleşmemektedir. Aynı şekilde açlığın veya susuzluğun giderilmesi yeme ve içme neticesinde meydana geliyorsa o zaman çakıl taşı, toprak ve sirke gibi katı ya da sıvı yiyecek ve içeceklerin tüketimi ile birlikte açlık ve susuzluğun giderilmesi gerekir.<sup>46</sup>

Bâkılânî insan fiilleriyle bağlantılı olan konularda fiillerin zorunlu şekilde meydana gelmediğini bilakis Allah Teâlâ'nın sebep ile sonuç arasına girebileceğini ifade etmektedir. Örneğin insan ok atmak istediğinde Allah istemediği zaman ok gitmez ya da ok yaydan çıktıktan sonra yine Allah onu durdurmak istediğinde ok gitmez ve durur. Ayrıca okun isabeti neticesinde gerçekleşen ölüm bile Allah'ın izniyledir. Ok bir insana isabet etse de Allah ölümü yaratmak istemese ölüm gerçekleşemez.<sup>47</sup>

Eş'arîlikteki metafizik ve epistemolojik tartışmaların, ilahî yaratıcılık fikrini savunmaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Bâkılânî'ye göre Allah Teâlâ tab'/doğal neden değildir, bilakis özgür bir nedendir, yani fâil-i muhtardır.<sup>48</sup> Eş'arî kelâmında nedenselliğin kabul edilmeyişinin ana sebebi, Allah Teâlâ'nın âleme müdahalesine yer açmak ve mu'cizenin varlığını aklî olarak açıklamaktır.<sup>49</sup> Bâkılânî mu'cizenin hâriku'l-âde oluşundan dolayı âdetin ve o âdetin yok olmasının ne anlama geldiğinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir. O, mu'cizenin ister cin, melek ve isterse insan olsun hiçbir yaratılmış varlığın kudretine dâhil olmadığını bizzat Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Neticede şunu söyleyebiliriz ki erken dönem Eş'arî kelâmcılar hem tabiatçıların hem de Mu'tezile'nin i'timâd ve tevellüd görüşünü eleştirerek âlemde nedenselliğin ya da bir fiilin başka

<sup>45</sup> Ebû Raşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid (Beyrût: Me'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979), 192, 229; Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi", 539.

<sup>46</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 59, 64.

<sup>47</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 336-341; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/324.

<sup>48</sup> Abdul Hay, "Eş'arîlik", 271.

<sup>49</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/325.

<sup>50</sup> Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehânet ve'n-nâricât*, 8-9, 16, 50.

bir fiilden tevellüdünün mümkün olmadığını savunmuşlardır. Zira tabiatçılara göre âlemde cereyan eden her şey kendi tabiatları doğrultusunda hareket etmekte ve bu tabiatlarının dışına çıkmaları ise imkânsızdır. Bu tür bir değerlendirme Eş'arî kelâmcılara göre Allah Teâlâ'nın âleme müdahalesine imkân tanımadığı için kabul edilemez. Aynı şekilde onlara göre Basra Mu'tezilesi her ne kadar tabiatçı düşünürlere karşı çıkmış olsalar da onların âlemdeki işleyişi i'timâd ve tevellüd kavramlarıyla izâh edişleri de kabul edilemez. Çünkü eşyanın belli bir i'timâdının olmasını kabul etmek ya da bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesini yani tevlîdi kabul etmek de Allah Teâlâ'nın âleme doğrudan müdahalesini imkânsız kılmaktadır. Bundan dolayı onlara göre i'timâd ve tevellüd görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Kısaca ifade edecek olursak erken dönem Eş'arî kelâmcılara göre hem insan fiillerinde hem de tabiattaki olaylarda bir zorunluluk söz konusu olmadığı gibi fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ'nın fiillerinde de herhangi bir zorunluluk yoktur.

### Sonuç

Âlem, âlemin unsurları, Allah-âlem ilişkisi ve nedensellik meselesi Eş'ariyye'de dakîku'l- kelâmın temel konuları arasında yer almaktadır. Eş'arî ile birlikte neş'et eden ve sistematik bir şekilde ele alınan erken dönem Eş'arî dakîku'l- kelâmının Bâkîllânî ile birlikte daha ileri bir merhaleye ulaştığını söylemek mümkündür. Eş'arî kelâmında mevcûd ve ma'dûm öncelikli konular arasında yer almaktadır. Erken dönem Eş'arî kelâmcılar, Allah-âlem ilişkisini tartışırken, Allah Teâlâ ve mâsivalah olan âlemin varlığı hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır ve her iki varlığı mukayeseli bir şekilde ele almışlardır. Eş'arî kelâmcılar Allah ve âlemin varlığını, Allah Teâlâ'nın bir başlangıcının ve sonunun olmadığını, bilakis kadîm olduğunu, âlemin ise bir başlangıcının olduğunu ve muhdes olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezile kelâmında olduğu gibi erken dönem Eş'ariyye'de de âlemin cevher, araz ve cisimlerden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir. Eş'arî kelâmcılar âlemin özelliklerini zikrederlerken onun sonradan var olduğunu, muhdes olduğunu, öncesinin olmadığını ve ebedî olamayacağını söyleyerek bu sayılanların noksanlık arz ettiğini ve bunlarla ittisafı mümkün olmayan Allah Teâlâ'nın bu ve buna benzer noksanlıklardan münezze, eşsiz, ezeli ve ebedî, kadîm olduğunu ifade etmektedirler.

Bu çalışmada Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi erken dönem Eş'ariyye'de de nedensellik karşıtı düşüncenin benimsendiği ve âdet nazariyesinin tercih edildiği sonucuna ulaştık. Eş'ariyye'ye göre fâil-i muhtâr olan Allah'ın âlem ile olan ilişkisi zorunlu olmayıp irâdî olduğu gibi âlemde cereyan eden olaylar da tabiattan dolayı olmayıp Allah'ın doğrudan yaratmasıyla gerçekleşmektedir.

Eş'arî ile birlikte ilk dönem Eş'arî kelâmcılar âlem ve âlemin özelliklerinden bahsederlerken onun Allah Teâlâ ile bağlantısına değinmişlerdir. Allah Teâlâ'nın fiillerinde bir zorunluluğun olmadığını ve âlemin işleyişinde de bir nedenselliğin olmadığını ifade etmişlerdir. Allah Teâlâ'nın kadîm, O'nun haricindeki varlıkların ise hâdis olduğunu söyleyen erken dönem Eş'arî kelâmcıları, metafizik meseleleri aklî ve naklî delillerle ele almışlardır. Netice itibariyle erken dönem Eş'arî kelâmcıların dakîku'l-keâm dan/fizik âlemden hareketle celîlu'l-keâm /metafizik âlem hakkında konuştuklarını ve onların celîlu'l-keâm ile ilgili öğretilerinin dakîku'l-keâm ın kavramları üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Abdul Hay, M. “Eş‘arilik”. çev. Ahmet Ünal. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M.M. Şerif. 1/255-277. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Avn, Faysal Budeyr. *Fikratü't-tabiiyye: fi felsefeti'l-İslâmiyye mea beyâni mesâdiriha*. b.y.: Mektebetü'l-Hürriyeti'l-Hadise, 1980.
- Bâkılânî el-Kâdî Ebûbekir Muhammed İbnu't-Tayyib İbn el-. *Kitâbu'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehânet ve'n-nârinât*. nşr. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1958.
- Bâkılânî, el-Kâdî Ebûbekir et-Tayyib el-Basrî el-. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmaduddîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkılânî, el-Kâdî Ebûbekir et-Tayyib el-Basrî el-. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*. thk. Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Bulğen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-62.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûl'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdulmunim Abdulhamid. Bağdat: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Eliş, Veysel. *Ebu'l-Hasan El-Eş‘arî'nin Âlem Anlayışı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eş‘arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. nşr. Naîm Zerzûr. 2 Cilt, Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Eş‘arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail eş-Ş‘afi’î el-. *Risaletü İstihsâni'l-Havd fi ilmi'l-keâm*. nşr. Muhammed Velî el-Eş‘arî el-Kâdirî er-Rufâ’î. Beyrût: Dâru'l-Meşâri’, 1415/1995.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2000.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Ebubekir Bâkılânî". *Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 137-172.
- Karadaş, Çağfer. *Bakılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş‘ari ve Eş‘arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kur‘ân Yolu*. Erişim 07 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutluer, İlhan. “İlhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mecdûb, Abdulazîz, *el-Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî ve Arâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nisâbü'rî, Ebû Raşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Me'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.

- Rahman, Yusuf. “Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı”. çev. Mustafa Akçay - H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 287-310.
- Tâî, Muhammed Bâsil et-. “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri”. çev. Mehmet Bulğen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2), 149-162.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yar, Erkan. “Eş'ari ve Metodolojisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 19-47.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Yıldız, Metin. “Giriş”. Abdurrahman Bedevî, “Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı”. çev. Metin Yıldız. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 283-298.
- Yıldız, Metin, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.



**Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)**

Polemics with Summaniyya and Islamic Scholars (Mutawatir Khabars Axis)

**Abdulvasıf ERASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Assistant Professor Dr, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Hadith  
Şırnak/Turkey

[abdulvasiferaslan@gmail.com](mailto:abdulvasiferaslan@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-5061-1112

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894286**

**Atıf / Citation:** Eraslan, Abdulvasıf. "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 69-86. doi: 10.5281/zenodo. 3894286

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





### Özet\*

İslam'ın bilgi kaynakları Kur'ân, Sünnet ve icmâ'dır. Bunların tamamı aynı zamanda "haber" kategorisinde yer almaktadır. İslam âlimlerinin ittifakıyla bilgi kaynağı olarak kabul edilen haber kısmı ise "mütevâtir haber"dır. İlk dönemlerinden itibaren haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen ve bu konuda Müslüman âlimlerle çeşitli polemiklere giren bazı kesimler olmuştur. Bunların başında es-Sümeniyye fırkası gelmektedir. Bu fırkanın hangi kavim veya millet/milletler olduğu yönünde bazı araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların söz konusu fırkanın hüviyeti ve bilgi kaynaklarına dair görüşleri hakkında yeterli düzeyde olduğu söylenemez. İslam âlimlerince bilgi kaynağı olarak kabul edilen mütevâtir haber karşılığının kimlik ve düşüncelerinin aydınlatılması, bilgi değeri açısından haber konusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu vesileyle çalışmamızda farklı şekillerde telaffuz edilen Sümeniyye, Şümeniyye veya Şemeniyye'nin hüviyetine dair tartışmalar ile bilginin kaynaklarına yönelik yaklaşımı incelenmiştir. Özellikle de Sümeniyye'nin İslam âlimlerinin ittifakıyla bilgi kaynağı olarak kabul edilen mütevâtir habere yönelik yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte Müslüman âlimler ile Sümeniyye arasında geçen konuyla alakalı tartışmalara da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Hadis, Haber, Mütevâtir, Sümeniyye, Şamanizm, Bilgi Kaynakları, Budizm.

### Abstract

The main sources of Islamic thought are the Qur'an, Sunnah and ijma. In addition, these sources are included in the "khabar" category. But since the beginning of Islam, many groups who did not consider the khabar as a source of Islamic knowledge have entered into discussion with Muslims. One of these groups who reject the value of the khabar as a source of knowledge of Islamic thought is Summaniyya. In fact, it is not known which nationalities Summaniyya is from. For this purpose, a lot of research has been done to determine the identity of Summaniyya. However, research to determine the identity of Summaniyya and their knowledge methods is insufficient. For this reason, in our study, we focused on determining the identity of the Summaniyya section and their approach to Islamic sources of information. In particular, we focus on Summaniyya's understanding of mutawatir khabar that many Islamic scholars have accepted it as an Islamic source of information. We also touched on other past discussions between the two sides.

**Keywords:** Kalam, Hadith, Khabar, Mutawatir, Sumeniyya, Shamanism, Information Sources, Buddhism.

## GİRİŞ

Hız. Peygamber'in doğru sözlü olması, mucize göstermesiyle rasyonel bir zemine sahip olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in doğruluğu/kesin bilgi ifade etmesi Hız. Peygamber döneminde yaşayanlar için bu sayede gerçekleşmiştir. Hız. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahiy olan Kur'ân-ı Kerim, aynı zamanda haber niteliğini haizdir. Bunun mucize olduğu, mucizenin de olağanüstü olduğunun ispatı da ancak haberin bilgi ifade etmesi ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde yaşayanlar için hem Kur'ân'ın Allah katından olduğu hem de Hız. Peygamber'in mucize gösterdiğinin kanıtı, toplumsal bilgi niteliğine sahip mütevâtir haber (veya bununla ilgili geliştirilen nazariyeler) sayesinde olmuştur.<sup>1</sup>

---

\* Bu makale, II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve tam metin halinde sempozyum kitapçığında yayımlanan "İslam Kaynaklarında Sümeniyye'nin/ Şamanizm'in Bilgi Kaynakları ve Eleştirisi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası", previously printed, but orally presented at a symposium called "İslam Kaynaklarında Sümeniyye'nin/ Şamanizm'in Bilgi Kaynakları ve Eleştirisi", the content of which has now been developed and partially changed.

<sup>1</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulvasıf Eraslan, "Kâdî 'Abdülcebbar'da Mütevâtir Teorisi", *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 437-473; Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hız. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 18 (2000), 121-148. Her ne kadar mütevâtir

İslam kelamcılarına göre temel bilgi kaynakları duyular, akıl ve haber olup bu konuda fikir ayrılığı söz konusu değildir.<sup>2</sup> Bu durum Pezdevî (öl. 493/1099) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e göre insanların bilgi elde etmesini sağlayan etkenler duyu, haber ve istidlâldir.<sup>3</sup>

Hicri birinci asrın sonuyla ikinci asrın başı itibariyle özellikle Müslümanların diğer din mensuplarıyla yakınlaşmasının neticesinde haber kategorisinde yer alan Kur'ân ve Peygamber mucizelerinin aklî karinelerle ispatına ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamberi ve mucizelerini müşahede etmeyenler için bu hususların ispatı, geliştirilebilecek haber teorileriyle mümkün olabilmıştır. Bununla orantılı olarak İslam aleminde haber ve haber epistemolojisi ile alakalı tartışmalar, hicri ikinci yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır.

el-Askerî'nin (öl. 400/1009) şu ifadeleri bu hususu desteklemektedir: Müslüman âlimler arasında haberi epistemolojik/bilgi değeri çerçevesinde ele alan, doğruluğu, yanlışlığı ve aktarımı konusunda söz söyleyen ilk kişi Vâsıl b. Atâ'dır (öl. 131/ 748).<sup>4</sup> İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) de bilgi ve kaynakları konusunu işlerken; Cehm b. Safvân (öl. 128/745), Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816), Ca'fer b. Mübeşşîr, Ca'fer b. Harb (öl. 236/850), Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 303/915) gibi isimleri zikretmektedir.<sup>5</sup> Müslüman filozoflardan Kindî (öl. 252/866)<sup>6</sup> ve Câhız (öl. 255/869) da aynı şekilde haberin epistemolojisiyle ilgilenenler arasındaki yerini almıştır.<sup>7</sup>

Haber ve epistemolojisiyle alakalı bilgiler Müslüman âlimlerin usule dair yazdıkları kitaplarda yer aldığı gibi<sup>8</sup> filozof ve kelam âlimlerinin eserlerinde de geçmektedir. Bu kaynaklarda yer alan bilgiler incelendiğinde haber ile ilgili tartışmaların odağında Sümeniyye, Berâhime ve Sofistlerin bulunduğu görülmektedir. Her ne kadar farklı alan ve amaçlar doğrultusunda yazılmış olsa da bu

---

kavramı sonraki dönemlerde (hicri üçüncü asır) ıstılahi bir anlam kazanmış olsa da öncesinde bu anlamı kuşatan ifade "haber-i amme" olmuştur. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/356.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/347.

<sup>3</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Bezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Piter Lens (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 18.

<sup>4</sup> Ebu Hilal el-Askerî, *el-Evâil, Dâru'l-Ulûm*, thk. Velîd Kassâb, Muhammed el-Mısrî (Riyâd: Y.y. 1981), 2/119; Yavuz, "Haber", 14/347.

<sup>5</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yay., 1998), 31.

<sup>6</sup> Mahmut Kaya, Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul, İSAM Yay., 2017), 109; Adem Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1.

<sup>7</sup> Bk. Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî el-Leysî el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hânîcî, 1964), 1/120.

<sup>8</sup> Bk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb' el-Alemî, Zühayr Şefik el-Kübbî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 245, 267.

kaynakların çoğunluğu, haber konusunda karşıt düşünceye sahip fırka olarak Sümeniyye’i hedef almıştır. Bu doğrultuda çalışmamız sadece Sümeniyye fırkası özelinde olacaktır.

Dolayısıyla çalışmamızda Sümeniyye fırkasının kimliğine dair bilgiler ve onların mütevâtir karşıtı görüşlerine yer verilmiştir. Sümeniyye'nin kimliğine dair bilgiler, tarihi süreç içerisindeki kronolojik sıraya dikkat edilerek ele alınmış, akabinde elde edilen veriler karşılaştırma yöntemiyle çeşitli yönlerden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bununla birlikte muasır eserlerde aktarılan bilgiler de göz ardı edilmemiştir.

Ülkemizde Sümeniyye kavramının kimleri kuşattığı veya kimler için bu kavramın kullanıldığı yönünde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, genel itibariyle Sümeniyye'nin kim ve görüşlerinin neler olduğu yönünde olmuştur. Bizim için önemli olan husus; bu firkanın genelde haber, özelde ise mütevâtir haber karşısındaki tutumudur. Bununla birlikte bu yaklaşım ve buna dair tartışmaların Müslüman âlimlerin eserlerindeki iz düşümü de önem arz etmektedir. Konuyla ilgili ayrıntıları çalışmamızın ilerleyen sayfalarına bırakarak Sümeniyye'nin kimliğine yer verilecektir.

## İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNİN SÜMENİYYE DEĞERLENDİRMELERİ

Sümeniyye ile İslam ilimleri arasındaki münakaşalar, farklı konular etrafında meydana gelmiştir. Bunların içerisinde bilgi ve kaynakları konusu, diğerlerinden daha ön planda olmuştur. Bilgiye dair konular içerisinde de haber ve epistemolojik değeriyle alakalı tartışmalar doğrudan mütevâtir haberle ilgilidir. Âlimlerin pek çoğu bu konu bağlamında Sümeniyye'den söz etmişlerdir. Bunların çoğunluğu da sadece ismen Sümeniyye'yi zikretmiş ve kimliği hususunda çok az bir bilgiye yer vermişlerdir. Dolayısıyla İslam tarihi kaynaklarında Sümeniyye'nin hüviyeti hakkında çok az bilgi bulunmakta ve bunlar da çelişkiler barındırmaktadır.

Sümeniyye'nin hüviyetiyle alakalı bilgilere yer veren âlimlerin başında Mâtürîdî gelmektedir. O, Sümeniyye fırkasını Dehriyye'nin<sup>9</sup> bir kolu şeklinde değerlendirmekte ve haber ile ilgili görüşler dışında bazı konularla alakalı bilgiler de aktarmaktadır.<sup>10</sup> Hevârizmî (öl. 387/997) ise bu firkanın Sümen halkı olduklarını ifade etmektedir.<sup>11</sup> Cevherî (öl. 400/1009) bunları “puta tapan, tenasuha inanan ve haberin bilgi kaynağı olmadığını savunanlar” şeklinde tanıtmıştır.<sup>12</sup> Hicri beşinci asırda yaşayan ve pek çok alanda eser kaleme alan el-Bağdâdî (öl. 429/1037) Sümeniyye'den söz ederken

<sup>9</sup> Âlemin bir yaratıcısının bulunmadığını ve ezeli olduğunu savunan akımdır. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107.

<sup>10</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 152.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî, *Meḫâṭıhu'l-Ulûm*, (Beyrût: Dâru'l-Menâhil, 2008), 46.

<sup>12</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu'l-Luġa)* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 562.

kimlikleri hakkında bilgi vermemiştir. Ancak onların sahip oldukları fikirlere; özellikle de tenasuha inanmalarına dikkatleri çekmiştir.<sup>13</sup> Ebû'r-Reyhân Birûnî (öl. 440/1048) ise Mûsul, Fârs, Irâk, Şâm ve Horasân, sınırına kadar olan bölgede yaşayan ve kendilerine “eş-Şumeniyye” denilen bir fırkadan söz etmektedir.<sup>14</sup>

İbn Batta'nın (öl. 387/997) aktardığına göre Sümeniyye, Horasan civarında yaşayan acemlerdir.<sup>15</sup> İsferyînî (öl. 418/1027) de Sümeniyye'nin kimliği ve yaşadığı yer veya yerler hakkında bir bilgi vermeden onların nazar ve istadlâli bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini dile getirmekle yetinmiştir.<sup>16</sup>

İbnü'n-Nedîm'in (öl. 687/1288), ifadesine göre Horasanlı bir şahsın el yazmasında Sümeniyye hakkında şu ifadeler yer almaktadır. “Sümeniyye fırkasının peygamberi Budasef'tir. Maverâunnehir bölgesinde yaşayan halkın büyük bir çoğunluğu İslamiyet'ten önce bu inanca sahipti. “Sümeniyye” kavramı, “Sümeniler” anlamındadır. Sümeniler, diğer din mensuplarına oranla yer yüzünde yaşan en cömert insanlardır. Dolayısıyla Budasef olan peygamberleri, en büyük haramın yani günahın “hayır” demek olduğunu onlara öğretmiştir...”<sup>17</sup>

Bu aktarımlardan da anlaşıldığı üzere Müslüman âlimler, Sümeniyye'yi tasvir ederken yaşadıkları bölgeyi ve sahip oldukları fikirleri ön planda tutmuşlardır. Bu âlimlerden Birûnî, "es-Sümeniyye" kavramının etimolojik yapısı hakkında bilgi vermekte ve telaffuzunun "eş-Şumeniyye" şeklinde olabileceğini ifade etmektedir. Aktarılan bu bilgiler doğrultusunda Sümeniyye'nin hüviyeti hakkında; İslamiyet'ten önce Maverâunnehir'den Hint bölgesine kadar olan bölgede yaşayan insanlardan bir grup oldukları görülmektedir.

Muasır araştırmacıların konuyla alakalı çalışmalarına bakıldığında; Yusuf Ziya Yörükân'ın Şemeniyye veya Sümeniyye'nin kim olabildikleri hakkında genişçe bir malumata yer verdiği görülmektedir. Yörükân, bu kelimenin etimolojik yapısını inceleyerek konuya dair tartışmaları bir değerlendirme süzgecinden geçirmiştir. Müslüman âlimlerin eserlerinde Sümeniyye veya Şemeniyye fırkasına dair bilgilere yer verdikten sonra bu kavramın pek çok halkı kuşatabileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu kavramın sadece Sivâ mezhebi, Sumenât, bir Hint dini veya Çin dini,

<sup>13</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-İsferyînî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 370.

<sup>14</sup> Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *fi Tahkiki mâ lil-Hind* (Haydarabad, y.y. 1958), 15; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132.

<sup>15</sup> İbn Batta el-Ukberî, *el-İbânetu'l-Kübra*, thk. Ridâ Mu'tî, Osmân el-Esyûb vd. (Riyâd: Dâru'r-Râye, ts.), 1/378.

<sup>16</sup> Tâhir b. Muhammed el-İsferyînî, *et-Tabsîra fi'd-Dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübân: Alemlü'l-Kütüb, 1983), 149.

<sup>17</sup> İbnü'n-Nedîm b. Muhammed el-Verrâk, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 419.

Budizm veya Konfüçyüs dini için kullanımı doğru değildir. Sümeniyye kelimesinin anlamı konusunda Yörükân'ın tercihi, bunların Tibet Budistleri veya Şamanlar olabileceği yönündedir.<sup>18</sup>

Yaptığımız araştırmalarda Müslüman Türk âlimlerinin İslamiyet'ten önce benimsedikleri din ve bağlı oldukları mezhebe dair herhangi bir eser kaleme alan kimseye rastlamadık. Yörükân, bu durumu bir talihsizlik olarak değerlendirmiştir. Ona göre Mâverâünnehir'de Şamanlığın yaşandığı zaman diliminde âlimler bunu incelemeye ihtiyaç duymamışlardır. Ona göre işin garip tarafı ise "Şamanî" ifadesi Arapça'da "Şemenî" ve "Şemeniyye" şeklinde yazıldığı halde âlimlerin bunu Sümenî ve Sümeniyye şeklinde okumasıdır. Âlimler, bu kelimedden "Sümenân'a mensup" anlamını çıkarmış, dolayısıyla bu konuda bir anlam karmaşasına neden olmuşlardır.<sup>19</sup> Yörükân, İmam Mâtürîdî'nin Şamanlık/Sümeniyye ile ilgili müstakil bir konuya yer vermemiş ve Türkler hakkında bilgiye temas etmemiş olmasını Türklerin mutaassıb olmamasına bağlamıştır.<sup>20</sup>

Alanla ilgili araştırma yapan diğer bir araştırmacı da Hammet Arslan'dır. O, konuyla alakalı yaptığı çalışmada Sümeniyye'nin Budizm olabileceği yönünde bir kanaate sahip olmuştur.<sup>21</sup> Konuyla alakalı çalışma yapan Ahmet Güç de İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddede aynı doğrultuda görüş bildirmiştir. Dolayısıyla o da Sümeniyye fırkasının Budizm olduğu yönünde bir kanaate sahip olmuştur.<sup>22</sup>

Hayrettin Rayman da *Eski Türklerde Üç Din* adlı kitabında Şamanizm hakkında İslam kaynaklarında yeterli derecede bilginin bulunmamasından yakınmıştır. Onun ifadesine göre bu fırka da diğer inançlarla birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca "Semeniyye" ve "Sümeniyye" şeklindeki kavramlarla kast edilen mananın Şamanlık olduğu ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Hint kültürünün Şamanizm'in etkisinde kaldığını ifade eden Rayman, Budizm'in Şamanlıkla bazı benzerliklere sahip olduğunu da dile getirmiştir.<sup>24</sup> Diğer bir araştırmacı olan Harun Güngör de Şaman kelimesinin Arap seyyah ve tarihçileri tarafından "Şemeniyye" şeklinde telaffuz edildiğini nakletmektedir.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 138; Yusuf Ziya Yörükân, "İslam Menabiinde Şamanlık", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1931), 45.

<sup>19</sup> Yörükân, *Şamanizm*, 111.

<sup>20</sup> Bk. Yörükân, *Şamanizm*, 111.

<sup>21</sup> Hammet Arslan, "Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/535.

<sup>22</sup> Güç, "Sümeniyye", 38/132.

<sup>23</sup> Hayrettin Rayman, *Eski Türklerde Üç Din* (Ankara: Karınca Yayınları, 2016), 20.

<sup>24</sup> Rayman, *Eski Türklerde Üç Din*, 24.

<sup>25</sup> Harun Güngör, *Türk Din Etnolojisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012), 56

Orhan Ş. Koloğlu, hicri 185'li yıllarda kimliği belirsiz bir elçi tarafından kaleme alınan ve günümüze orijinal hali ulaşmayan bir rapora göre Hindistan'da pek çok inanç bulunmakta, bunlardan birisinin de Şamani (Sümeni'ler) olduğu bilgisi aktarılmaktadır. Burada yer alan bilgilere göre bu fırka Peygamberleri reddetmekte, tenasüha inanmakta, ödül ve cezayı bundan ibaret saymaktadır. Bu raporda yer alan bilgiler çerçevesinde Şamani kavramı hem Budist hem de Sümeni'ler için ortak bir isim olarak kullanılmaktadır.<sup>26</sup>

Gerek önceki dönemlere dair gerekse muasır kaynakların aktardığı bilgiler çerçevesinde yapılan araştırma neticesinde Sümeniyye'nin kimliği hakkında kesin bir sonuca varabilmenin çok güç olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu fırkanın hüviyeti ve etnisitesi hakkında ifade edilebilecek bir yargı cümlesi, ihtimallerden öteye geçmeyecektir. Bununla birlikte Sümeniyye'nin Müslümanlarla aynı coğrafyayı (Mâverâünnehir Bölgesi, İran, Hint Bölgesi) paylaştığı, zaman zaman aralarında bazı ilmi tartışmaların geçtiği görülmektedir. Bu tartışmaların içerisinde Müslüman âlimlerin karşı atağa geçmesine neden olan en önemli konu haber ve epistemolojisi olmuştur. Bunun bir neticesi olarak İslam âlimlerinin eserlerinde bilgi kaynakları konusu işlenirken en çok bu fırkanın ismi geçmektedir. Başta haber olmak üzere pek çok konuya dair düşünceleri Müslüman âlimler tarafından tenkide uğramıştır. Bunların içerisinde çalışmamızla doğrudan ilgili olanı, bilgi kaynağı olması açısından "haber" konusudur.

## **SÜMENİYYE'NİN HABER KARŞITI GÖRÜŞLERİ VE MÜSLÜMAN ÂLİMLERLE POLEMİKLERİ**

Müslüman âlimlerin eserlerinde Sümeniyye'nin hüviyeti ile ilgili az ve çelişkili bilgiler, konu hakkında ulaşılabilecek kesin yargıların önünü kapatmıştır. Ancak aynı durum, bu fırkanın görüşleri için söz konusu değildir. Nitekim İslam âlimleri her ne kadar Sümeniyye'nin hüviyetleri konusunda fazla bilgiye yer vermemiş olsalar da onların bilgi kaynakları hakkında sahip oldukları görüşlere sıkça yer vermişlerdir. Bu bilgilerin tutarlılık arz etmesi, haber ve özellikle de mütevâtir haber konusundaki görüşlerinin net bir şekilde yansıtılmasını kolaylaştırmıştır.

Sümeniyye fırkası ile Müslüman âlimler arasında yaşanan tartışmanın yer aldığı eserlerden ilki Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) ait olan Cehmiyye ve Zenâdika fırkalarına reddiye olarak

---

<sup>26</sup> Orhan Ş. Koloğlu, "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berahime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 174.

hazırlanan *er-Red alâ Cehmiyye ve'z-Zenâdika'dır*.<sup>27</sup> Söz konusu eserde yer alan tartışma şöyledir: Cehm b. Safvân, kendilerine Sümeniyye denilen müşrik bir grupla karşılaştı. Cehm'e; seninle münazara yapacağız. Eğer sana galip gelirsek bizim dinimize gireceksin. Şayet sen bize galip gelirsen biz senin dinine tabi olacağız. Bunun üzerine Cehm'e dönerek "Sen bir İlahın varlığından bahsediyorsun değil mi?" Cehm "evet" dedi. Sümeniyye: "İlahını gördün mü?" Cehm "hayır." Sümeniyye: "Sözünü/sesini işittin mi?" Cehm "hayır." Sümeniyye: "Kokusunu hissettin mi?" Cehm "hayır." Sümeniyye: "Onu hissettin mi?" Cehm "hayır." Sümeniyye: "Onun İlah olduğunu sana idrak ettiren şey nedir?" Bunun üzerine Cehm şaşkınlık içerisinde kalarak kırk gün boyunca kime ibadet ettiğini bilmez halde kaldı. Sonra O, Hıristiyan zındıklarından bazılarının kullandığı savunma tekniklerinden birini hatırladı Sümeniyye'ye şöyle dedi: "Siz bir ruha sahip olduğunuzu iddia ediyorsunuz, değil mi?" "Evet" dediler. Cehm: "Ruhunu gördün mü?" Onlar: "hayır" dediler. Cehm "Sesini işittin mi?" Onlar: "hayır" dediler. Cehm: "Onu duyu organlarınızla hissettiniz mi?" Onlar: "hayır" dediler. Cehm: Aynı bu şekilde Allah'ın yüzü görülmez, sesi duyulmaz, kokusu hissedilmez, gözlerle görünmez, bir mekânda bulunup da diğer bir mekânda olmaz." dedi.<sup>28</sup>

Buharî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* isimli kitabı da bu türden bazı tartışmaları ihtiva etmektedir. Bu iki kaynakta yer alan bilgiler, Cehm b. Safvan ile Sümeniyye arasında geçen bir tartışmadan ibarettir. Bu diyalog, bir yönüyle teolojik bir mahiyete sahip iken diğer yönüyle de epistemolojik bir niteliğe sahiptir.<sup>29</sup> Bu diyalog, muhteva açısından Allah inancıyla ilgili olması yönüyle teolojiktir. Aynı zamanda duyulara hitap etmeyen bir hususun bilgi alanına dahil edilmesi açısından da epistemolojiktir.

Bu diyalog incelendiğinde duyularla idrak edilmemesine rağmen Cehm b. Safvân ile tartışan kişinin ruhun varlığına inandığı görülmektedir.<sup>30</sup> Cehm'in h. 128 senesinde vefat ettiği göz önünde bulundurduğunda bu tartışmanın erken bir dönemde meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Sümeniyye ve görüşlerine dair bilgilerin yer aldığı diğer bir kaynak da İmâm Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseridir.<sup>31</sup> Onun aktardığına göre Sümeniyye fırkası Dehriyye'nin<sup>32</sup> bir şubesi

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdikâ*, thk. Sabrî b. Selâme Şahin (B.y.: Dâru's-Sübât, ts), 93; Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Ebû'l-Hüseyn el-Meletî el-Askalânî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 99.

<sup>28</sup> Ahmet b. Hanbel, *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye*, 93-95.

<sup>29</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Riyad: Dâru'l-M'ârif, ts.), 30; İlgili tartışmalar için ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. S'ad b. Hamdân el-Ğâmidî (Su'ûdiyye: Dâru't-Taybe, 2003), 3/421-423.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye*, 93.

<sup>31</sup> Bk. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 152.

<sup>32</sup> Âlemin ezeli olup bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Altıntaş, "Dehriyye", 9/107.

olup eşyanın ezeli olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptir. Mâturîdî, yer kürenin ağırlığı konusunda Sümeniyye'e ile Nazzâm (öl. 231/845) arasında meydana gelmiş bir diyalogu da aktarmaktadır.<sup>33</sup>

Makdisî (öl. 355/966), *el-Bed' ve't-Târîh*'te Sümeniyye fırkasının Hint bölgesinde yaşadığını dile getirmektedir. Onun aktardığına göre Sümeniyye, sevap ve azabın bu dünyada duyular aracılığıyla olacağına inanmaktadır. Tâhir el-Makdisî, *Mesâlik* isiminde bir eserden şu bilgileri okuduğunu iddia etmektedir: Sümeniyye fırkası iki guruptan oluşur. Bir grup, Buda'nın tanrı diğer bir grup ise peygamber olduğunu iddia etmektedir.<sup>34</sup> Ayrıca bu eserde Çin'de yaşayan bazı halkların dininin Sümeniyye olduğu ifadeleri de yer almaktadır.<sup>35</sup>

Nesefî'nin (öl. 508/1115) aktardığına göre Sümeniyye fırkası, haber ile birlikte aklın da bilgi kaynakları arasında yer almadığını varsaymaktadır.<sup>36</sup> Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1209) Sümeniyye'den söz ederken onların haber hakkındaki görüşlerini de aktarmaktadır. Râzî'nin ifadesine göre Sümeniyye, mütevâtir haber<sup>37</sup> konusunda iki gruba ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı söz konusu zaman içerisinde meydana gelen bir olaya dair mütevâtirin kesinlikle bilgi ifade etmeyeceği görüşüne sahip iken diğer bir kısmı ise bunun bilgi ifade edebileceğini savunmaktadır. Birinci görüşü benimseyenlere göre böyle bir haber ancak kuvvetli zann ifade edebilir. İkinci görüşü savunanlara göre geçmişten söz eden mütevâtir hali hazırda içinde bulunulan zamanda hiçbir şekilde kesin bilgi ifade etmemektedir.<sup>38</sup>

Sümeniyye fırkası hakkında çeşitli bilgiler aktaran Hevârizmî, bunların bilgi kaynakları ve haber konusuna yaklaşımlarına dair herhangi bir malumata yer vermemiştir. Ancak bu fırkanın peygamber inancıyla alakalı aktardığı bilgilere bakıldığında bunların bir taraftan peygambere inandığı, diğer taraftan haberin bilgi değerine inanmadıkları gibi bazı çelişkiler bulunmaktadır.<sup>39</sup>

Ebû Bekir el-Bâkillânî (öl. 403/1013), haber konusunu işlerken; bunun kesin bilgi ifade edebilmesi için önemli olan kriterlerden birinin tevâtürü oluşturabilecek kalabalık tarafından aktarılmış olması olduğunu dile getirmektedir. Bir diğer kriter de ilgili haberle hüccetin meydana

<sup>33</sup> Bk. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 152-153.

<sup>34</sup> Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (B.y.: Mektebetu's-Sekâfâtî'd-Dîniyye, ts.), 1/187.

<sup>35</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 4/61.

<sup>36</sup> Ebu'l-Muîn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîretu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları 1993), 24; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 74.

<sup>37</sup> Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki yeri)* (Van: Bilge Adamlar Yay., 2008).

<sup>38</sup> Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1997), 4/228.

<sup>39</sup> Havârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, 46.



gelmiş olmasıdır. Bu doğrultuda haberle alakalı herhangi bir ihtilafın varlığı önem arz etmez ve haberin bilgi değerine etki etmez. Dolayısıyla Sümeniyye'nin bu konuda Müslümanlara muhalefet etmiş olması haberin bilgi kaynağı olabilmesi önünde herhangi bir engel teşkil etmez.<sup>40</sup>

İslam akaidini akli ve nakli delillerle menfi cereyanlara karşı başarılı bir şekilde savunanların başında Mu'tezile Mezhebi gelmektedir. Kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/ 748) ile birlikte haber ve bilgi değeriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır.<sup>41</sup> Sonraki dönemlerde bu bilgiler sistematik hale getirilerek müstakil nazariyye/teori şeklini almıştır.<sup>42</sup>

Mu'tezile Mezhebi'nin içerisinde haber konusuyla alakalı müstakil bir nazariye ortaya koyan önemli şahsiyetlerinden biri Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir (öl. 415/1025). Bu mezhebin Basrâ ekolüne müntesip olan son dönem temsilcilerinden olan Kâdî, Sümeniyye fırkasının bilgi kaynakları hakkında ayrıntılı bilgiler aktarmakta, aynı zamanda bu görüşlerin eleştirisini de yapmaktadır. Ancak o da Sümeniyye'nin haber konusunda sahip olduğu fikirleri bizzat kaynağından işitmemiş veya almamış olacaktır ki *حكى الناس عن السمنية أنها تقول في الاخبار عن البلدان* "İnsanlar, Sümeniyye'nin ülkeler ile ilgili haberler hakkında şöyle dediklerini naklettiler..."<sup>43</sup> ifadesiyle Sümeniyye'nin haber konusuyla alakalı görüşlerini bu şekilde aktarmaya başlamıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Sümeniyye'nin haber ve epistemolojisi hakkındaki görüşleri başlıca şunlardır:

Ülkeler/şehirler, krallar, geçmişte meydana gelen olaylar ve diğer konulara dair haberler sahil değildir. Bu türden haberlerin doğruluğu kesin bilgi oluşturmaz. İnsan, sadece duyuları vasıtasıyla tanıklık/müşahede ettiği şeylerin bilgisine ulaşabilir. Sadece işitmeye dayanan haber konusunda, onu duyan kişi haber kaynağının doğru veya yalan söyleyip söylemediğini bilmediğinden aktarılan sözün doğruluğunu bilmesi imkansızdır. Şayet haber bilgi kaynağı veya bilgiyi elde etmede bir vasıta olsaydı, söylendiği ilk andan itibaren bilgi ifade ederdi. Dolayısıyla bilginin meydana gelebilmesi için haberin tekrarına da ihtiyaç olmazdı. Şayet haber, bilgiyi elde etmede bir kaynak ise idrakte olduğu gibi tekrarına gerek duyulmaksızın kesin bilgi ifade etmesi gerekirdi.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Usâm el-Kudât (Beyrût: Dâru'l-Feth, 2001), 97-98.

<sup>41</sup> Askerî, *el-Evâil*, 2/119.

<sup>42</sup> Bk. Eraslan, Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi, 41. İslam düşüncesinde Mu'tezile'nin yeri için ayrıca bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: OTTO Yay., 2012), 95 vd.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15/336.

<sup>44</sup> Kâdî, *Muğnî*, 15/336.

Kâdî Abdülcebbâr, Sümeniyye'nin sahip olduğu görüşleri aktarmakla yetinmeyerek; bunların uzantıları olabilecek konuyla alakalı akla gelebilecek pek çok farazi düşüncüyü de ele alarak tenkit etmiştir. Kâdî, bunları ifade ederken “onlar şöyle diyebilir” “و يجوز أن يقولوا” ifadeleriyle sözlerine başlamıştır. Sümeniyye'nin konuyla alakalı eleştiri noktaları şunlardır:

-Haber bilgi kaynağı olabiliyorsa haber veren kişinin sadece zarûrî bir yolla elde ettiği değil, aynı zamanda nazârî bir şekilde ulaştığı haberiyle de kesin bilginin/ilmin meydana gelmesi gerekirdi.

-İdrakte hata meydana gelmediği gibi işitilen haberde de herhangi bir hata/yanlışlık meydana gelmemelidir.

-Haberin duyulmasıyla birlikte ilk etapta kişinin zihninde bir zann meydana geliyor daha sonrasında bu zann güçlenerek ilim/kesin bilgiyi oluşturuyorsa; burada zann ilme dönüşebilmektedir.<sup>45</sup>

Bu itirazları yersiz gören Kâdî'ye göre muhbirlerin ülke ve krallar hakkında aktardıkları haberlerle kişinin zihninde meydana gelen itikat, idrak edilen şeylerin zihinde bıraktığı inanç aynı düzeydedir.<sup>46</sup> Kâdî, bu durumu kabul etmeyenleri gözle idrak edilebilen bir şey hakkında onun tat alma veya kokuyu hisseden organlarla idrak edilmemesinden dolayı inkâr eden kişinin durumuna benzetmiştir.

Kâdî'nin Şi'i öğrencisi Şerîf el-Murtađâ (öl. 436/1044) da Sümeniyye fırkasının görüşlerine değinmiştir. Buna göre bilginin yegâne kaynağı duylardır. Haber idrake dayanmadığından bilgi kaynağı olamaz.<sup>47</sup> Mütevâtir dahil haberler ilim/kesin bilgi değil sadece zann ifade edebilir.<sup>48</sup> Ebû Ya'lâ el-Hanbelî (öl. 458/1066)'nin de aktardığına göre Sümeniyye'ye göre sadece duyu organları bilgi aracı olabilmektedir.<sup>49</sup>

Sümeniyye fırkasını felsefî bir akım olarak görmeyen Abdulkahir el-Bağdâdî (öl. 429/1037), tenasuh inancına sahip gurupları sınıflandırırken Sümenniyye ve Felâsife şeklinde bir ayırma yer vermiştir. Bağdâdî, Sümeniyye fırkasıyla alakalı şunları aktarmaktadır: "Tenâsuh inancına sahip olan Sümeniyye fırkası, alemin ezeli olduğuna inanmaktadır. Onlara göre nazar ve istidlâl bilgi

<sup>45</sup> Kâdî, *Muğnî*, 15/337.

<sup>46</sup> Kâdî, *Muğnî*, 15/337. Kâdî 'Abdülcebbâr'ın mütevâtir hakkındaki görüşleri için bk. Eraslan, "Kâdî 'Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi", 437-473.

<sup>47</sup> Şerîf el-Murtađâ el-Müsevî, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, thk. İmâm Sâdık müessesesinde bulunan bir ilmi komisyon (İrân: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 2008), 344, 345.

<sup>48</sup> Şerîf el-Murtađâ, *ez-Zehîra*, 466.

<sup>49</sup> Ebû Ya'lâ Muḥammed b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Mutemed fi Usuli'd-Dîn*, thk. Vedit' Zeydân Hadâd (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 19.

kaynağı değildir. Duyu organları dışında bilgiye kaynaklık edebilecek herhangi bir araç yoktur. Bunların çoğunluğu ahiret inancını, ölümden sonraki hayatı ve tekrar dirilmeyi inkâr etmektedir. Sümeniyye'nin diğer bir kısmı da tenasuha, yani insan ruhunun diğer canlılara geçtiğine inanmaktadır. Tenasuha inananlardan bir kısmı insan ruhunun hayvana, hayvan ruhunun da insana geçtiğini düşünmektedir.<sup>50</sup> Bu düşünceleri değerlendiren Bağdâdî, Sümeniyye fırkasının bir taraftan duyu organları dışında herhangi bir bilgi kaynağını kabul etmeyip diğer taraftan tenâsuha inanmalarını bir çelişki olarak görmektedir.<sup>51</sup>

Mütevâtir haberin ilim/kesin bilgi ifade ettiğini söyleyen Kâdî Ebû Ya'lâ, bütün âlimlerin bu konuda ittifak ettiklerini dile getirmiştir. Akabinde Sümeniyye'nin Müslüman âlimlere muhalefet ederek haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmediğini, onlara göre bilginin sadece duyu organları vasıtası ile elde edilebileceğini aktarmaktadır.<sup>52</sup>

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), kaleme aldığı *Kitâbu't-Telhîs* adlı eserde "er-Red alâ Sümeniyye" (Sümeniyye'ye Reddiye) başlığına yer vermiştir. Burada Sümeniyye'nin haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmediği yani haberin kesin bilgi/ilim ifade etmediğini; müstefiz, mütevâtir ve âhâd haberler arasında bilgi değeri açısından bir farklılığın olmadığı yönündeki görüşlerine yer vermiştir. Cüveynî çeşitli örnekler aktararak bu düşünceleri çürütmeye çalışmıştır. Ona göre Mekke, Bağdat ve görmediğimiz şehirlerin bilgisini, gidip görenlerin mütevâtir derecesinde aktardıkları haberleri sayesinde zorunlu olarak bilmekteyiz. Duyuların bilgisi inkâr edilemediği gibi akıl sahibi kimse de bu bilgi hakkında şüphe etmez. Örneğin; kişi, mütevâtir derecesinde annesi olduğu söylenen bir kimse hakkındaki bilgiye, tanıklık etmemiş olsa da bunda şüphe etmez. Bu bilgi herhangi bir delile dayanmaksızın zorunlu olarak meydana gelir. Cüveynî, duyuların ifade ettiği zorunlu bilgiyi kimse inkâr etmezken mütevâtir haberle elde edilen bilgiyi inkâr edenlerin olabileceği yönündeki eleştiriye Sofistleri örnek vererek Sümeniyye'yi eleştirmiştir. Nitekim Sofistlere göre aynı zamanda duyular da bilgi kaynağı olarak kabul edilmez. Çünkü Sofistlere göre duyularla elde edilen şeyin bir gerçekliğinden söz edilemez. Dolayısıyla kişinin bir şeyi gördüğünü iddia etmesi, uykudaki kişinin rüya görmesi gibidir.<sup>53</sup>

İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) de Sümeniyye fırkasının mütevâtir haberin bilgi değerini inkâr ettiğini aktardıktan sonra müşahede edilmeyen hususlara dair bilginin ancak mütevâtir sayesinde

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Ferğ Beyne'l-Fırağ*, 312, 346.

<sup>51</sup> Bağdâdî, *el-Ferğ Beyne'l-Fırağ*, 253, 311.

<sup>52</sup> Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârekî (B. y.: Y.y., 1990), 841.

<sup>53</sup> Abdulmelik b. Abdillâh b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbu't-Talhîs*, thk. Abdullah Colum en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Umerî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.), 1/281-283.

elde edebileceğini ve bu vesileyle kişi annesi ile diğer kadınları ayırt edebileceğini ifade etmiştir.<sup>54</sup> Gazzâlî, ayrıca Sümeniyye'nin idrak edilmemesinden dolayı kudret, ilim ve iradeyi inkâr ettiğini de haber vermektedir.<sup>55</sup>

Râzî (öl. 606/1209), Sümeniyye fırkasının mütevâtir habere yönelik yaklaşımını ele alırken diğer âlimlerin bilgilerine ilave bazı malumatlar da aktarmaktadır. Buna göre mütevâtir haber konusunda Sümeniyye'nin tamamı aynı görüşte değildir. Bunlardan bir kısmına göre her ne kadar içinde bulunulan zamanla alakalı hususlarda mütevâtir derecesinde aktarılan haberler kesin bilgi ifade etmezse de kuvvetli zann ifade etmektedir. Diğer bir kısmına göre ise içinde bulunulan zamana dair mütevâtirler ilim/kesin bilgi ifade ederken; geçmişe dair bir durum hakkında aktarılan haberler ilim/kesin bilgi ifade etmez.

Fahreddîn er-Razî, görmediğimiz halde pek çok ülkenin varlığından haberdar olduğumuzu ve bundan şüphe etmediğimizi ifade etmektedir. Râzî, bu tür haberlerle aktarılan bilgiyi inkâr etmeyi, duyulara dayanan bir şeyin bilgisini inkâr etmekle eş değer tutmuştur.<sup>56</sup> Dolayısıyla haber vasıtasıyla elde edilen bilginin geçersiz olduğunu savunmayı ve haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesini makul görmemektedir. İbn Ebi'l-İz el-Hanefî (öl. 792/1390), Sümeniyye'yi Hint felsefecilerinden müşrik bir gurup olarak takdim etmiştir. Bunlar, duyular dışında elde edilen her türlü bilgiyi inkâr etmektedirler.<sup>57</sup>

Yahyâ el-Murtađâ (öl. 840/1437), Sümeniyye'nin haberle alakalı görüşlerini şu ifadelerle özetlemektedir: Mütevâtir haber, kesin bilgi/ilim ifade etmez.<sup>58</sup> Haberlerin birbirini takviye etmesi doğru değildir. Nitekim yiyecekler tek bir cins oldukları gibi haberler de tek bir cinstir. İlim ifade edip etmemesi konusunda bunların birbirinden farklı olması doğru değildir. Cümle/çoğunluk birlerden oluşmaktadır. "Bir" ilim/kesin bilgi ifade etmediği gibi cümle de ilim/kesin bilgi ifade etmez. Bilgi değeri açısından yani ilim ifade edip etmemesi açısından bunların farklı algılanması doğru değildir. Müşahedeye dayalı bilgi, haber kaynaklı bilgiden daha kuvvetlidir.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 323.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/252.

<sup>56</sup> Râzî, *Maḥsûl*, 4/228.

<sup>57</sup> Muhammed b. Alâuddîn Alî b. Muhammed İbn Ebi'l-İz el-Hanefî, *Şerhu'l-'Aḳîdeti't-Tahaviyye*, thk. Ahmed Şâkir (B.y.: Vizâretu Şuûni'l-İslamiyye, 1997), 540; Ayrıca bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdllah b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed ibn Teymiyye el-Harrânî, *et-Tis'îniyye*, thk. Muhammed b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârifî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 1/ 235-247, 251.

<sup>58</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Murtađâ, *Kitâbu Minhâci'l-Vusûl ilâ Meânî Mi'yâri'l-Uḳûl fi 'İlmi'l-Usûl* (Benhâ /Mısır: Muessesetü'l-İhlâs li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2005), 374.

<sup>59</sup> Murtađâ, *Kitâbu Minhâci'l-Vusûl*, 375-376.

Murtađâ'ya göre de şehirler/ülkeler, milletler, geçmiş peygamberler ve halifeler, haber vasıtasıyla bilinmektedir. Ona göre bu bile Sümeniyye'nin iddialarını çürütmektedir. Topluluk haberinin bilgi ifade ettiğini görmekteyiz. Haberin kendisi ilmin meydana gelmesini zorunlu kılmaya da Allah cc. âdetullah (sünnetullah) gereği ilim ifade etmesini sağlamaktadır. Murtađâ'ya göre birbiriyle çelişik iki haberin mütevâtir derecesinde nakli doğru değildir. Böyle bir durumun ortaya çıkması halinde haberlere itimat edilmez.<sup>60</sup>

Murtađâ, Sümeniyye'nin mütevâtir habere karşı itirazlarından biri olan "Haberin bilgi ifade etmesi, Yahudi ve Hristiyanların Hz. Musâ'nın "benden sonra peygamber yoktur" sözünü tasdik edilmesini gerektirir. Çünkü onlar kalabalık bir guruptur." eleştirisini şöyle cevaplamaktadır: Bu konudaki tevatürü kabul etmeyiz. Zira onların tamamının bu haberi tasdik etmediğini, onların din adamlarından Abdullah b. Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr ve başkalarının Müslüman olmalarından bilmekteyiz. Eğer bu konuda mütevâtir bir haber olmuş olsaydı bu kişiler Müslüman olmazdı.<sup>61</sup>

Sümeniyye'nin "Şayet mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade etmiş olsaydı, bu konuda bizim de sizin gibi olmamız gerekirdi. Yani bu hususta bizde de bilginin meydana gelmiş olması gerekirdi." itirazı, Murtađâ tarafında şu şekilde karşılık bulmuştur: "Şüphesiz siz Mekke ve Medine şehirlerinin varlığını kabul ediyorsunuz. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiğini bilmektesiniz. Bunu da ancak mütevâtir sayesinde biliyorsunuz. Buna rağmen kalkıp mütevâtiri inkâr etmeniz inatçılıktan başka bir şey değildir. Hem âlimlerinizin sayısı da azdır. Böyle az gurupların zarûrî bilgiyi inkâr etme konusunda yalan üzere birleşmeleri mümkündür."<sup>62</sup> Sümeniyye, elçi olarak gönderilen kişinin kendisini gönderenin ilmüne vakıf olamayacağından peygamberlik müessesesini de reddetmektedir. Elçi ile kendisini gönderen arasındaki haberleşme ancak haber aracılığıyla olabilmektedir. Her ne kadar en kuvvetli haber çeşidi mütevâtir olsa da onlara göre kesin bilgi ifade etmemektedir.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi Sümeniyye fırkası hicri ikinci asrın başları itibariyle Müslüman âlimlerle bilgi, kaynağı ve değeri konularında polemiklere girmişlerdir. Görüşlerini aktardığımız Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şi'â ve Zeydiyye mezheplerine müntesip âlimlerin neredeyse tamamı tarafından tenkide uğrayan Sümeniyye'nin haber ve bilgi değeri konusundaki iddiaları aynı doğrultudadır. Müslüman âlimlerin bu fırkanın görüşlerini tenkit etme enstrümanları da birbirine benzerlik arz etmektedir.

<sup>60</sup> Murtađâ, *Kitâbu Minhâc'l-Vusûl*, 375.

<sup>61</sup> Murtađâ, *Kitâbu Minhâc'l-Vusûl*, 375.

<sup>62</sup> Murtađâ, *Kitâbu Minhâc'l-Vusûl*, 376.

<sup>63</sup> Şemsuddîn Ebu'l-Avî Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Sefârîni, *Levâmihu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtihi'l-Esrâr* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982), 2/256.

Mütevâtirin kesin bilgi ifade etmesi hususunda çoğunluğu aynı görüşe sahip olmuştur. Gayr-i İslami oluşumlara karşı İslam'ın şer'î delillerini Hz. Peygamber'in risaletini, mucizelerini ispatlama ve savunma konusunda aynı metodu kullandıklarını görmekteyiz.

## SONUÇ

İslam kaynaklarında sözü geçen Sümeniyye fırkasının görüşleri etrafındaki tartışmalar hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başları itibariyle literatürdeki yerini almıştır. Sümeniyye, Semeniyye, Şemeniyye veya Şumeniyye şeklinde telaffuz edilebilen bu kavram, homojen bir gurubu temsil etmemektedir. Farklı etnik kimliğe ve coğrafi bölgeye sahip insanlar için kullanılan bu kavram, Çin'den Maverâünnehir bölgesine kadar olan bölgede yaşayan bazı guruplar için kullanılmaktadır. Bu da kimliklerini tespit etme noktasında pek çok zorluğu beraberinde getirmiştir.

Müslüman düşünürler ile Sümeniyye arasındaki tartışmalar, hicri ikinci yüzyılda teolojik bir mahiyete sahip iken sonraki asırlarda özellikle bilgi nazariyelerinin sistematik bir hal almasıyla birlikte epistemolojik bir nitelik arz etmiştir. Hicri üçüncü asırdan sonra haber konusunu işleyen pek çok usûl ve kelâm alimi, muhalif düşünen Sümeniyye fırkasını muhatap almış ve görüşlerini eleştirmiştir. İslam'ın temel bilgi kaynağı olan Kur'ân, Sünnet ve İcma'ın haber niteliğine sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda bunlara epistemik bir değer kazandırmanın ne denli önemli olduğu fark edilecektir. Zira Müslüman olmayan kişi veya kişilere bunların bilgi değerini ispatlayabilecek yegâne kaynak, haber ve bu doğrultuda geliştirilen nazariyelerdir.

Sümeniyye fırkası, bilgi kaynağı olarak sadece duyuları kabul etmekte ve haberin bilgi değerini inkâr etmektedir. Sümeniyye fırkasının habere ve bilgi değerine yönelik aktarılan bilgiler, yukarıda ismi geçen bütün eserlerde birbiriyle paralellik arz etmektedir. Bu fırkanın haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi ve bilgi değerinden yoksun sayması, Müslüman âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Dolayısıyla İslam âlimlerinin başta mütevâtir olmak üzere habere epistemolojik değeri kazandırmaya yönelik teoriler geliştirmesinde bu fırkanın büyük bir etkisi olduğu görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdikâ*. thk. Sabrî b. Selâme Şahin. B.y.: Dâru's-Sübât, ts.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Apaydın, Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Arslan, Hammet. "Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. 2/527-537. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Askalânî, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman Ebû'l-Hüseyin el-Meletî. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Askerî, Ebu Hilâl. *el-Evâil, Dâru'l-Ulûm*. thk. Velîd Kassâb, Muhammed el-Mısırî. Riyâd: Y.y., 1981.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-İsferâyînî. *el Farq Beyne'l-Firaq*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bâkillânî, Muhammed b. et-Ṭayyib Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım el-Kâdî Ebû Bekir el-Mâlikî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Usâm el-Kudât. Beyrût: Dâru'l-Feth, 2001.
- Bebek, Adil. "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mücizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Bezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hans Piter Lens. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Fî Tahkîki Mâ lil-Hind*. Haydarabad: Y.y. 1958.
- Câhız, 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî el-Leysî. *Resâilu'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1964.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*. Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2009.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Kitâbu't-Talhîs fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullâh Colum en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Umerî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Halîlî el-Bağdâdî. *el-M'utemed fi Usûli'd-Dîn*. thk. Vedit' Zeydân Hadâd. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef İbn el-Ferrâ. *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî. B. y.: y.y., 1990.
- Ebu'l-Avn, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Salim. *Levâmihu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtihi'l-Esrâr*. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- Ebu'l-İz, Muhammed b. Alâuddîn Alî b. Muhammed İbn el-Henefî. *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahaviyye*. thk. Ahmed Şâkir. B.y.: Vizâretu Şuûni'l-İslamiyye, 1997.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîra. *Halku Ef'âli'l-İbâd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Kâdî Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 437-473.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min Tâ'likâti'l-Usûl*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güngör, Harun. *Türk Din Etnolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki yeri)*. Van: Bilge Adamlar Yay., 2008.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: OTTO Yay., 2012.
- Ĥavârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtifu'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Menâhil, 2008.
- Hemedânî, Kâdî 'Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed b. Hamedân el-Ukberî el-Ukberî. *el-İbânetu'l-Kübra*. thk. Ridâ Mu'tî, Osmân el-Esyûb, Yûsuf Vâbil, Velîd b. Seyuf'n-Nasr. Riyâd: Dâru'r-Râye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdllah b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârifî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîra fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firketi'n-Naciyye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnân: Alemlü'l-Kütüb, 1983.
- Kaya, Mahmut. "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 91-118. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berahime". *Uhudağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 159-193.
- Makdisî, Mutahhîr b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. B.y.: Mektebetu's-Sekâfâti'd-Dîniyye, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Murtađâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Minhâci'l-Vusûl ilâ Meânî Mi'yâri'l-Ukûl fî İlmi'l-Usûl*. Benhâ: Muessesetü'l-İhlâs li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsîretu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Rayman, Hayrettin. *Eski Türklerde Üç Din*. Ankara: Karınca Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1997.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Hâlid es-Seb' el-Alemî, Züheyr Şefîk el-Kübbî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Şener, Cemal. *Şamanizm*. İstanbul: Etik Yayınları, 2001.



- Şerîf el-Murtađâ, Alî b. el-Hüseyin Mûsâ el-Mûsevî. *ez-Zerî'a ilâ Usûli 'ş-Şerî'a*. thk. Komisyon. İrân: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2008.
- Taberî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr er-Râzî. *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. S'ad b. Hamdân el-Ğâmidî. Su'ûdiyye: Dâru't-Taybe, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/345-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yıgın, Adem. *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "İslam Menabiinde Şamanlık", *Dârulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1931.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.



**Şiî Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi**  
*Theory of Abrogation in Tradition of the Shiite Tafsir*

**Sabuhi SHAHAVATOV**

Dr.

*İstanbul / Turkey*

[sabuhi1985@gmail.com](mailto:sabuhi1985@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-9739-7096

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 23 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894304**

**Atıf / Citation:** Shahavatov, Sabuhi. "Şiî Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 88-99. doi: 10.5281/zenodo.3894304

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Özet

Tarih boyunca Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin metodolojik bir zemine oturtulmasına yönelik çabaların semeresi olarak oluşup şekillenen klasik Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri) bahislerinden biri olan nesh (en-nâsîh ve'l-mensûh) konusu Sünnî gelenekte olduğu kadar Şîî gelenekte de farklı yorumlara konu olmuştur. Şîî müfessirler çoğunlukla bu kavramın anlam ve izahı ile ilgili olarak Sünnî meslektaşlarıyla benzer tutumlar sergilemiş olsalar da belli kırılma noktalarında onların kendilerine özgü yaklaşımlara sahip olduğu da gözlemlenebilmektedir. Özellikle nesh ve bedâ kavramları arasındaki benzerlik ve karşıtlık noktaları ile neshin Kur'an dilindeki isimlerinden biri olan insâ kavramı bu farklı yaklaşımların temerküz ettiği hususlar arasında sayılabilir. Bu yazı söz konusu kavramın Şîî tefsir edebiyatı içerisinde nasıl anlaşılmiş olduğunu izlemenin yanı sıra bu geleneğin Sünnî gelenekten ayrıştığı noktalara titizlikle işaret edebilmek için kimi değerlendirmeler yapmayı da amaçlamaktadır. Özellikle bedâ kavramı çerçevesinde Şîî tefsir ve daha genel anlamda Şîî düşünce hakkında ağırlıklı olarak dışarıdan teşekkül etmiş algı, bu düşüncenin ilahî bilgide değişiklik ya da eksiklik gibi illetleri mümkün gördüğü şeklindedir. Ne var ki doğrudan Şîî bilgilerin tefsir metinlerinde böyle bir yargıyı doğrulamak için yeterli veri bulunmamaktadır. İnsâ kavramı ise Şîî müfessirler tarafından, onların peygamberlerin ismeti konusundaki hassas tutumlarının neticesi olarak, farklı yorumlara ve mezhep içi tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalarda Şîî bilginler imamlardan nakledilen rivayetlerin literal anlamlarına sadık kalmakla teorik tutarlılığı sürdürme arasında farklı konumları benimsemişlerdir. Bu bağlamda bu yazı, tefsir disiplini çerçevesinde benimsenen genel kabullerin metin yorumunda sebep olduğu gerilimlere ve açtığı diyalektik düşünme imkânlarına dair daha kapsamlı çalışmalar için bir tür giriş/başlangıç noktası oluşturmayı da hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Nesh, Şîa, Bedâ, İnsâ.

## Abstract

The concept of abrogation (al-nâsîkh wa al-mansûkh), which is one of the classical issues of Qur'anic Sciences ('Ulûm al-Qur'ân) formed as a result of efforts to put the understanding and interpretation of the Qur'ân on a methodological basis throughout history, has been subject to different interpretations in the Shiite tradition as well as the Sunni tradition. Even though Shiite exegetes mostly show similar attitudes with Sunni colleagues regarding the meaning and explanation of this concept, it can be observed that they have their own unique approaches at certain breaking points. The concept of efface (al-insâ), which is one of the names of abrogation in the Qur'an, with the similarities and contrasts between the concepts of abrogation and "change of mind" (al-badâ), can be counted among the issues that these different approaches are centered on. This article also aims to make some evaluations to point out the points where this tradition diverges from the Sunni tradition in addition to following how this concept is understood in Shiite exegesis literature. Especially within the framework of the concept of al-badâ, the perception that is mostly formed from the outside about the Shiite thought is that according to this approach, it is possible to change or renew divine knowledge. However, exegetical texts of Shia scholars do not seem sufficient to confirm such a judgment. al-insâ has been the subject of different interpretations and intra-sectarian discussions by the Shiite commentators as a result of their sensitive attitudes towards the sinlessness of the prophets. In these discussions, Shia scholars have adopted different positions between sticking to the literal meaning of the narratives conveyed from the Imams and maintaining theoretical consistency. In this context, this article also aims to establish a kind of starting point for more comprehensive studies on the tensions caused by the general acceptance adopted within the framework of the tafsir/exegesis and the dialectical possibilities it opens.

**Keywords:** Tafsir/Exegesis, Abrogation, Shia, al-Badâ, al-Insâ.

## Giriş

Tefsir geleneğinin oluşum aşaması sayılabilecek ilk iki asırlık dönemde farklı mezheplere mensup alimler (özellikle fıkıh ve kelam alimleri ve onların yanı sıra müfessirler), aralarında literal düzeyde çelişki/karşıtlık bulunduğu düşünülebilecek ayetleri tevil etmek için nesh teorisinin elverişli bir enstrüman olduğunu düşündüler. Bu bağlamda (aynı ekol içerisinde konumlanmış olsalar da) bir müfessir tarafından doğru kabul edilen görüş/yorumun diğeri tarafından yanlışlanması söz konusu olabiliyordu. Bu düzeydeki farklılıkların doğrudan yorumcunun bireyselliğini, öznelliğini yansıttığı söylenebilir. Yorum ve yorumcunun ait oldukları paradigmadan bağımsız hareket etme imkânları

sınırlı olduğu için bu düşünce tefsir geleneğinde nesh teorisinin farklı biçimlerde algılanmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada tefsir geleneğinde nesh teorisine ilişkin gözlemlenebilecek algıların Şîî müfessirler -Şîî yorum geleneğinde zaman içerisinde yapısal dönüşümler yaşanmış olduğu gerçeğinden dolayı- tarafından nasıl değerlendirildiğini izlemeye çalışacağız. Diğer deyişle imamlar sonrası dönemde yorumda otorite sorunu baş göstermiş ve ilk aşamada sadece imamlardan nakledilen rivayetler üzerinden hareket ediliyorken ilerleyen dönemlerde yorumun belirli usuller çerçevesinde düzenlenmesine ihtiyaç duyulmuş, bu bağlamda temel anlayışlarda dahi değişiklikler söz konusu olmuştur. Örneğin Kur'an metninin tahrifine dair söylemlerde bu dönüşümü kolaylıkla gözlemlemek mümkündür.

Herhangi bir düşünürün nesh teorisi sadece kavramın kendi dinamikleri tarafından değil; aynı zamanda o düşünürün bireyselliğinden ve ait olduğu paradigmanın üst ilkelerinden de etkilenir, bu çerçevede biçimlendirilir. Nitekim insanın bireyselliğinden bağımsız mutlak hakikat iddiasının herhangi bir insan teki tarafından dile getirilmesi psikoloji açısından bir tür yanılsama olarak telakki edilirken, aynı durum sosyolojik açıdan da her düşüncenin bir toplumsal gruba, bir "bulunulan yere" bağlı olan zemine sahip olduğunu ifade etmektedir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Nesh kelimesinin sözlük anlamları arasında *yazmak*, *yok etmek*, *yer değiştirmek*, *nüsha etmek*, *ortadan kaldırmak*, *ilgâ etmek* gibi, birbirine zıt iki anlam alanı bulunmaktadır.<sup>1</sup> Söz konusu ifade Kur'an'da da hem *silmek* anlamında (el-Hac 22/52) hem de *çoğaltmak*, *nüsha etmek*, *yazmak* (*istinsah*) anlamında (el-Câsiye 45/29)<sup>2</sup> kullanılmıştır. İslam alimleri bu iki anlamdan hangisinin kelimenin aslî anlamı olduğu konusunda ihtilafa düşmüş olsalar da<sup>3</sup> ağırlıklı kanaat nesh kelimesinin iki farklı veya zıt anlamları aslî olarak ihtiva ettiği şeklindedir.<sup>4</sup> Şîî müfessirler açısından nesh teorisi bağlamında ortaya çıkan ilk husus "insâ" kavramı ile ilgili görülmektedir. Söz konusu ifade el-Bakara 2/106 ayetinde "nunsihâ" şeklinde geçmekte ve aslı "neseen veya nesie" kökünden istikak etmektedir. Sözlükte *tehir etmek*, *geciktirmek*, *unutturmak* veya *hükümü iptal*

<sup>1</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağib el-İsfahanî, "Nesh", *Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil, (Beyrüt: Dâru'l-ma'rife, 1426/2005), 492; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru'l-hadîs), 1422/2001, 2: 146.

<sup>2</sup> Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kâhire: Dâru'l-hadîs), 1427/2006, 347-348.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 3: 244-245.

<sup>4</sup> Taberî, nesh kelimesinin asıl anlamının "çoğaltmak, kopya etmek, yazmak" olduğunu kaydetmektedir. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kâhire: 2001), 2: 388.

*etmek*<sup>5</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Buradaki “unutturma” ifadesiyle, geçmiş dinlere ait ilahi mesajların unutturulması ifade edilmiş olabilir. Kelimenin Şîî düşünürler için ifade ettiği problemler hususları daha sonra değerlendireceğim için konunun detaylarını ileriye bırakıyorum. Terim olarak nesh kelimesi *şer’î bir hükmün kaldırılıp yerine bir başka hükmün konulmasını* ifade eder.<sup>6</sup> Neshin bu şekilde tanımlanması suretiyle, -zımnen- onun ancak “hükümlerde” söz konusu olabileceğine işaret edilmiş olmaktadır ki, nesh ile bedâ’nın birbirinden ayrıldığı nokta budur. Nitekim Hadi Marife, şeriatla neshin gerçekleşmesi gibi “yaratılıştaki da bedâ’nın gerçekleştiğini” söylemektedir. İşin gerçeğinden haberdar olmayan insanlar zahire bakmakta ve bir şeyin sabit olduğunu ve değişmeyeceğini düşünmektedirler. Fakat değişiklik meydana geldiğinde olaydan haberdar olurlar, böylece bedâ’nın ortaya çıktığına inanırlar. Bu bağlamda bedâ ile nesh birbirine denktir. Tek fark bedâ’nın tekvini meselelerde neshin ise hükümlerde olmasından kaynaklanmaktadır. er-Ra’d 13/39 ayeti Şîî alimler tarafından bedâ konusunda delil olarak zikredilmiştir.<sup>7</sup> Bilindiği üzere bedâ, başlangıçta belli bir görüşe sahip iken daha sonra başka bir görüşe varmak veya bir hususu sonradan fark etmek demektir. Oysa nesh sadece hükümlerde söz konusu olur ve bu nedenle, hükmün ilgili olduğu şartlarda gerçekleşen değişiklikleri yansıtır, böyle olduğu için de hüküm koyucunun karar değiştirmesi anlamına gelmez.<sup>8</sup> Yahudiler bedâ endişesinden dolayı neshi inkâr etmişlerdir.<sup>9</sup> Onlar Hz. Musa’nın şeriatının sonraki şeriatlar tarafından nesh edildiğini söyleyenlere karşı koymak için şöyle bir akıl yürütmeye bulunmuşlardır; şeriat bir tanedir, Musa peygamber ile başlamış ve onunla sona ermiştir. Ondan önceki dönemlerde şeriat değil, sadece maslahata dayalı birtakım aklî hükümler vardır. Musa peygamberden sonra şeriatla nesh olmaz, çünkü emirlerin nesh edilmesi bedâ anlamına gelir. Bedâ ise Allah hakkında düşünülecek bir şey değildir. Bununla beraber erken dönemlerden itibaren İmamiyye Şîî’na müntesip bilginler bedâ düşüncesini savunmuşlardır. Nitekim Ebü’l-Hasan el-Eş’ârî (öl. 324/936), ilk dönem Şîî bilginlerinden olan Hişam b. Hakem’den (öl. 179/795), “Allah insanın ne yapacağını önceden biliyor olsaydı, hayat bir imtihan olamazdı” şeklinde bir görüş nakletmektedir. Bu bağlamda Şîî bilginlerin konuya ilişkin tartışmalarının tamamını ele almak çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Fakat müfessirlerin ortaya

<sup>5</sup> Rağib el-İsfahânî, “Nesee”, *Müfredat*, 492.

<sup>6</sup> Celâlu’d-dîn ‘Abdirrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Ebu’l-Hasan, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr), 1422/2002, 2: 700 vd.; Zerkânî, *Menâhil*, 2: 146-147.

<sup>7</sup> Hadi Marife, *Kur’an İlimleri*, trc. Burhanettin Dağ (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 279.

<sup>8</sup> Nesh ile bedâ ve tahsis arasındaki fark için bk. Zerkânî, *Menâhil*, 2: 371-375.

<sup>9</sup> Suyûtî, *İtkân*, 2: 701.

attığı ve çözmeye çalıştığı problemlerden birkaçı üzerinde derinlemesine düşünme yönünde çaba sarf etmeğe çalışacağım.

## 2. Neshin Çeşitleri ve İmkânı Sorunu

Kaynaklarda bazı ayetlerin hem hükümleri hem lafızları, bazı âyetlerin sadece hükümleri, bazı ayetlerin ise sadece lafızlarının nesh edildiğini ifade eden üçlü bir sistem ileri sürülmüştür. Neshin varlığının hem aklen câiz hem de fiilen vuku bulduğu görüşünü savunan alimlere karşın, Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (öl. 322/933), nesh edildiği iddia edilen âyetlerin aslında tahsis edilmiş olduğunu iddia etmiştir. Klasik dönemde her ne kadar fazla yankılanmasa da modern araştırmacılar arasında bu görüş önemli ölçüde kabul görmüştür. Böylece denebilir ki, Ebû Müslim el-İsfehânî ile birlikte nesh çerçevesinde tartışılan meseleler neshin hangi âyetlerde bulunduğu tartışmasından, neshin imkânı tartışmasına dönüşmüştür. Bu çerçevede, neshi kabul edenler de reddedenler de kendi görüşlerini delillendirmek için çeşitli kanıtlar oluşturma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Kısaca neshin, mümkün ve vaki olduğunu savunanların delillerini özetlemek gerekirse; 1-Nesh aklen mümkün ve caizdir. Birbiriyle çelişkili olduğu iddia edilen âyetler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için neshin varlığı gereklidir. 2-Neshin varlığına ilişkin Kur'an'da konuya atıf yapan el-Bakara 2/106, en-Nahl 16/101 ve er-Ra'd, 13/39<sup>10</sup> ayetleri ve nakledilen rivayet malzemesi ve sahabenin bu konudaki görüşleri/icmâ. Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sahihliğinin ancak onun kendisinden önceki şeriatları nesh ettiğini düşünmekle mümkün olması<sup>11</sup> meselesi de buna eklenebilir.

## 3. Şîi Müfessirlerin Nâsîh-Mensûh Yorumu

İlk dönem Şîi müfessirler genellikle Kur'an'da neshin var olduğunu kabul etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) öğrencilerinden Asma'î (öl. ?) bu konuda ilk eser telif eden kişi olarak kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Dârim b. Kabîse et-Temîmî ed-Dârimî (öl. 200/815),<sup>13</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Kummî (öl. 230/845),<sup>14</sup> gibi müelliflerin de bu konuda eserler telif ettiği zikredilmektedir. Ayrıca Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) *Evailu'l-makâlât* isimli eserinde konuyla ilgili bilgiler vermektedir.

<sup>10</sup> Fahreddin er-Râzî'ye göre neshin varlığına delil olarak ileri sürülen bu âyetlerden ilki, delil olmaya elverişli değildir. Dolayısıyla sadece ikinci ve üçüncü âyetlerin delil olarak gösterilmesi ile iktifa edilmelidir. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 247.

<sup>11</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 246.

<sup>12</sup> İhsan el-Emin, *Menhecu'n-nakd fi't-tefsir*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1428/2007), 316.

<sup>13</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî: Ehadu'l-Usûli'r-Ricâliyye*, thk. Muhammed Cevad Nainî, (Beyrut: 1988), 36.

<sup>14</sup> Necâşî, *Ricâl*, 82.

Bunun dışında Şerif Murtazâ'ya (öl. 436/1044) isnad edilen *el-Ayātu'n-nâsiha ve'l-mensûhe* isimli eserde günümüze ulaşmıştır.

Neshin imkanı meselesinin ilk dönem Şîî alimler açısından ihtilafsız bir şekilde kabul edildiği konusunda literatürde zengin içerikli bilgiler mevcuttur. Şerif Murtazâ'ya atfedilen eserde yer alan, “Nâsih-mensuh, umum-husus, muhkem-müteşabih... ilimleri konusunda delil/bilgi sahibi olmadan konuşanların Allah'a iftira attıkları”<sup>15</sup> şeklindeki rivayet konunun ciddiyetini anlamak açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Rivayetdeki sıralamada nâsih-mensûh ilminin ilk sırada yer alması muhtemelen eseri yazmak için önemli bir amaca hizmet etmekten kaynaklanıyor olabileceği gibi, konunun Şîî müfessirler açısından da itinalı bir şekilde takip edildiğini göstermektedir. Ayyâşi'nin (öl. 320/932) tefsirinde naklettiği rivayeti dayanak noktası kabul eden şîî bilginlerin büyük çoğunluğu Kur'ân'da neshin varlığı konusunda hemfikirlerdir. Bunun dışında onların görüşlerini destekleyen başka rivayetler de mevcuttur. Ayyâşi'nin naklettiği “Kur'ân nasih ve mensuh olarak indi” şeklindeki rivayet neshin varlığı konusunda açık kanıtlardan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Ayyâşi'nin es-Sülemî'den naklettiği diğer rivayette, bir gün Hz. Ali bir kâdiya uğramış ve ona, nâsih ile mensûhu bilip bilmediğini sormuştur. Kâdi'dan “hayır” cevabı alması üzerine “sen kendini de helak ettin başkalarını da” diye uyarıda bulunmuştur.<sup>17</sup> Kufe şehri fakihlerinden biriyle karşılaşan Ca'fer es-Sâdık, ona “Irak halkının fakih olduğunu ve hüküm verirken hangi kaynaklardan yararlandığını” sormuş, bunun üzerine “Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünneti” cevabını almıştır. Daha sonra Allah'ın Kitabı'ndaki nasihi mensuhtan ayırıp-ayırmadığı konusunda soru sormuş ve “evet” cevabını almıştır. Bu cevap üzerine ona “büyük iddiada bulunduğunu ve bu ilmin ancak Allah'ın seçkin kullarına verildiğini” söylemiştir.<sup>18</sup> Şeyh Müfid, Kur'an'da muhkem-müteşabih'in varlığından bahsettiğimiz gibi nâsih-mensûhun da varlığından bahsetmemiz gerektiğini savunmakta ve bunun “Allah'ın kullarının mesâlihinin gözetilmesi açısından” önemli olduğunu söylemektedir. Nâsih-mensûh konusu Şeyh Müfid'e göre ahkam ayetleri için geçerli olup bunun dışında kalan konularda imkansız olmaktadır.<sup>19</sup> Özellikle Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan rivayette yer alan “bu ilmin Allah'ın seçkin kullarına verildiği” bilgisinden hareketle aslında konunun Şîî tefsir geleneğinde ilk dönemden itibaren ne kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>15</sup> Ali b. Hüseyin b. Musa eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Ayātu'n-nâsiha ve'l-mensûhe*, thk. Ali Cihad Hasanî, (y.y., t.y.), 47.

<sup>16</sup> Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud el-Ayyâşi, *Tefsiru'l-Ayyâşi*, thk. Hâşim Resuli Muhallatî, (Beyrût: 1991), 1: 22.

<sup>17</sup> Ayyâşi, *Tefsîr*, 1: 23.

<sup>18</sup> Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, tsh. Hüseyin A'lemî, (Beyrût: 1982), 1: 13.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *Evailu'l-makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtarât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Meşhed: el-Mü'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 122-123.



Fakat söz konusu rivayetler nâsîh-mensûh kavramlarının genel anlamını ve varlığını ortaya koyma açısından önem arz etse de neshin detayları hakkında fazla bilgi içermemektedir. Nâsîh-mensûh'un tanımı konusunda yine Ayyâşî, Ca'fer es-Sâdık'tan "Nâsîh, sabittir ve kendisi ile amel edilendir. Mensûh ise, nâsîh gelinceye kadar kendisi ile amel edilendir"<sup>20</sup> şeklinde bir rivayet nakletmiş olsa da rivayet bir terim tanımı olmaktan daha ziyade etimolojik bir tanım niteliği taşımaktadır.

Şîi tefsir geleneğinde ilk kez neshin kapsamlı ve net bir tanımı 5. yüzyıl müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1039) eserinde ortaya çıkmaktadır. Müfessir, neshin varlığına delalet eden el-Bakara 2/106 ayetinin tefsirinde neshin detayları hakkında geniş bilgi aktarmaktadır. O zamana kadar bu konuda Şîi kaynaklarda bazı bilgiler/rivayetler yer almış olsa da neshin kavram olarak ne anlama geldiği, hangi ayetlerde mevcut olduğu veya bu konudaki detaylı tartışmalara çok fazla değinilmemiştir. Tûsî, neshin kelime olarak *yok etmek, yer değiştirmek, ortadan kaldırmak* gibi anlamları ihtiva ettiğini söylemektedir. Terim olarak ise neshi, "zaman açısından sonra gelen ve bir önceki nass ile geçerli/sabit olan hükmün artık geçerli olmadığına delalet eden şeydir. Eğer bu sonraki ayet olmasaydı bir öncekinin geçerliliği devam ederdi"<sup>21</sup> şeklinde tanımlamıştır. Tûsî tefsirinde neshin üç çeşidinden söz etmektedir. Ona göre bazı âyetlerin hem hükümleri hem lafızları, bazı âyetlerin sadece hükümleri, bazı âyetlerin ise sadece lafızları nesh edilmiştir. Her ne kadar Tûsî'den önceki dönemde, Ali b. İbrahîm el-Kummî (öl. 329/941), en-Nûr 24/2 ayetinin tefsirinde recm ayetinin inzalinden<sup>22</sup> bahsetmiş olsa da onun bu yorumundan yola çıkarak metni mensûh hükmü bâki gibi bir nesih türüne ilişkin görüşünü tespit etmek tam anlamıyla mümkün değildir. İlk dönem Şîi müfessirlerin bu konuda net bir ayırım yapmamış olmalarına rağmen, sonraki dönem âlimlerden özellikle Tûsî ve Tabersî (öl. 548/1153) bu taksimi<sup>23</sup> açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Kur'ân'da neshin varlığını inkar edenlerin görüşleri ise Tûsî'ye göre geçersiz olarak gözükmektedir.

Son dönem Şîi müfessirlerden Muhammed Hüseyin Tabatabâi (öl. 1982) neshi fakihler açısından *bir hükmün geçerliliğinin sona ermesi* olarak tanımlamaktadır. Fıkıhtaki nesih, ayetteki mutlak ifadeden alınan, ayetin ayrıntısı niteliğinde bir kavram olup anlamını ve içeriğini ayetten ve ayetin onunla ilgili işaretlerinden almaktadır. Tabatabâi'ye göre mensuh ayetler, ileriki bir zaman

<sup>20</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 23.

<sup>21</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: ts.), 1: 393 vd.

<sup>22</sup> Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, (y.y., ts.), 2: 95.

<sup>23</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1: 394; Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasen b. Fazl et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Resuli Muhallatî (Beyrut: Muessesetu'l-tarihi'l-arabî, 1429/2008), 1: 176.

diliminde neshedileceklerine ilişkin işaretler ve imalar ihtiva eder. Örneğin en-Nisâ 4/15 ayetinde yer alan “...Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun” ifadeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim söz konusu ayet en-Nûr 24/2 ayetiyle neshedilmiştir. Bu, nesh kavramının genel anlamıyla da uyum içerisinde olan bir yaklaşımdır. Çünkü bir kitaptan ikinci bir nüsha istinsah edilince/oluşturulunca, “kitap neshedildi/nüşhası alındı” şeklinde ifade edilir; “kitabın sanki giderilip yerine yenisi getirildiği” şeklinde anlaşılması gerekir. Nitekim Tabatabâî’ye göre en-Nahl 16/101 ayetinde “nesh” ifadesinin yerine “tebdil” kelimesinin kullanılmış olması bu sebeptir.<sup>24</sup>

Diğer taraftan İmâmiyye Şîası’nın nesh teorisi bağlamında tartıştığı bir diğer husus “insâ” meselesidir. Bazı ayetlerin Hz. Peygamber’e unutturulduğu görüşü Şîa’nın *ismetu’l-enbiyâ* düşüncesine ters düşmesi hasebiyle Kummî, “nunsihâ” kelimesinin “netrukehâ” anlamında olduğunu ve ayetin “terk etmek” gibi bir anlam odağı çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.<sup>25</sup> Yine ilk dönem Şîi müfessirlerden Ayyâşî’ye göre nâsîh dediğimiz şey, gayb gibi olup ayeti erteleyendir. Onu unutturmaya gerektirmez. Nitekim Yunus’un kavmi gibi onu da ertelemiştir.<sup>26</sup> Tusî ve Tabersî gibi müfessirler ise unutturma olayının yani “insâ”nın Hz. Peygamber açısından imkansız olduğunu, fakat onun ümmeti için “kıraati terk edilen ayetlerin zaman içerisinde unutturulmasının” her hangi bir sorun teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır.<sup>27</sup> Kâşânî’ye (öl. 1091/1680)) göre ise “mâ nenseh” ile hükmün kaldırılması, “nunsihâ” ile ayetin metninin Hz. Peygamber’in ve ashabının hafızasından silinmesi kastedilmiştir.<sup>28</sup> Bu yorumlardan da anlaşılacağı üzere “insâ” kelimesi Şîi müfessirler için -her ne kadar Kâşânî istisna olsa da- “unutturulma” manasında anlaşıldığı zaman *ismetu’l-enbiyâ* bağlamında problem teşkil etmektedir. Hz. Peygamber’e noksan fiil isnat etme konusunda endişeli olan yorumcular kelimeyi ya tevil etmişler ya da bu ayette kastedilenlerin “Hz. Peygamber’in ümmeti” olduğunu savunmuşlardır. Bu husus, açık bir şekilde Tabatabâî tarafından ifade edilmiştir. Ona göre bu ifadenin orijinali “nunsihâ” -hatırdan ve bilgiden giderme- ayette genel olmakla birlikte Hz. Peygamber’i kapsamamaktadır.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsiri’l-Kur’ân*, (Beyrût: Müessesetu’l-‘Alemî li’l-matbû’ât 1417/1997), 1: 246.

<sup>25</sup> Kummî, *Tefsîr*, 1: 58.

<sup>26</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 74.

<sup>27</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1: 397-398; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 1: 177.

<sup>28</sup> Kâşânî, *Sâfi*, 1: 161.

<sup>29</sup> Tabatabâî, *Mizân*, 1: 247 vd.

Şîî müfessirlerin nesh konusunda tartıştıkları başka bir problem de “bedâ” teorisi bağlamında gerçekleşmiştir. Şîî düşünce tarihinde bedâ’ teorisi, alimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve Kur’an’da yer alan farklı ayetler bu bağlamda delil olarak zikredilmiştir. el-Bakara 2/51, el-Fâtır 35/11 gibi ayetler müfessirler tarafından bedâ teorisine referans/delil olarak yorumlanmıştır. Örneğin el-Bakara 2/51 ayetinin yorumunda Ayyâşî (öl. 320/932), “Allah ilminde otuz gece olan sayıya daha sonra on gün daha ekleyerek kırka tamamlamış ve böylece Allah için bedâ gerçekleşmiştir”<sup>30</sup> şeklinde bir rivayet nakletmektedir. Ayrıca bedâ inancına ilişkin Ca’fer es-Sâdık’tan, oğlu İsmail’in imameti konusunda aktarılan başka bir rivayet, bu problem için tartışma zemini hazırlamıştır. Bu verileri değerlendirmeden önce Şîî tefsir geleneğinde –ayrıca kelim/teoloji kaynaklarında- meselenin nasıl anlaşıldığını kısaca incelemek faydalı olacaktır. Çünkü bedâ teorisi konusunda Şîî’nin muhalif olarak değerlendirdikleri “ötekiler” tarafından kendilerine atfedilen farklı görüşler de yer almaktadır. Ancak kendi mezhep paradigmaları çerçevesinde Şîî alimler, meseleyi kendilerine atfedilen yorum/teviden farklı bir şekilde ele almışlardır. Öncelikle Şîî içerisinde bedâ’nın birincisi insan için, ikincisi Allah için var olan iki türünden bahsedilmektedir. İnsan için söz konusu olan bedâ, bilgide eksiklikten meydana gelmekte, daha sonra eksiklik giderilince bilgi tamamlanmakta ve buna bağlı olarak görüş değiştirilmektedir. Fakat böyle bir bedâ türü Allah’a isnad edilemez. Bu konuda Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî (öl.329/941) tarafından Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen “bu şekilde bir görüşü Allah’a isnat edenden beriyim”<sup>31</sup> şeklinde birçok rivayet nakledilmektedir. İkinci bedâ türü yani Allah’ın ilmi hakkında sonradan ortaya çıkan bir bilgi meselesine gelince Şîî bu görüşü kesinlikle ret etmektedir. Onlara göre bedâ ifadesi, Allah’ın ilmi konusunda kullanıldığı zaman genellikle “takdim-tehir” anlamına gelmektedir. Çünkü Şîî gelenekte Allah’ın iki türlü bilgisinden bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi kendi zatı dışında kimsenin muttali olamayacağı bilgi, ikincisi ise meleklerine veya peygamberlerine vahyettiği bilgi. İkinci bilgi türünde herhangi bir değişim veya bedâ söz konusu olamaz. İlkine gelince bu bilgi başkaları tarafından bilinmediği için Allah bu bilgiden dilediğini öne alır dilediğini erteler ve dilediğini de sabit bırakır.<sup>32</sup>

Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu İsmail hakkında zikredilen rivayet, Şeyh Sadûk tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Şeyh Sadûk’a göre rivayet, İsmail’in imametini inanan bir grup tarafından

<sup>30</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 63.

<sup>31</sup> Ebu Ca’fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *el-Kâfi fi ‘ilmi’-d-dîn*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, (Beyrut: 1401/1981), 1: 148.

<sup>32</sup> Kummî, *Tefsîr*, 1: 194.

görüşlerini delillendirmek için kullanılmıştır. Rivayette Ca'fer es-Sâdık'ın asıl vurgulamak istediği husus, “oğlum İsmail konusunda olduğu gibi hiçbir konuda Allah için böyle bir şey (sonradan zuhûr etme yani bedâ) söz konusu değildir”<sup>33</sup> şeklindedir. Meclisî (öl. 1110/1698) de önceden var olmayan bir görüşün ortaya çıkması anlamında bir “bedâ”nın Allah'a atf edilmesinin imkansız olduğunu söylemiş, böyle bir durumun, Allah'a ilminde “hadis”lik ve eksiklik isnadında bulundurmaya gerektireceğini savunmuştur. Böyle bir şeyin Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Meclisî, neshin bir anlamda teşriî bedâ, bedânın da tekvinî bir nesh<sup>34</sup> olduğunu söylemiştir. Kavramların eşanlamlı olarak ele alınması gerektiğini ifade eden, Hâdi Marife açıklamalarına şöyle devam etmektedir; Nesh ve bedâ'nın eşanlamlı kavramlar olarak değerlendirilmesi sonucu, Şârî'nin süreç içerisinde karşılaşılan engellerden dolayı görüş değiştirip yasamada/yaratmada öncekinden farklı bir yol izlemesi anlamına geleceği gibi ilimde noksanlığı da ifade eder. Fakat bu yaklaşım Allah'ın mutlak ilmiyle çelişmektedir. Hem nesh hem de bedâ kavramları görüş değiştirmek ve yeni bir fikir sunmak gibi anlaşılrsa da durum bizim sınırlı bilgimiz açısından bu minvalde değerlendirilmemelidir. Oysa Allah'ın ezeli ilminde böyle bir değişim söz konusu değildir. İnsanlar gayb alemini göremediklerinden ve sınırlı bir bilgiye sahip olduklarından dolayı ortaya çıkan değişimi, görüş değişikliği olarak değerlendirmektedirler. O zaman hem nesh hem de bedâ zahiri olgulardır, gerçek ve hakiki değildir.<sup>35</sup>

## Sonuç

Kur'ân'ın yirmi üç yıllık bir süre zarfında peyderpey inzâl edilmesi ve değişik hususlarla ilgili birçok hükmü ihtiva etmesi ve bazı hükümlerde çelişki olarak ortaya çıkacak noktalar, Şîî âlimlerin nesh konusuna ayrı bir önem vermelerine sebep olmuştur. Şîâ'nın nesh teorisi üzerine yaptığı yorumlar; onların kültürel bağlantıları, sosyal değişimleri ve değişim yasaları üzerine kısmen tekil kısmen genel yargılara ulaşmaktadır. Bu yorumları izleyerek, doğrudan doğruya algılanandan ve anımsanandan yaşanmış/yaşanmamış çıkararak Şîî bilginlerin görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Yorumlar birbiri arkasına sıralanma biçiminde birbirini izlemezler, bir-biriyle mantıksal bağlantı içine girerler, mantıksal ağırlıklarını artırarak, birbirlerini ortaya çıkarırlar. Neshin imkân ve vukuu konusunda yukarıda aktarmış olduğumuz bilgileri esas aldığımızda, Şîî bilginlerin neshi kabul edenler arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Bu duruma ek olarak Şîî müfessirler -Sünnî

<sup>33</sup>Ebu Cafer İbn Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1984, 1: 70.

<sup>34</sup>Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, (Beyrut: Muessesetu'l-vefâ, 1403/1983), 4: 123-126.

<sup>35</sup>Hadi Marife, *Kuran İlimleri*, 275.

gelenek içerisinde geliştirilen nesh teorisinden- bazı noktalarda ayrılmış ve kendilerine özgü yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu farklılıklardan ilki el-Bakara 2/106 ayetinde yer alan “nunsihâ” ifadesinin yorumunda zuhur etmiştir. Şîf düşünürler ismetu’l-enbiyâ teorisini dikkate alarak Hz. Peygamber’e unutmama/unutturulma fiilinin atfedilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ayette söz konusu ifade ile Hz. Peygamber’in ümmetinin kastedilmiş olduğu savunulmuştur. İkinci farklılık ise bedâ düşüncesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Şîf müfessirler, her ne kadar bedâ teorisini kabul etmiş olsalar da, bunun insanlar açısından bedâ olduğunu, fakat –kelamî/teolojik bağlamda Allah’ın ilim sıfatıyla çelişki içerdiğinden dolayı- bir hususta sonradan bilgi edinip daha önceki görüşten vaz geçme anlamında Allah’a atfedilemeyeceğini savunmuşlardır. Sonuç olarak Şîf müfessirler/yorumcular nesh/bedâ teorilerini kelimeler meseleleri (ismetu’l-enbiyâ/İlim sıfatı) bağlamında yorumlamaya/tevil etmeye çalışmışlardır.

### Kaynakça

- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. Thk. Hâşim Resuli Muhallatî, 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1991.
- Emin, İhsan, *Menhecû'n-nakd fi't-tefsir*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1428/2007.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb. *Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*. 32-34. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2005.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî. *Tefsiru's-Sâfi*. Tsh. Hüseyin A'lemî. 5 Cilt. Beyrût: y.y., 1982.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. Thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî. 2 cilt. y.y., ts.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfi fi 'ilmi'd-dîn*. Thk. Ali Ekber el-Gaffârî, 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1401/1981.
- Marife, Hadî. *Kuran İlimleri*. Trc. Burhanettin Dağ. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihâru'l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-vefâ, 1403/1983.
- Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Ricâlu'n-Necâşî: Ehadu'l-Usûli'r-Ricâliyye*. Thk. Muhammed Cevad Nainî. Beyrut: y.y., 1988.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: y.y., 1981.
- Suyûtî, Celâlu'd-dîn 'Abdirrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Ebu'l-Hasan, 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1422/2002.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Musa. *el-Ayâtu'n-nâsiha ve'l-mensûhe*. Thk. Ali Cihad Hasanî. y.y., ts.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evailu'l-makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtarât*. Thk. İbrâhim el-Ensârî. Meşhed: el-Mü'temerü'l-A'lemi li-Elfıyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.

- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer İbn Babeveyh el-Kummî. *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. 2 Cilt. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1984.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-'Alemî li'l-matbû'ât 1417/1997.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Turkî. 25 Cilt. Kahire: y.y., 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasen b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Hâşim Resuli Muhallatî. 10 Cilt. Beyrût: y.y., 2008.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. 'Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1422/2001.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006



**Sûfîlerin Davet Metodu**  
*Invitation Method of Sufis*

**Sevda AKTULGA GÜRBÜZ**

Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf  
Anabilim Dalı,

*PhD Candidate, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Sufism*  
*Van / Turkey*

[ysfgrbz65@gmail.com](mailto:ysfgrbz65@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0003-1450-4632

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Temmuz/ July 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Şubat / February 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894550**

**Atıf / Citation:** Aktulga Gürbüz, Sevda. "Sûfîlerin Davet Metodu". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 101-117. doi: 10.5281/zenodo.3894550.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





### Özet

İnsanlığın kurtuluşu olan İslâm'ın temsilcileri olan peygamberler aracılığıyla gerçekleştirdiği ilâhî davet, hükme uygun olarak kavimlerinin bireylerini her zaman tefekküre yönlendirme, insanları aklını kullanan bireyler olarak inanmaya sevk etme şeklinde şeklinde seyir izlemiştir. Özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) uyguladığı; kişinin eğitim seviyesi, psikolojisi ve anlama ufkunu dikkate alarak dil ve üslûplarında uygunluk içerisindeki davet yöntemini sûfîler de şiar edinerek İslâm'ın dünyanın dört bir yanına ulaşmasına katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle sonraki dönemlerde müesseseseleşen tarikatlar kanalıyla tasavvuf ehli, Hakk'ı ve halkı sevmeye, Rikkatli olma, halk için çalışma, Hakk'a bağlı ve sadık olma, İmanın bütün hakikatlerine vakıf olma ve Allah'a bütün mevcudiyeti ile teslim olma bilinciyle davetlerini tatbik etmişlerdir. Sûfîlerin "neyi ne ölçüde ve hangi yöntemle davet etmek gerekir?" sorusuna Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) metodlarına binâen cevaplarını ve etkilerini aktarmak önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Hz. Peygamber, Davet, Sûfî, Tarikat.

### Abstract

The representatives of Islam, the salvation of humanity, followed the divine invitation by the way of the prophets, directing the people of their tribes to contemplation in accordance with the provision and encouraging people to believe as individuals who use their mind. In particular, taking into consideration the educational level, psychology and understanding horizon of the Muhammed, the sufis, who have adopted the invitation method in maturity in their language and style, have contributed to the reach of Islam all over the World. Especially in the later periods, the sufi people by the way of the religious order loving the right and the people, being attentive, working for the people, being true and loyal to the right, being aware of the all the truths of faith and surrendering to God with all presence of the invitations have enforced. It is important to convey the answers and influences of the question of sufis about "what and to what extent and by which method should invite? By the virtue of Quran and Muhammed's methods .

**Key words:** Quran, Muhammed, Invitation, Sufi, Tariqat.

### Giriş

Tasavvuf ehlinin Allah'ın emrettiği ilâhî kanunları insanlara anlatmak ve benimsetmek amacıyla uyguladığı yöntemler; İslâm'ın emrettiği ikna yolu, gerekirse cihada katılmak, halkın dini duygularını canlı tutmak şeklinde tarihi seyir izlemiştir. Özellikle Resûlullah'ın hayatını, uyguladığı metotları yaşayarak aktarmaya önem gösteren sûfîler, muhataplarını samimî bir hava içerisinde karşılama, onlara şefkat ve merhametle nasihatte bulunma, doğruyu ve gerçeği anlatmakta Kur'ânî tabirle Kavli-i Leyyîn<sup>1</sup> yöntemini özellikle kullanmıştır.

Aslında tasavvuf ehlinin müjdecî ve uyarıcı vasıflarla insanları İslâm'a davet etmesinin özünde Muhabbetullah, hilim ve hoşgörü prensibi bulunmaktadır. Zira tasavvufî anlayışta "Onlar, Allah'ı kullarına sevdiren ve yeryüzünde devamlı hayır ve nasihatte dolaşan kimseler"<sup>2</sup> olarak hizmet etmeye önem vermişlerdir.

Hicrî VI/XII. asırda kurumsallaşan tarikatlarla beraber, İslâmlaştırma amacıyla ferdî irşad, davet; ihtida ve fetihlerle devam ettirilmiştir. Özellikle Yesevîye, Kadiriyye, Sühreverdîyye, Çiştîyye, Şaziliyye, Mevlevîyye, Rifâiyye, Semmâniyye, Halvetiyye, Şâzeliyye ve Ticâniyye gibi tarikatlarla islâmî davet, dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki İslâm'ın yayılışında davet yönteminin kalıcı etkisiyle beraber, onun yerli hale gelmesinde etkili olan

<sup>1</sup> Tâhâ, 20/44; Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, ys. , Beyrût, 1990, 1/367,(no: 409)

en önemli unsur şüphesiz mesajının muhataplarında gerçekleştirdiği değişimdir. Bu değişimin kalıcı olması için sûfiler, sadece dinî yaşamda değil; siyasi, sosyal ve ekonomik hayatın düzenlenmesinde aktif rol oynamışlardır. Dolayısıyla davetle İslâmlaştırdıkları yerlerin imar ve iskânında da önemli etkileri olmuştur. Bu husus aynı zamanda, ihtidânın günümüzde de Afrika'dan modern Batı'ya kadar birçok toplumda bütün canlılığı ile sûfilerin de içinde bulunduğu davetin ve etkinin önemini göstermektedir.

İslâm'ın hızla yayılmasında önemli katkıları bulunan sûfilerin davet yöntemine geçmeden önce Kur'ân ve Sünnet'in davet dili değerlendirilmelidir. Bu iki kaynağın rehberliğiyle kazanılan başarılar; toplumun inşası, aydınlatılması, görüş ve fikirlerin değiştirilmesi noktasında önem arz etmektedir. Zira dinin davet dili anlaşılmadan Kurân ve sünnet çizgisinden ayrılmayan sûfilerin anlaşılması zorlaşmaktadır.

### 1. İslâm'ın Ana Kaynaklarında Davet Metodları

İslâmî davetin neşv-ü nemâ'ya erdiği ve cihana yayıldığı güzide ve bahtlı coğrafyalara yayılması, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin öncülüğünde olmuştur. Kur'ân'ın ilâhi mesajın davetçileri olan peygamberlere hitâbı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi ashâbına ve saîr muhataplarına güzel ve yumuşak davrandığı için etrafındakilerin dağılıp gitmediklerinin, aksi bir tutum veya tavır içinde bulunmuş olsaydı etrafındakilerin dağılmış olacağını<sup>3</sup> haberinin bilinmesi, davet yönteminin etkili ve kalıcı olmasında önem arz etmektedir.

#### 1.1. Kur'ân-ı Kerim'de Davet

De'a fiilinden türeyen davet kelimesi, mekân değiştirme kastıyla bir kimsenin, sesini ve sözlerini kullanarak bir şeye ve bir yöne meyiletme<sup>4</sup> anlamında kullanılmaktadır. Aslında davet, İslâm literatüründe yeryüzünde Allah'ın dininin egemen olması için sözle veya fiilî olarak insanları iyi ameller işlemeye sevk etmek, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmak amacıyla gerçekleştirilen bir inşâ hareketidir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a davetin önemi ve yöntemi açıkça belirtilmektedir:

*“(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.”<sup>5</sup>*

<sup>3</sup> Nahl, 16/25; Âl-i İmrân, 3/159

<sup>4</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu'l Mekâyis fi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, yy., 1979, 280-281.

<sup>5</sup> Nahl, 16/125.

Allah Teâlâ'nın insanları hikmet, güzel öğüt ve en güzel biçimde davet emri, faziletli yollar olarak görülmüştür. Fıtratı bozulmamış kimselerin bu faziletlere sahip olmasının önemi belirtilmekle beraber en düşük davet yolu, münazara ve münakaşa etme<sup>6</sup> olarak görülmektedir. Kendisini bir iyiliğin, bir inancın, bir ahlaki öğretinin mümessili olarak gören kişilerin iletişimde dil ve üslubunun “*Dinde zorlama yoktur*”<sup>7</sup> çağrısına uygun olması gerektiği ifade edilmektedir. Çünkü bir kısım tefsirciye göre Hz. Peygamber'e, Allah'ın dinine ve şeriatına nazik ve yumuşak ifadelerle, sert ve azarlayıcı olmayan ifadelerle davet etmekle emrolunması; müslümanların kıyamet gününe kadar bu şekilde öğüt vermelerini gerektirmektedir.<sup>8</sup>

Sûfîlerin de önemseydiği ve bir davetçide bulunması gereken hikmet, ihsanı hak kazanmış ve onun kıymetini bilecek olan kimselerden olan Lokman (a.s.) gibi seçkin kulların din, hukuk, ahlak ve sosyal hayat gibi her sahada, halkın hizmetinde bulunmuş ve her alanda isabetli söz söyleyen bilgi kişilerin vasıfları olarak görülmektedir.

“*Andolsun ki Biz şükretmesi için Lokman'a hikmet verdik.*”<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi, şükreden bir kul olması için Hz. Lokman'a "hikmet" verdiğini belirtmekle beraber Allah Teâlâ, “ O, hikmeti dilediği kimseye verir. Kime de hikmet verilmişse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak doğru akıl sahipleri anlarlar” âyetiyle hikmetin ihsân derecesine ulaşmış kişilere verildiği belirtilmiştir. Bu ihsân; kişinin tebliği sırasında dikkatli ve basiretli olması, hitap edilen kişinin zihin, yetenek ve şartlarının göz önünde bulundurulması ve ilâhî mesajın uygun bir şekilde iletilmesini gerektirir. Ayrıca adalet, iffet ve şecaatla söz ve davranışın Allah'ın hükmü doğrultusunda olma, eşyanın anlam ve hakikatinin kavrama, Allah'ın tecellilerini görme, Allah'a ulaşmanın yollarını keşfetme ve bu yolda dosdoğru yürümektir.

Kur'ân-ı Kerim'de Lokman'ın (a.s.) oğluna verdiği örnekte ve davetin en önemli kısmını teşkil eden ‘Allah'a ortak koşmaktan uzak durma’ prensibine "Yavrum! Allah'a ortak koşma. Çünkü (Ona) ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür" âyetiyle dikkat çekilmiştir.

Aslında Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen ilâhî davetin dili, muhatabına değer veren ve onu sevdiğine inandıran bir üsluptur. Zira Hz. Lokman'ın (a.s.) “yavrucuğum”, “oğulcuğum” ya da “evladım” diye hitap tarzı; söz, emanete sadakat ve boş yere konuşmayı terk etmenin samimiyetiyle muhatabına değer verdiğini ve onu sevdiğini de ifade etmiş oluyor. Bu hitap tarzının muhatabını kolayca etkilediği âyetler şöyledir:

<sup>6</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, Daru'l-Fikr, yy., 1981, XX, 139.

<sup>7</sup> Bakara, 2/256.

<sup>8</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b.Ebi Bekr el-Kurtubi, *el- Camiu li-Ahkami'l- Kur'an*, Müessesetü er-Risale, Beyrût, 2006, XII, 461.

<sup>9</sup> Lokmân, 31/12.

"Yavrum! Yaptığın iyi veya kötü bir iş, bir hardal tanesi ağırlığınca olsa, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin diplerinde saklanmış olsa, Allah onu mutlaka meydana çıkarır. Zira, şüphesiz ki Allah, her şeyin inceliğini ve gizli tarafını bilir, her şeyden haberdardır."<sup>10</sup>

"Yavrum! Namazını hakkıyla eda et!"<sup>11</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in mü'minleri inşa etmesi sürecinde davetin güzel bir üslupla, tatlı bir dille olmasının kanıtlarından biri "Öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin"<sup>12</sup> âyetidir. Yine gönül diliyle kurulan bir iletişimle davetin önemi, Allah Teâlâ'nın Firavun gibi bir zalime karşı Hz. Musa'ya "Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır, yahut korkar"<sup>13</sup> hitabıdır. Yine âlemlere rahmet olarak gönderilen<sup>14</sup> ve en yüce ahlâk üzere olan<sup>15</sup> Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi"<sup>16</sup> vahyi, güzel dil ve yumuşak üslupla davetin bizim için de önemli bir ilkeye tekabül ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü gibi Kur'an'daki kullanımı göz önüne alındığında davetin metodu; itidal, edep, hikmet ve nezaket gibi temel erdemlerdir. Genellikle Müslüman olmayanların hiçbir zorlama yapılmaksızın dine çağırın davetçi; Kur'an-ı Kerim'in tek bir zümreyi hidayete çağırmadığını, bütün insanları hidayete erdirmek için gönderildiğinin bilinciyle Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırmayı ve en güzel biçimde mücadele etmeyi şiar etmelidir.

## 1.2. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Davet Metodu

Her peygamber gibi Resûlullah'ın (s.a.v.) da müjdeleyici ve uyarıcılık vasfı, "Ey Muhammed! Biz seni bütün insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir. Fakat insanların çoğu bilmezler"<sup>17</sup> ve "Hakikat biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir korkutucu olarak gönderdik"<sup>18</sup> âyetleriyle tescillenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), vahyin nüzûlünden itibaren her peygamberin varlık gayesi olan davet, "Önce en yakın akrabânı inzâr et! (Âhiret azâbıyla uyar.) Sana tâbî olan mü'minlere (merhamet) kanadını indir! Şâyet Sana karşı gelirlerse: «Muhakkak ki ben, sizin

<sup>10</sup> Lokmân, 31/16.

<sup>11</sup> Lokmân, 31/17.

<sup>12</sup> el-Ğaşîye, 88/21-22.

<sup>13</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>14</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>15</sup> Kalem, 68/4.

<sup>16</sup> Âl-i İmran, 3/159

<sup>17</sup> Sebe,34/28.

<sup>18</sup> Fetih, 48/8.

yaptıklarınızdan berâyim!» de! Sen, O mutlak gâlip ve sonsuz merhamet sâhibine tevekkül et! O ki, kalktığın zaman Sen'i görüyor!"<sup>19</sup> hitabıyla dalga dalga yayılmıştır.

Bütün insanlığa barış ve esenlik için gönderilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.), 23 senelik daveti boyunca başvurduğu pek çok metotları bulunmaktadır. Bu metodlar sayesinde davet, insanlar tarafından hüsnükabul görüp çok kısa zamanda Arabistan Yarımadası'na egemen olarak onun sınırlarını aşmıştır. Bir kısım âlime göre bu davetin en önemli başarısı, eğitim-öğretim merkezli bir hareket olmasıdır. Çünkü bu davet, adeta diriliş unsuruydu; ona muhatap olan fertlerin yeniden dirilişini gerçekleştirdi. Bu eğitim-öğretim hareketi sayesinde Peygamber (s.a.v.), insanın kalbini, kafasını yakalıyordu; her ferdin yozlaşmış, bodurlaşmış olan insani boyutunu ön plana çıkardı, geliştirdi, insanlaştırdı. İslam'ın ne olduğu, nitelikleri, kendisini benimseyen fertlerde somutlaşıp açık seçik ortaya çıkınca insanlar, Peygamber'in (S.A.V.) davetine fevc fevc katılmaya başlamışlardır.<sup>20</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davet faaliyeti, tevhid inancının gereği olarak zorlamada bulunmadan "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır..."<sup>21</sup> âyeti ile belirlenmiştir. Zorlama ile yapılan amelde dinin vaad ettiği sevabın bulunmadığı, rıza ve iyi niyet bulunmayınca hiçbir amelin ibadet olmayacağı, zorlama ile itikadın (iman) mümkün olmayacağı zira zorlama ile gösterilen imanın, gerçek iman değil, zorlama namaz, oruç, cihat gibi olacağı<sup>22</sup> belirtilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.); insani ilişkiler bağlamında hep yapıcı olmuş, yaşadığı yerde Yahudiler ve Arap müşriklerle, onlar Müslümanlara düşmanlık yapmadıkça ve arada bulunan antlaşmalara ihanet etmedikçe olumlu ilişkiler geliştirmiş ve onları asla zorlamamıştır. Hatta Bedir Savaşı sonrası Müslümanlara esir düşen bazı putperestlerin okuma yazma bilgilerinden yararlanılmış ve belirli bir sayıda Müslümana okuma yazma öğreten esirlerin serbest bırakılması sağlanmıştır.<sup>23</sup> Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), Ehl-i Kitap'ın yoğun yaşadığı Yemene Muaz b. Cebel'i (r.a.) gönderirken zor kullanmaktan çekinmesi ve adaletli olması gerektiğini şöyle belirtmiştir: "Sen Ehl-i Kitap bir kavme gidiyorsun. Onları davet edeceğin ilk şey Allah'a ibadet olsun. Allah'ı tanıdılar mı, kendilerine Allah'ın zekâtı farz kılmış olduğunu, zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılacağını onlara haber ver. Onlar buna da itaat ederlerse kendilerinden zekâtı al. Zekât alırken

<sup>19</sup> Şuarâ, 26/214-218.

<sup>20</sup> M. Şevki Aydın, *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, 186.

<sup>21</sup> Bakara, 2/256.

<sup>22</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur'ân Dili*, Umut Matbaacılık, İstanbul, ts. , II, 164.

<sup>23</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara, yy., 2003, I, 226.

halkın (nazarlarında) kıymetli olan mallarından sakın. Mazlumun bedduasını almaktan kork. Zira Allah'la bu beddua arasında perde mevcut değildir." <sup>24</sup> Bu tavır, gayri müslimler arasında İslâm'ın yayılmasını hızlandırmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), "Kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz"<sup>25</sup> sözünün gücünü ve etkisini daima fiillerine yansıtmış, gönül kazanmanın, tebşir etmenin davet metodu olarak kullanmasını gerektiğini ümmetine miras bırakmıştır. Bu davet biçimi "Sen elbette yüce bir ahlâk üzerinesin"<sup>26</sup> şerefine nâil olan bir peygamberin ahlâki duruşunu göstermektedir. Bu ahlâkla Hz. Peygamber (s.a.v.), Taif 'te insanları hak yola davet ederken halkın taşlama ve kovmalarına karşın beddua etmemiş "Allah'ım kavmim cahildir, onları bağışla"<sup>27</sup> duasıyla ümmetine örnek olmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhataplarına güzel muamelede bulunması, değer vermesi ve tedrici yöntemle doğruyu bulmalarını sağlaması, önemli davet metodlarındandır. Bu davet yönteminin sabır, anlayış ve müsamahakârlık gerektirdiği, İslâma yeni girmiş toplumu ihyâ için önemli olduğunun kanıtlarından biri, ezanı bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenip Mekke'ye müezzin olarak gönderilen<sup>28</sup> Ebû Mahzûre'den gelen şu rivayettir: "Hz. Peygamber Huneyn Savaşı'ndan dönüyordu. Ben de hepsi Mekkeli olan on kişilik bir grup gençle beraberdim. Gönlüm gerçek anlamda İslâm'a ısınmamıştı. Bu esnada Resûlullah'ın müezzini ezan okumaya başladı. Biz de bir köşeye saklanıp müezzinin sesini alay ederek tekrarlamaya başladık. Yaptıklarımızı Resûlullah da duymuştu. Ezan bittikten sonra 'şunların içinde güzel sesli biri var' diye gönderdiği adamlar bizi alıp onun huzuruna götürdüler. Yanına vardığımızda: "Güzel sesli hanginiz" diye sordu. Arkadaşlarım beni gösterdiler. Resûlullah, beni yanına çağırdı ve ezan okumama istedi. Bu esnada Hz. Peygamber'den hiç hoşlanmadığım halde çaresizlik içerisinde önünde ezan okudum. Ezanı bitirdiğim zaman bana bir miktar para verdi. Daha sonra da alnımı öpüp sırtımı sıvazladı. Bunun üzerine ben de: "Ey Allah'ın elçisi, Mekke'de ezan okumama izin verir misin" dedim. O da izin verdiğini söyledi. İşte o anda bende Resûlullah'a karşı duyduğum hoşnutsuzluktan eser kalmadı, gönlüm ona karşı sevgi ile doldu. Mekke'ye geldim ve onun emriyle müezzinlik yapmaya başladım."<sup>29</sup>

Dikkat edilirse Hz. Peygamber'in savaş gibi zor ve yorucu bir durumda dahi gencin sesinin güzelliğini fark ederek yanına çağırması ve ezan okutması, ona güzel muamelede bulunması, iltifat

<sup>24</sup> Buhârî, Zekât 1, 41; Sadaka 1, 63; Mezalim 9, Megâzi 60, Tevhid 1.

<sup>25</sup> Buhârî, İlim, 12.

<sup>26</sup> Kalem, 68/4.

<sup>27</sup> Buhârî, Enbiyâ, 54.

<sup>28</sup> Murat Sarıcık, "Ebû Mahzûre", *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, s. 179.

<sup>29</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ, Kahire, 2009; Ezân 2, Hadis no 708.

etmesi, kalpleri İslâm'a ısındırmada ve onu yaymada önemli rol oynamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu metodu, İslâm aleyhtarı oryantalistleri dahi etkilemiştir. Ünlü oryantalistlerden biri olan W. Montgomery Watt, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanları büyüleyen bu güzellikleri ve büyüklüklere iltifat ederek şunları söylemiştir: “ Şayet Muhammed samimi olmasaydı, etrafında onca samimi insanları nasıl kazanacaktı?”<sup>30</sup>

İnsan onuruna saygılı davranılması ve insan kazanmaya önem verilmesinin teminatı olan İslâm; can, mal, ırz ve din özgürlüğünün<sup>31</sup> garantisi olan bir dindir. Hz. Peygamber (s.a.v) de, Veda Hutbesinde; “Ey İnsanlar! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl mübarek bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir; her türlü tecavüzdən korunmuştur”<sup>32</sup> buyurarak insanların can, mal ve namuslarının kutsal ve dokunulmaz olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışla hareket edilen davet faaliyetleri, on dört asırlık İslâm tarihinden beri devam etmektedir. İslâm tarihinde, zorla İslâm dinine dâhil edilen hiçbir milletin var olmaması, Müslümanların bu anlayışlarının ürünüdür.

Allah Resülû'nun yaratan, yaşatan şefkat ve merhamet sahibi olan Allah kullarına hoşgörü ile yaklaşması elbette davetin dilini de bize göstermektedir. Sevginin, barışın, hoşgörünün, anlayışın dilini kullanarak simge olan Nebî (a.s.), insanlara rahmetle, merhametle yaklaştı ve onlara İslâm'ı sevdirdi. Bu yaklaşım tarzı sayesinde malını, canını İslâm'a feda eden neferler yetişmiştir. Bu neferlerden biri olan Enes b. Malîk (r.a.), din davetçilerine yol gösterecek tutumunu şöyle aktarmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.)'e on yıl hizmet ettim. Aslında yaptığım işler pek de usulüne uygun olmuyordu. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) bir kere olsun bana vurmadı ve yüzünü ekşitmedi. Beni azarlayıp ayıplamadığı gibi öf bile demedi. Hoşuna gitmeyen işler yaptığımda; ‘Niçin böyle yaptın?’ diyerek beni sorguya çekmedi. Herhangi bir hatalı davranışından dolayı hanımlarından biri; ‘Keşke şöyle yapsaydın’ diyecek olsa, ‘Bırakın çocuğu... O, ancak Allah'ın dilediğini yapmıştır’ diyerek beni korurdu. Çünkü O, çocuklara karşı insanların en şefkatlisiydi... Bir gün beni bir işe yollamıştı. Önce –çocukluk işte- gitmiyorum diye itiraz ettim. Ancak içimden de onun gönderdiği yere gitmek geliyordu. Yola çıktığımda sokakta oynayan çocuklara rastladım. Onların yanında oyalanıp kalmışım. Birden enseme bir el hissettim. Dönüp baktım ki Hz. Peygamber (s.a.v.) gülümseyerek karşımda duruyor. Bana; ‘Enesciğim, sana

<sup>30</sup> Ahmet Keleş, “Hz. Muhammed (a.s.)'in Toplum İçindeki Her Seviyede İnsan İle Mükemmel İlişki Kurma Özelliği ve Örnekliliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum, 2007, 429

<sup>31</sup> Bakara 2/190-193; Hacc 22/39-40; Nisâ 4/75.

<sup>32</sup> İbn Hişam, *es-Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, ter. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2006, IV, 347.

söylediğim yere gittin mi?’ diye sordu. Ben de; ‘Ey Allah’ın Rasülü, hemen gidiyorum’ diyerek bana söylenen yere gittim.”<sup>33</sup>

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) İslâm’a davet metodlarının özü görüldüğü gibi gösteriş, kibir, gurur gibi kötü sıfatlardan uzak durup adalet, hoşgörü ve insan sevgisi merkezli bir dili insanlığa kazandırmaktır. İslâm dininin özellikle yayılmasında çok büyük etkisi olan bu dil, sûfiler tarafından tatbikî olarak uygulanmıştır. Bir nevi Resûlullah’ın bu dili, tasavvufta ‘hâl ilmi’ olarak değerlendirilmiştir. Çünkü davet dilindeki ilim, amelle/hâle yansımadığı sürece tahkîke/hakîkate ulaşamaz. Hâl ilmi eğer aydınlanmayla kendini gösteriyorsa, Allah ilminin kişide neşv ü nemâ bulması gerçekleşmiş demektir. Onun içindir ki davetin önemi sûfiler için amele tekâbül etmelidir.

## 2. Sûfilerin Davet Metodu

İslâm’ın ilk döneminden itibaren bizzat Hız. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe-i kiram tarafından adı daha konulmamış ancak bütün incelikleriyle hayata geçirilen tasavvuf, daha sonraki dönemlerde de İslâm toplumu içerisinde sûfî olarak adlandırılan kişiler tarafından yaşanmıştır. Kur’ân ve ona bağlı olarak da İslâm düşüncesi, ilâhî sırları bize açarak insanlığı Allah yolunda ve yaratılış kanunları çerçevesinde mutluluğa ve olgunluğa götüren kadro<sup>34</sup> olarak görülen sûfî, İslâm’ın manevî yönünü temsil etmektedir. İslâm kültür birikiminin temel unsurlarından biri olarak; düşünce, ahlâk, sanat ve aksiyon gibi hayatın her alanında yoğun bir şekilde tesirini hissettiren tasavvuf, kemiğin iliği veya İslâmî vahyin içsel boyutunu<sup>35</sup> temsil etmektedir.

İslâm dinine dayanan ve ahlâkın aslî düsturunu aşk ve muhabbet üzerine kuran tasavvuf ehli,<sup>36</sup> Kur’an ve sünnete uygun davet metodlarını uygulamıştır. Yüce Allah’ın "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker" ilkesiyle; iyi, güzel, doğru ve hayır olanın tavsiye edilip tanıtılmasına ve öğretilmesine öncelik veren irfan erbâbı, İslâmî davette sevgi diliyle fertleri ve toplumu ıslah, huzur, barış ve mutluluğun bulunduğu bir ümrnet ve dolayısıyla bir dünya kurmuşlardır.

Allah’a ve Hız. Muhammed’e (s.a.v.) mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler (derviş, mürit vb.) için konulmuş, mânevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilâtlanmış müesseseler anlamına gelen tarikatlar, hicri II. asırdan günümüze kadar İslâm coğrafyasının dört bir yanında yaygınlık kazanmış, halkın mâneviyatını yükseltmede, imanını yakîne erdirmede önemli hizmetler ifa etmişlerdir.<sup>37</sup> Ferdin kemâlini toplumun kemâline

<sup>33</sup> Müslim b. Haccâc, *Sahihi Müslim*, Dâru Tayyibe, tah. Nezir b. Muhammed el- Fariyabî Ebû Kuteybe, yy., 2006; Fedâil 54.

<sup>34</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1988, 25.

<sup>35</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, 47.

<sup>36</sup> Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978, 10.

<sup>37</sup> Semih Ceylan, *Türkiye’de Tarikatlar (Tarih- Kültür)*, İsam Yayınları, İstanbul, 2015, 28-29.



bağlayan sûfiler, ferdi maddi ve mânevi kemâle ulaştırmaya dayalı bir davet yöntemini tarikatlar eliyle gerçekleştirmiştir.

İslâmî davetin yayılmasında fetihlerin yanında tüccarların ve tasavvuf sahiplerinin de payları oldukça büyüktür. İslâm ordularına kumandan ve asker olarak destek vermiş, fethedilen toprakların İslâmlaşmasında ve şehirleşmesinde önemli vazifeler üstlenen zümreler arasında sûfilerin olduğu görülmektedir. Türkler, İran, Horasan, Mâverâünnehir gibi bölgelerle Afrika'nın çeşitli yörelerinde İslam'ın yayılışı sûfilerin faaliyetleriyle gerçekleşmiştir. Doğu Afrika ülkeleri ile Uzakdoğu Asya ülkelerinin, Hindistan, Çin, Endonezya, Malezya ve Filipinler- çoğunda ve Balkanlarda İslam'ın yayılışı daha çok tüccarların ve Müslüman davetçilerin (sûfilerin) ve yabancıların eline düşen esirlerin tebliğ faaliyetleri sonucu gerçekleşmiştir. Sûfilerin desteğiyle İslâmî davetin yayıldığına örnek olarak Nijerya'yı verebiliriz. Nijerya'da İslam'ın yayılmasında Kâdiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının, bilhassa XX. yüzyılın ikinci yarısında önemli rol oynamıştır.<sup>38</sup> XVIII ve XIX. yüzyılda özellikle Afrika'da Batılı ülkelerin sömürgecilik faaliyetleri hızı karşısında emperyalist güçlere aktif bir şekilde direnişe geçmişlerdir. 1828-1829 Osmanlı Rus savaşında İran'da bulunan Kürt aşiret reisleriyle görüşen Seyyid Tâhâ, onlardan Ruslara karşı Osmanlı devletinin yanında savaşma sözü almıştır. 1853-1854 Osmanlı ve Rus savaşında ise aynı Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö. 1853), kardeşi Seyyid Muhammed Salih Nehrî (ö. 1864) ile beraber İran'da yaşayan Sünnî Kürtleri organize edip Ruslara karşı silahlandırma konusunda oldukça başarılı bir faaliyet yürütmüşlerdir.<sup>39</sup> Yine davet yöntemi olarak, dünyadan kopararak ve dünyevî herhangi bir şeyle meşguliyetine izin vermeyerek tarikata yönelmesini sağlamak yerine onun dünyevî meşguliyete devam ederek tarikatta yol almasını, ilâhî ihسانların nurlarıyla karşılaşınca kalbinin kendiliğinden dünyadan kopmasını temin etmek olduğuna işaret eden Şâzelî tarikatı,<sup>40</sup> Müslümanlaştırdığı topluma canlılık kazandırmıştır.

Tarikatların hedef kitlesi insan olduğu için davet yapacak kişiler, mürşidin terbiyesi altında yetişmelidir. Mürid, mürşitten dinin menâsiklerini, hâl ve hareketlerinde edebi öğrenmeli kısaca 'seyr usülûk' denen ahlâkî eğitimi tamamlamalıdır. Çünkü davetçide îsâr ve fütüvvet ( diğergâmlık, cömertlik ve şefkat) gibi niteliklerin bulunması, esma-i ilâhinin tecellisine tam mazhar insan-ı kâmil yetiştirmek için önemlidir.

*“İşbu yolu pirsiz dava kılanları,*

<sup>38</sup> Ahmet Kavas, “Orta Afrika Cumhuriyeti”, *DİA*, XXXIII, İstanbul,2007, 388-389.

<sup>39</sup> Abdulcebbar Kavak, “ Anadolu'daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, Sy. 6, Yıl 2015 / 2, 119.

<sup>40</sup> Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye”, *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, 388.

*Şaşkın olup ara yolda kalır imiş*” dizeleriyle Ahmed Yesevî (ö. 1126), müşşidin irşad etmeye ehliyetli ve müridlerini idare edecek kapasite de olması gerektiğini bildirir. Bunun yanında müridin müşşidine bağılı olması gerektiğini sūfînin tarîkatta yol alabilmesinin müşşidinin rızasına uygun davranışlarda bulunmasıyla ilgili olduğunu belirtir:

*“Tarikata siyaset/i mürşit gerek;  
O mürşide itikatli mürid gerek;  
Hizmet kılıp pîr rızasını bulmak gerek,  
Böyle âşık haktan nasib alır imiş.  
İşbu yola ey birader pîrsiz girme,  
Hak yâdından bir an gafil olup yürüme.”*<sup>41</sup>

Bu anlayışla yetiştirilen ve irşad edilen müridler; Rus, Tatar ve Sibirya halklarının İslâmlaşmasında önemli katkılar sağlamışlardır.

Tasavvufî düşünce sistemi, insan için ‘gönül’ merkezli bir yaklaşımı benimsemiştir. Gönül kazanmanın ‘Allah’ın kullarının gönlünü mesken tuttuğu’ anlayışı, davetin önemli metodlarından. Nitekim sūfîlerden Yunus Emre,

*Bir kez gönül yıkdunısa bu kılduğun namâz degül*

*Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül*<sup>42</sup> dizeleriyle İslâm’ın asıl fethinin, gönüllerin (fütuhu'l-kulûb) fethi olduğu ve bu gönlü kurmanın önemi vurgulanmaktadır. Halkın gönlünü kazanmanın asıl fetih olmasından hareketle gönül yapmak, tarikatların davetinde fikir ve gönül ocakları olduklarının göstergesidir. Gönül yapma ve gönül yıkmayı ilim ve amelle kıyaslayarak gönül yıkan insanın ilim ve amelden istifade edemeyeceğini belirten sūfîler, gönüllerde yer edebilmenin gerçek davet olduğunu belirtmektedir. Hem fert hem de toplum planında çok mühim hizmetler ifa etmiş, genç-yaşlı, âlim-câhil, zengin-fakir, şehirli-köylü hemen her kesimden insanı bünyesinde eritip kaynaştıran bu tarikatlar, kılıçlarıyla İslâm’a musallat olan unsurların gönüllerini fethederek İslâm’ı yaymada kılıç kullanmamakla kalmamış, kılıçlarıyla İslâm’a musallat olan unsurların gönüllerini fethederek İslâm’ı vurmak için kalkan kılıcı da Müslüman edebilmişlerdir. Örneğin Moğolların, o azgın İslâm düşmanlarının müslümanlaşmaları bile bu tarikatlar sayesinde mümkün olabilmıştır.<sup>43</sup>

Tarih boyunca sūfîler, davetlerini Kur’an-ı Kerim ve sahîh sünnetin anlaşılması üzerinden hareketle, gerçek tasavvufun İslâm’ın saf ve bid’atlerden uzak haliyle anlaşılması ve yaşatılması için uğraşmışlardır. Bu sūfîlerden biri, “Müceddid-i elf-i Sani”<sup>44</sup> lakabıyla anılan İmâm-ı Rabbânî

<sup>41</sup> Mustafa Aşkar, “Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık, 1993, c. XXIX, sayı 4, 57.

<sup>42</sup> Yunus Emre, *Dîvân-ı Yûnus Emre*, 132; WWW. ekitap.kulturturizm.gov.tr. , Erişim Tarihi 21.06.2019.

<sup>43</sup> Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, 107.

<sup>44</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, Merve Yayınları, İstanbul, ts., I, 10.

(ö. 1624)'dir. Hayatı boyunca Hindistan Müslümanlarını özellikle Ekber Şah döneminde hayatlarına giren bid'atlerden korumak, itikadî meseleleri sağlam temeller üzerine kurmak ve Ehl-i Sünnet anlayışının yerleşmesi için mücadele veren Rabbânî; sözlü nasihatlerle, talebe yetiştirmekle ve rehberlik faaliyeti yapmakla beraber dini mevzularda nüfuzlu insanlara mektuplar ve risaleler yazarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Hatta devrin şahı Cihangir'in onu hapse attırmasıyla hapisanede de boş durmaz ve manevi ilerlemesine katkı sağlayan davetine devam ederek burada bulunan gayrimüslimlerin çoğunun Müslüman olmasına vesile olmuştur. Bu davetin yöntemi, ihlâs şeriatın cüz'ünden biri olarak görmek ve bu anlayışla hakikati tahakkuk ettirmektir.<sup>45</sup> Hint toprakları üzerinde İslâm'ın yayılması, geniş ölçüde Suhreverdiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye tasavvuf okulları vasıtasıyla olmasıyla beraber İmâm Rabbânî'nin ihya ve tecdid hareketi, hemen hemen bütün Hindistan'a yayıldığı gibi zamanla Hindistan'ın sınırlarını aşarak dünya Müslümanlarına yön vermiştir.<sup>46</sup> Davet yöntemini sünnet-i seniyyeye bağlılık çerçevesinde yürüten Rabbânî, bağlı bulunduğu Nakşibendiyye tarikatının da yolunun bu anlayışa dayandığını belirtmiştir.

Sûfilere göre İslâm hayat tarzı olduğu için davetin İlhamı, Hz. Peygamber 'in örneğinde İslâmî tecdid ve ihyadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sade ve mütevazı hayatını sûfiler de örnek almış ve hayatlarına yansıtılmışlardır. Ancak savaş ve sefer dönemlerinde İslâmı savunan ve İslâm topraklarının sömürgeleşmesini engelleyen savaşçılar olmuşlardır. Şeyh Şamil'in (ö. 1871) öncülük ettiği Kafkaslardaki Müridizm hareketi, Kuzey Afrika'daki Senûsî hareketi, Batı Afrikada Fûlânî hareketi bunların en önemlileridir. Kurtuluş savaşında tekke mensuplarının müritleriyle birlikte yatıkları mücadele çok önemlidir. Gülşenî şeyhlerinden Visâlî dergâhı postnişini Milli Mücadele Karargâhı olarak kullanmış, Abdülhakim Arvasî, talebelerinden müfrezeler oluşturarak savaşa katılmışlardır. Bir yandan milli mücadeleye katılanlara moral aşılana, diğer yandan bir cephe sevkiyat merkezini üstlenen Özbekler Tekkesi, yaralılarında tedavi edildiği bir hastane olarak görev yapmıştır.<sup>47</sup> Anlaşılan o ki, sûfilerin samimi ve fedâkarane gayretleri, İslâm'ın emniyet ve cihat anlayışını benimsediklerinin göstergesidir.

İnsanlara Allah aşkı ve sevgisiyle hitap ederek insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan dini öğreten, güzellikle nasihatta bulunma ile pek çok gayr-ı müslimin ve putperestin İslam'la şereflenmesine sebep olan ve dolayısıyla İslâm'ın yayılmasını hızlandıran sûfilerden biri Yusuf Hemedânî (ö. 1140-41)'dir. Hemedânî, müridlerine irşad izni verdiği andan itibaren farklı din

<sup>45</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, (36. Mektup), 117.

<sup>46</sup> Hasan Gümüšoğlu, "İmâm-ı Rabbânî'nin Tecdid Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi," *FÜİFD*, Elazığ 2013, 18/2, 19.

<sup>47</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, 303.

mensuplarına hürmet etmelerini tenbihler, bizzat kendisi Hıristiyan, Mecûsî ve Zerdüştlerin evine giderek onlara Hz. Peygamber'in faziletlerini anlatır, ahiret hayatından; cennet ve cehennemden bahsederdi. Bu şekilde 8000 putperestin Müslüman olmasını sağlamıştır. <sup>48</sup> Bu davet metodu; her şeye sabır ve tahammül gösteren, kalbi bütün mahlûkât için derin bir sevgi ile dolu olan, sabır ve tahammül timsâli Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sûfilere olan mirasıdır. Sûfiler de bu mirası, halkın içine karışarak ve insanlara hizmet ederek korumuşlardır.

Sûfiler kendileri için önemli bir eğitim olarak gördükleri daveti, seyahat gibi hareketli ve dinamik bir hayat tarzı ile gerçekleştirmişlerdir. Bu hayat tarzı ile özellikle günümüz batı dünyasında Kur'an'ı ve İslam'ı anlatmada pek çok batılı entelektüelin İslam'ı öğrenip kabul ettikleri müşahede edilmektedir.<sup>49</sup> Sûfilerin seyahate dayalı dinamik hayat ve davet yöntemlerinin etkisi ruh ve beden eğitimini tamamlamaktır. Dolayısıyla bu davet yöntemi bir nevi eğitim olarak İslâm'ın gayr-ı müslim beldelerde yayılması veya İslâm'ın iyice özümsemesi sağlanmıştır.

Görüldüğü gibi Tasavvuf ehlinin ve bağlı buldukları tarikatların davet yöntemleri; İslam'ı yakından tanıtan, sevdiren dinamik inanç ve aşk anlayışıyla bir Müslüman için iyi örnek olarak insanlara yol göstermişlerdir. Müslüman mücâhidlerin, fethettikleri ya da ulaşamadıkları yerlerde sûfiler, halka Allah sevgisini vaaz etmeye çalışmış, İslam'ı anlatmış ve onlar için eserler yazmıştır. Türkler dâhil Hindistan'dan Sibiryaya, Uzakdoğu'dan Afrika'ya kadar İslâm'ın yayılmasında, onların derinden etkilenmesinde ve İslam'a gönülden bağlanmalarına vesile olmuşlardır. Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker vazîfesini doğrudan insan eğitimi olarak algılayan sûfiler, bu daveti dönemin ve gittikleri coğrafyaların kültürüne, imkân ve özelliklerine göre sürekli olarak uygulamışlardır. Davette maddi ve manevi cihâdı birlikte yürüten sûfiler, İslâm'ı insanlığa çağırırken ve onu korurken bu işi hiçbir çıkar ve karşılık beklemeden yapmış, kendilerini iyi bir model olarak sunmuş, önce yakın çevrelerinden işe başlamış, davet yolunda karşılaşılabilecek sıkıntılara göğüs germiş, fedakârlıklara katlanmış, toplumdan kopmamış, bilgiye dayalı ve bilinçlendirmeye yönelik bir metot izlemiş, çok yönlü ve herkese yönelik bir anlatım gerçekleştirmiş, kişileri değil, icraatları konuşmuş, dini bütüncül bir yaklaşımla sloganlaştırmadan anlatmış, tartışmalı konuları öne çıkarıp kafa karıştırmak yerine, evrensel ilkeleri öne çıkararak hoşgörülü bir yöntemle dini faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

## **2.1. Sûfilerin Davetin Kalıcı Olması Amacıyla Kullandığı Yöntemler**

### **2.1.1. Sohbet**

<sup>48</sup> Kadir Özköse, Tasavvuf El Kitabı, 304.

<sup>49</sup> Ömer Yılmaz, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kimliğin Korunmasında Tasavvuf Disiplinine Duyulan İhtiyaç", Tasavvuf, sayı: 19, Ankara, 2007, 203.

Buldukları yerlerde kurumsallaşan ve kabul edilen tarikatlerde şeyhe hürmet göstererek onun şefkat, merhamet ve samimiyetle muhâtabına muamele ettiği sohbet, tekke ve zaviyelerde gerçekleşen faaliyetlerdir. İslâmî davetin kalıcı olması için çarşı, Pazar, ev ve mescit gibi yerlerde de yapılan sohbetlerde sûfiler, muhatabın hâline göre konu ve hikâyeleri seçerler. Çünkü peygamber mirası olan sohbetin ilim ve hikmet ehli olan sûfilerin elinde hem gıda, hem de deva olması gerekir.<sup>50</sup>

Tasavvufî kaynaklarda davetin kalıcı olması için halka karşı sohbetin önemi<sup>51</sup> belirtilirken hizmetin devamı, inanç ve tasdikın göstergesi olarak görülmektedir. Sohbetin davet açısından ‘kalıcı’ olması için sûfiler; ihtiyarlara hürmet göstermişler, akranlarına ve emsallerine samimi davranmış ve küçüklere şefkatle muamelede bulunmuşlardır.<sup>52</sup> Nitekim Mevlâna sohbet metodunun şartının samimiyet ve incelik olduğunu şöyle belirtir:

*“Gizli, açık her şey sende bir olunca,  
Sohbetin daimî olur, hizmetin kolaylaşır.  
Güneş başının üstüne gelir, ardında kalmaksızın yüz gösterir;  
Zerre kadar bile gölge kalmaz; ne dilersen o olur.  
İşte budur sana yönelen devlet,  
İşte budur ömründeki baht.  
Artık canlı bir zerre bile uçmaz olur; hepsi de cansız diri kesilir.”<sup>53</sup>*

Görüldüğü üzere davetin tatbikî uygulaması olan sohbetin sâde üslûb ve âile sıcaklığı ile yapılması İslâm’ın kalıcı olması sağlanmışır. İnsanların yollarının esasının sohbet ile ilerleyeceğini<sup>54</sup> belirten sûfiler, ihvân ve olgunluğun tekâmülünde sohbete önem vermişlerdir.

### 2.1.2. Müsâmaha

Tasavvufta toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan kusur ve hataları hoş görme, düşünce ve dini inancı özgürce dile getirmek<sup>55</sup> olarak tarif edilir. Sûfiler, İslâm davetinin kalıcı olmasını sağlamak amacıyla İslâmın evrensellik ilkesinden hareketle dostane ve yapıcı bir tavır sergilemeye önem vermişlerdir. Özellikle tarikat eliyle İslâmlaşan yerlerde mensuplarına marîfetullahı ermeyi salık veren faaliyetlerde, “Allah’a götüren yollar nefislerin adedindedir” anlayışıyla hareket etmeye önem vermişlerdir.<sup>56</sup> Özellikle İslâm’a davetin hikmet,<sup>57</sup> çirkinliklere

<sup>50</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, ys. , Kâhire, 1968, IV, 70-71.

<sup>51</sup> Bkz. Ebû Hasan Ali b. Osman Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûp*, Meclisî Â'la es-Sakafî, Kâhire, 2007, II, 586-590; Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risâle*, tah. Muhammed b. Şerîf, Dâru's-Şu'b, Kâhire, 1989, 484-486.

<sup>52</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûp*, II, 586.

<sup>53</sup> Mevlâna Celaleddin Rûmî, *Meclis-i Seb'a*, tah. Nuri Şimşekler, ys. , y.y. , ts. , 43.

<sup>54</sup> Rabbânî, *Mektubât*, I, (61.Mektub), 166.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir ve Heyet, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1979, III, 489-490.

<sup>56</sup> İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münâsebetleri*, ys. , İstanbul, 1984, 98.

<sup>57</sup> Nahl, 16/125;

alenî olarak cevap vermeme,<sup>58</sup> cahillerle bile tatlılıkla ve yumuşak konuşulması<sup>59</sup> gibi önemli görülen hallerde sûfiler müsâmaha anlayışını düstur edinmişlerdir.

Öte yandan İslâm ümmetinin yorum ve uygulama farklılıklarına rağmen özellikle sûfilerin bulunduğu yerlerde İslâm'ın temel inanç, ibadet ve ahlâkî ilkelerden taviz verilmesi ve aşırılıkların ortaya çıkması sonucunu ortaya çıkarmamıştır. Çünkü bu ehil, İslâmın temel hedefi olan tevhidin yaşanması için çaba göstererek teolojik tartışmaların içinde yer almamanın<sup>60</sup> önemini vurgulamışlardır. Zira, sûfi harekette amaç, insanın her anında Allah'ın huzurunda bulunmasının bilincini yerleştirerek gereksiz tartışmalardan uzak durmaktır. Dolayısıyla sûfiler, kendilerine verilen tasavvufî anlayışın gerekliliği olan müsamahayla geniş halk kitlelerini etkileyerek yaptıkları davetin kalıcı olmasını sağlamışlardır.

### **Sonuç**

İlk insan Hz. Âdem'den son nebî Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün peygamberler, müjdecî ve uyarıcı olarak insanları hak yol olan İslâm'a çağırılmış ve dini insanlara anlatma, dinin mesajını, emir ve yasaklarını tebliğ etmede önder olmuşlardır. Peygamberler insanları önce tevhide yani yalnız Allah'a kul olmaya davet ile birlikte Allah'a ibâdet, âhiret, mükâfat, ceza gibi hükümleri de bildirmişlerdir. Hz. Peygamber'in risâlet süresi boyunca ilâhî emirle en yakınında bulunanlardan başlayarak bütün Arap yarımadasını kapsayan davet faaliyetlerinde bulunmuş ve başarıya ulaşmıştır. Bu başarıda efendimizin uyguladığı tutarlı davet metotlarının etkisi yadsınamaz. Muhataplarına gerçekçi, tutarlı ve sevecen bir yaklaşımla yaklaşarak yaşayan ve yaşatan bir hayatla Hz. Peygamber (s.a.v.), ruhî ve mânevî olarak kemâle ulaşmış bir davetçidir. Yaptığı davetle etrafında inançlı kadroların oluşmasıyla, gittikçe genişleyen İslâm topraklarını beraberinde getirmiştir. İslâm dininin esaslarını oluşturan samimiyet ve dinin ilkelerini bütün ayrıntılarıyla yaşamak, inanan her insan için bir vazifedir. Çünkü İslâmî ahlak ve nebevî yaşamı uygulamak; müslümanın tembellik, gevşeklik, umarsızlık ve duyarsızlığa düşmeden uygulaması gereken bir yaşamdır.

Peygamberlerin vârisleri olarak görülen âlimlerin ve sûfilerin; Kur'ân ile sünnet öncülüğünde yaptıkları davet, fetihlerle ulaşılamayan yerlere İslâm'ı ulaştırmıştır. Muhataplarını tanımaya verdikleri önemle onların duygularını, isteklerini ve fert olarak özelliklerini dikkate alarak muhataplarına daima değer veren, ilgi gösteren, af, müsamaha, yumuşaklık (hilim), şefkat ve merhameti kin, öfke, zorbalık ve düşmanlığa tercih eden sûfiler, fethedilen yerlerin kalıcı olmasını

<sup>58</sup> Nisâ, 4/148.

<sup>59</sup> Furkan, 25/63.

<sup>60</sup> Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, ter. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul, 1982, 27.

sağlamışlardır. Sûfiler, ümit veren davet faaliyetlerini; daima sabır, azim, inanç ve kararlılıkla sürdürmüşlerdir. İslâm'ın yayılması ve korunması yönündeki davet metodlarıyla Kuzey ve Doğu Afrika ülkeleri, Hindistan, Çin, Endonezya, Malezya, Filipinler gibi Uzakdoğu ülkeleri dâhil dünyanın her tarafına ulaşan sûfilerdir.

İslâm'a davet faaliyetinde önemli payı olan Ahmed Yesevî, Abdülkâdir-i Geylânî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Seyyid Ahmed et-Ticânî, Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsî gibi ünlü sûfiler ve tarikatları, Kur'ân ve sünnet'e uygun yaşayan, ahlâkî şahsiyet ve yaşayışlarını davetlerine yansıtarak güçlü ve etkili davetçiler olmuşlardır. Hoşgörü, sevgi, dürüstlük, azim ve şevk sahibi sûfiler; İslâm dininin "müsamahakâr hak din" oluşundan hareketle dil, renk, ırk ve din ayrımı yapmadan sevgi ve kardeşlik dili ile İslâm'ın yayılmasını sağlamışlardır.

Sûfiler, ilâhî daveti götürdükleri yerlerde kalıcı olmasını sağlamak için sohbet, müsâmaha gibi yöntemleri kullanmışlardır. Özellikle kurdukları tarikatların halk tarafından kabul görmesinde ve odak noktası olarak önemli faaliyetlerde yer almasında davranış biçimlerinin etkisi yadsınamaz.

#### KAYNAKÇA

- AŞKAR, Mustafa,(1993). "Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, XXIX, sayı 4,Ekim-Kasım-Aralık.
- AYDIN, M. Şevki,(1995). *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin (1990). *Şuabu'l-İman*, ys. , Beyrût.
- CEYLAN, Semih,(2015). *Türkiye'de Tarikatlar( Tarih-Kültür)*, İsam Yayınları, İstanbul.
- EL-KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b.Ebi Bekr,(20065). *el-Camiu li-ahkami'l-Kur'an*, Müessesetü er-Risale, Beyrût.
- EMRE, Yunus,(2019) *Dîvân-ı Yûnus Emre*, WWW. ekitap.kulturturizm.gov.tr. , Erişim Tarihi 21.06.2019.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, (1968). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, ys. , Kâhire.
- GÜL, Ahmet,(1995). "Toplumun Dini Yönden Aydınlatılması", *I. Din Şurası* (1-5 Kasım 1993) I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- GÜNDÜZ, İrfan,(1984). *Osmanlılarda Devlet Tekke Münâsebetleri*, ys. , İstanbul.
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan,(2013). "İmâm-ı Rabbânî'nin Tecdid Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi," *FÜİFD*, Elazığ.
- HACCÂC, Müslim b. , (2006). *Sahîhi Müslîm*, tah. Nezir b. Muhammed el-Fariyabî Ebû Kuteybe, Dâru Tayyibe, yy.
- HAMİDULLAH, Muhammed,(2003). *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara, yy.
- HÜCVİRÎ, Ebû Hasan Ali b. Osman,(2007). *Keşfu'l-Mahcûp*, Meclisî Â'la es-Sakafî, Kâhire.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed,(1979). *Mu'cemu'l Mekâyis fi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, yy.
- İBN HİŞAM,(2006). *es-Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, ter. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul.

- İBN MÂCE,(2009). *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ, Kahire.
- İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*,(1979). thk. Abdullah Ali Kebir ve Heyet, Dâru'l-Meârif, Kâhire.
- KAVAK, Abdulcebbar, (2015).“ Anadolu'daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sayı 6.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim b. Hevazin,(1989). *er-Risâle*, tah. Muhammed b. Şerîf, Dâru's-Şu'b, Kâhire.
- NASR, Seyyid Hüseyin,(2002). *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul.
- RÛMÎ, Mevlâna Celaleddin, (ts.).*Meclis-i Seb'a*, tah. Nuri Şimşekler, ys. , yy.
- SCHİMMEL, Annemaria,(1982). *Tasavvufun Boyutları*, ter. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, Ahmet Murat,(2010). “Şâzeliyye”, *DİA*, İstanbul.
- ÖZKÖSE, Kadir,(2012). *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- ÖZTÜRK, Yaşar N.(1990). *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Yaşar N 1988). *Tasavvufun Rûhu ve Tarîkatler*, Sidre Yayıncılık, İstanbul.
- RÂZÎ, Fahreddin,(1981). *Mefâtihu'l- Gayb*, Daru'l-Fikr, yy.
- SANCAKLI, Saffet, (2007). “Değişen ve Gelişen Toplumsal Hayatta Din Hizmetlerini Yürütenlerin Misyonu ve Nitelikleri”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3-4 Kasım, Ankara.
- SARICIK, Murat , (1994).“Ebû Mahzûre”, *DİA*, İstanbul.
- SUNAR, Cavit,(1978). *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, (ts.). *Hak Dili Kur'ân Dili*, Umut Matbaacılık, İstanbul.
- YILMAZ, Ömer, (2007). “Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kimliğin Korunmasında Tasavvuf Disiplinine Duyulan İhtiyaç”, *Tasavvuf*, sayı: 19, Ankara.





**Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)\***

*Middle Commentary On Peri Hermeneias (Ibn Rushd)*

Çeviren / Translator

**Muhammet Nasih ECE**

Dr. Öğr. Üyesi., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı,

*Dr. Lecturer, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Logic, Van / Turkey*

[hermesece2009@hotmail.com](mailto:hermesece2009@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0003-2270-0502

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Çeviri / Translated Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894558**

**Atıf / Citation:** ECE, Muhammet Nasih. "Peri Hermeneias Üzerine Orta Şerh (İbn Rüşd)". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 119-157.  
doi: 10.5281/zenodo.3894558

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



\* Bu metin, İbn Rüşd'ün "Nassu Telhîsi Mantıki Aristû, Kitâbu Bârî Ermeniyâs Ev Kitâbu'l-İbâre" adlı eserinin Gerard Cihamy tarafından yapılan tahkiki esas alınarak yapılmış çevirisidir.

## Özet

Peripatetik felsefi yaklaşımın en önemli filozoflarından birisi olarak kabul edilen İbn Rüşd (1126-1198), dönemin felsefe paradigması içinde hemen her alana dair eserler kaleme almış bir kişidir. Onun kaleme aldığı eserlerin büyük bir kısmı, Aristoteles'in eserlerine dair şerhler/yorumlar oluşturmaktadır. Bu sebeple o Büyük Şarih (Big Commentator) olarak anılmıştır. Özellikle onun Aristoteles'i yeniden yorumlama biçimi Avrupa'da geniş takipçilerinin oluşmasına sebep olmuş ve onun aracılığıyla Aristoteles metinleri yeniden anlaşılmasına çalışılmıştır. Onun kaleme aldığı şerhler büyük, orta ve küçük şeklinde üç tarza sahiptir. Burada Türkçeye kazandırdığımız eser, Aristoteles'in Organon diye bilinen mantık külliyyatının ikinci kitabı olarak kabul edilen Peri Hermeneias adlı eserin orta şerhidir. Bu eserin genel muhteviyatı isim, fiil ve edat gibi genel lafızlarla başlar; önermenin yapısı, niteliği, niceliğiyle devam eder ve son olarak önermelerin modalitesiyle bitmektedir. Ele alınan konuların kapsamı Peri Hermeneias ile aynı derece ve aynı sıralamaya sahiptir. Yer yer İbn Rüşd, yaklaşımına dair yeni şeyler eklese de eser, daha çok bir serbest çeviriyi andırmaktadır. Bu eser, burhanî olarak ifadelendirilen epistemik geçerliliğin akıl yürütme formu konumunda olan kıyasların maddesini oluşturan ibareleri/ifadeleri konu alır. Bu ifadeler, önerme olarak adlandırılan cümlelerin bir çeşidini oluşturur. Önermeler, kesin yargısal bildirimde bulunma özelliğine sahip olan cümlelerdir. Mantık biliminin diğer cümle türlerini değil de önermeleri konu edinmesinin sebebi de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü yargısal bildirim, bilimsel olarak tartışabilirliğin ve konuşabilirliğin imkânını sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, İbn Rüşd, Kitâbu'l-İbâre, mantık, önerme.

## Abstract

Considered as one of the most important philosophers of the peripatetic philosophical approach, Averroes (1126-1198) is a thinker who has written works in almost every field within the philosophical paradigm of the period. The vast majority of his works are interpretations of Aristotle's works. For this reason, he was called the Big Commentator. In particular, his way of reinterpreting Aristotle caused large followers in Europe and Aristotle texts were tried to be understood through him. These commentaries are written in three styles, large, medium and small. Here, the work we translated into Turkish is the middle commentary of the work named Peri Hermeneias, which is accepted as the second book of the logic collection of Aristotle known as Organon. The general content of this work begins with general phrases such as noun, verb and preposition, continues with the structure, quality and quantity of the proposition and ends with the modality of the propositions. The scope of the topics covered has the same degree and ranking as Peri Hermeneias. Even though Averroes added new things about his approach, the work resembles a free translation. This work is about the expressions that constitute the article of the syllogismus which are the reasoning form of epistemic validity, which is expressed as burhani. These expressions form a kind of sentence called proposition. Propositions are sentences that have the ability to make definitive judicial statements. This is why logic science deals with propositions rather than other types of sentences. Because judicial reporting provides the possibility of scientifically negotiable and talkable.

**Keywords:** Aristotle, Averroes, Peri Hermeneias, logic, proposition.

## Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

### Allah'ın yardımı Muhammed ve ehlinin üzerine olsun

#### BİRİNCİ FASIL

-1-

#### [Sözler, Fikirler ve Şeyler-Doğruluk ve Yanlışlık]

[1]\* (Aristoteles 16a) dedi ki: Öncelikle isim ve kelimenin ne olduğunu daha sonra olumlu ve olumsuzun ne olduğunu konuşmamız gerekir. Özetle olumluluk ve olumsuzluk cinsinden olan söz ve hükümlerin ne olduğunu [açıklığa kavuşturmamız gerekir].

[2] Deriz ki: Bize göre kendisiyle konuşulan lafızlar, öncelikle nefiste bulunan anlamlara delâlet eder ve yazılan harfler de öncelikle bu lafızlara delâlet eder. Yazılan harfler; yazıyı demek istiyorum; tüm milletler için bir ve aynı olmadığı gibi bu anlamları anlatan lafızlar da tüm milletler için bir ve aynı değildir. Bundan dolayı bu ikisinin delâleti doğal olmayıp uzlaşıladır. Zihinde bulunan anlamlara gelince bu anlamlar herkes için birdir. Nitekim zihindeki anlamların kendileri için misaller ve delâletler olan varlıklar da herkes için doğal olarak vardır ve birdir. Ancak dış dünyada bulunan varlıkların varlığına delâlet eden zihindeki manalara delâleti yönüyle lafızların incelenmesi bu ilmin (mantık) dışında bir durumdur. Bu konu hakkında gerekli açıklamalar *Kitâbu'n-Nefs*'de yapılmıştır.

[3] Lafızlar, bazen doğru ve yanlış olarak nitelenmeksizin akledilen (ma'kul) anlamlara benzer. Böylece lafızlar bazen doğruluk ve yanlışlık değerlendirmesine tabi olmaksızın anlaşılır. Lafızlar bazen de doğruluk ve yanlışlıkla nitelenen şeylerden akledilebilir. [Bu şekilde] doğruluk ve yanlışlık niteliği ondan anlaşılabilir. Doğruluk ve yanlışlık, akledilen manalara ilişir ve lafızların onlara delâleti, bazılarının bazılarıyla bitiştiği veya bazılarının bazılarından ayrıştığı durumlarda olur. Ancak lafızlar, tek başına (müfret) alındığında doğruluk ve yanlışlığa delâletleri söz konusu değildir.

[4] İsim ve kelime, doğrulanamayan ve yanlışlanamayan müfret manalara benzerler. Bunlar, birleşim (terkib) ve ayrışım (tafsil) dışında tutulur. “İnsan” ve “beyaz” sözlerimiz buna örnektir. Bunlara “dır/vardır” veya “değildir/var değil” bitleştirilmeden, doğru ve yanlış addedilemezler. Bunlar somut bir şeye işaret etseler de, doğruluk ve yanlışlık nitelemesinin dışındadırlar. Bunun için “Anzail” ve “Mağrip Ankası” sözlerimiz, “vardır” veya “var değil” sözlerimizle bitleştirilmeden, ister zaman dışı (mutlak) ister zamansal olsun, doğruluk ve yanlışlık ile nitelendirilemezler. [Doğru veya yanlış olarak

---

\* Metnin paragrafları köşeli parantez içine almak suretiyle tamamen numaralandırılmıştır. Bu numaralandırma sistemi, Gerard Cihamy tarafından yapılan tahkikli metnin paragraf sırlaması esas alınarak oluşturulmuştur. Paragraf başları dışında metin içinde yer alan köşeli parantezler ise metnin maksadının daha iyi anlaşılmasını sağlamak için mütercime ait gerekli eklentiler.

nitelendirilmesi için şöyle] deriz: “Anzâyl vardır”, “Anzâyl var değil” veya “Anzâyl bulunuyor”, “Anzâyl bulunmuyor”.

-2-

### İsim Hakkında

#### İsmin Tanımı ve Muhassal, Gayr-ı Muhassal, Musarrafl ve Gayr-ı Musarrafl'a Taksimi,

[5] İsim, zamandan soyutlanmış bir manaya, uzlaşıyla delâleti olan lafızdır. Ayırıştırıldığında parçalarından herhangi birisinin anlamlı bir delâleti yoktur. Müfred ismin, “Zeyd” veya “Amr” gibi basit veya bir insan ismi olmasıyla “Abdülmelik” gibi birleşik (mürekkeb) olması arasında bir fark yoktur. Bir insan ismi olarak Abdülmelik, “abd” ve “melik” kısımlarına ayırıştırıldığı takdirde bu parçalardan her biri, “Abdülmelik” sözümlüğün toplam için delâlet ettiği gibi bir anlama delâlet etmezler. Eğer “O Abdülmelik'tir (Melikin kuludur)” demek istersek o zaman burada “abd” ve “melik” lafızları “Abdülmelik” sözümlüğün delâlet ettiği anlamın bir kısmına delâlet ederler. Basit isimler ile “Abdülkays” ve “Ba'lebek” gibi birleşik isimler arasındaki fark, basit ismin cüzlerinin ismin kendisinden oluştuğu parçalardan bizzat ve bilaraz olsun bir şeye asla delâlet etmeyen bir tek parça olmasıdır. Zeyd'teki “Z” gibi. Birleşik isimler ise ayırıştırıldığında [kalan parçalar bir şeye] bilaraz olarak delâlet ederler. Abdülmelik (Melikin kulu) olana “Abdülmelik” isminin tesadüf etmesi böyledir. İsmin tanımına uzlaşının eklenmesi, insanların kendisiyle konuştuğu lafızların hayvanların yazılmayıp da konuştuğu seslerin çoğu gibi tabii delâletlerinin olmamasındandır. Hayvanlardan birçoğunun terennüm ettiği sesler, ya insanların kendisiyle konuştuğu lafızlardan birleştirilmiş parçalardan birleşiktir ya da hayvanların zihinlerinde manalara delâlet eden mahreçlerde birbirine yakınlaştırılmış harflerin birleşiminden meydana gelir.

[6] İsmin bir kısmı muhassal bir kısmı ise gayr-ı muhassaldır. Muhassal isim, “insan” ve “at” gibi melekelerle delâlet eder. Gayr-ı muhassal isim ise bir meleke isim ile bu tür isimlerin kullanıldığı dillerde, “la” harfiyle bir araya gelmesinden oluşur. “İnsan olmayan (lâ insan)” ve “hayvan olmayan (lâ hayvan)” sözümlüğümüz gibi. İsimlerden bu sınıfın gayr-ı muhassal isim olarak adlandırılmasının sebebi, mutlak olarak adlandırılmayı hak etmediğinden dolayıdır. Çünkü bir melekeye delâlet etmiyor. Gayr-ı muhassal, aynı şekilde olumsuz söz de değildir. Çünkü her ne kadar birleşik olsa da delâleti müfred ismin delâletidir. Bu nedenle olumsuzluk, muhassal isme iliştiği gibi ona da ilişir.

[7] Aynı şekilde isim, mensub, mecrur yapıldığı veya buna benzer başka bir değişiklik ile değiştirildiği zaman buna mutlak isim değil, musarrafl isim denir. Böylece isimlerden bir kısım musarrafl ve bir kısım ise musarrafl olmayan olur. İsmin kendisiyle tanımlandığı tanım, tüm isimleri kapsar. Çünkü musarrafl ile gayr-ı musarrafl arasındaki fark, onun merfu' anlaşılmasıdır. Şöyle ki,

musarraflar isimlere izafe edildiği zaman ona “maile” de denilmektedir. “Oldu” veya “oluyor” veya “şu an” gibi nasb ile “Zeyd oldu” veya cer ile “Zeyd oluyor” [şeklinde] doğru ve yanlış olmaz denilir. Gayr-ı musarraflar isimler ise “müstakim” olarak isimlendirilir. Bunlardan [olur, oluyor] biri ona izafe edilse doğru veya yanlış olur. Ref ile “Zeyd oldu” veya “Zeyd bulundu” sözlerimiz gibi. Bu, Aristoteles’in ismin tanım ve taksimine dair bahsettiği şeylerdir.

-3-

### **Kelime Hakkında**

#### **Kelimenin Tanımlanması Hakkında**

[8] Arap gramercileri nezdinde fiil olarak isimlendirilen kelime, hem bir manaya hem de geçmiş, şimdi ve gelecek üç belirli zamanlardan herhangi birine delâlet eder. [İsme] benzer şekilde onun parçalarından herhangi birinin kendi başına bir delâleti yoktur. Bu bizzat böyledir. Kelimenin özelliği, onun sürekli kendisinden haber verilen değil, haber veren ve konu değil, yüklem olmasıdır. Bunun için doğası gereği devamlı bir başkasına yüklem olarak bir manaya delâlet eder. Bu, ya kendi siygasıyla konuya yüklem olan manaya delâlet etmesiyle olur ki, bu kendinden haber olmasından kaynaklanır. “Zeyd iyileşiyor”, “Zeyd yürüyor” gibi. Ya da “Zeyd canlı olandır” sözündeki gibi yüklem isimlerden bir isim olduğu zaman kendi siygasıyla yüklemlemin konuyla bağlantısına delâlet eder.

#### **“Fi” ve “Alâ” ile Yüklem [Yapmanın] Anlamının Açıklaması**

[9] Kelimenin irtibatı üzerinden yüklemlemin konuya delâleti ya konuda söylendiği zaman olur ki, bu konuda araz olduğu zaman olur; ya da yüklem konudan bir cüz olduğu zaman konuya söylenir. Kelimenin tanımına, zamana da delâlet etmesinin eklenmesi kelimeyi isimden ayırmak içindir. Kelime olan “Sıhhat buluyor” sözümüz, isim olan “sıhhat” sözümüzün delâlet ettiği ve içinde sıhhatin bulunduğu şimdi veya gelecek zamana delâlet eder.

#### **Kelimenin Muhassal ve Gayr-ı Muhassala Taksimi**

[10] [İsme] benzer şekilde kelimenin bazısı muhassal bazısı da gayr-ı muhassaldir. Muhassal kelime, muhassal ismin delâlet ettiği mana ile bu mananın zamanına delâlet eder. Gayr-ı muhassal ise gayr-ı muhassal ismin delâlet ettiği mana ile bu mananın zamanına delâlet eder. Muhassal ismin üzerine delâlet ettiği yokluk (‘adem), *Kitâbu’l-Makûlât*’a tanımlanan yokluktur. “Sıhhatli olmayan” sözümüz gibi. Bu, “Sıhhatli olmayandır (lâ sıhhatun)” sözümüzün delâlet ettiği mana ile bu mananın zamanına delâlet eder. Gayr-ı muhassal kelime, kelimelerin çeşitlerinden bir çeşittir. Çünkü daha önce geçen kelimenin tanımına mutlak olarak girmektedir ve kelimenin daha önce belirtilen özellikleri onun için de geçerlidir. O, doğası gereği sürekli başkasına yüklem olur. [Yüklem olması] ya konu üzerinde ya

da konunun içinde olur. Kelimenin bu sınıfının gayr-ı muhassal olarak isimlendirilmesinin sebebi, gayr-ı muhassal isimden türetilmiş olmasındandır. Kelimenin bu türü, Arap dilinde gayr-ı muhassal ismin mevcut olmaması gibi mevcut değildir.

### **Musarraff ve Gayr-ı Musarraff Kelime Hakkında Söz**

[11] Kelimenin bir kısmı musarraff, bir kısmı gayr-ı musarraftır. Musarraff kelime, isminin üzerinde mutlak olarak söylenendir. Gayr-ı musarraff kelime, birçok toplumun dilinde şimdiki zamana delâlet eder. Musarraff ise sanki şimdiki zaman etrafında oluşan geçmiş ve gelecek zamana delâlet eder. Arap dilinde şimdiki zaman için özel bir siyga yoktur. Arap kelimelerinde bulunan siyga şimdi ve gelecek için ortaktır. “İyileşiyor” ve “yürüyor” sözlerimiz buna örnektir. Bunun için Arap nahivcileri: “*Onlar onu geleceğe has kılmak istedikleri zaman onun başına ‘sin’ ve ‘savfe’ getirirler*”, [Böylece] “sıhhat bulacak (seyessihu)” veya “sıhhat bulacak (savfeyessihu)” dediler. Şimdiki zaman, zihnin bilfiil ve somut olarak algıladığı zamandır. “Bu saat” ve “bu vakit” sözleri buna örnektir. Bunun için zaman ismi, mutlak olarak [şimdiki zamana] denir. Çünkü halk nezdinde en iyi bilinen şimdiki zamandır ve ona izafetle geçmiş ve gelecek zaman anlaşılır. Geçmiş bu zamandan önce gelen, gelecek ise ondan sonra gelendir. Hayal edildiği üzere şimdiki zamanda hayal ettiklerimiz mevcut mudur? Mevcut değil midir? [meselesine] gelince, bu, burada ihtiyaç duyulmayan [bir meseledir.]

[12] Kelime, müfred bir şekilde söylendiğinde bizzat müstakil bir mananın anlaşılması bakımından isme benzer. Nitekim müfred bir şekilde söylenen isimden de müstakil bir mana anlaşılmaktadır. Bu nedenle dinleyici dinlediği zaman dilediğiyle yetinir. Ancak ondan idrak edilen manadan bir şeyin mevcut olup olmadığı anlaşılmaz. “*Bu şey vardı*” veya “*Bu şey olacaktır*” sözlerimiz gibi. Bu kelime bizzat haber olduğu zaman ve eğer rabitalar olursa “harf” gibi ondan müstakil bir mana anlaşılmaz. Çünkü harf o zaman yüklem ile konunun birleşimine delâlet eder ve eşyanın birleşimi anlaşılmadan bu birleşimin anlaşılmasının da bir yolu yoktur. Bu nedenle onun anlaşılması [eşyanın birleşiminin] açıklığa kavuşmasıyla olur. “*Zeyd âlimdir*” veya “*Zeyd âlim değildir*” sözlerimiz böyledir. Böylece kelime iki sınıf oldu: [a] Bizzat anlaşılan sınıf ki, bu kendinden haber olan kelimedir. [b] Bizzat anlaşılabilen sınıf ise “vücûdiyye” diye isimlendirilen rabita kelimeleridir.

[13] Bunlar burada, isim ile fiilin tanımları ve zorunlu sınıflarının bilinmesi hakkında Aristoteles’in söyledikleridir ve bunların farklılaşmasıyla önermeler farklılaşır. Harfe gelince Aristoteles onu, *Kitâbu’ş-Şiir*’de anlatacaktır.

-4-

### Söz (Kavl) Hakkında Konuşmak

[14] Söz, cüzlerinden birisinin müfret cüzler üzerine herhangi bir delâleti olan lafızdır. [Bu delâlet], doğruluk ve yanlışlık yönünden değildir; anlama (fehm) ve tasavvur yönüyledir. “İnsan canlıdır” sözümüz gibi. Bu sözün ilk cüzü olan “insan” lafzı, bu şeyin var olup olmaması yönünden olmaksızın, müfret bir şeye delâlet eder. Bu sözün ikinci cüzü olan, “canlı” lafzı da aynen böyledir. Sözün tanımında ele alınan, “cüzlerinden birisi müfret bir manaya delâlet eder” [ibaresiyle] sözü isimden ayırmak içindir. Çünkü basit ismin bir cüzü tam hecelidir asla bir şeye delâlet etmez. Birleşik ismin de bir cüzü, aynı şekilde arızî olmanın dışında, bir şeye delâleti yoktur. İsmi “Abdülmelik” olan bir insana “Melik’e köle olmak” [gibi sıfat olarak] arız olması böyledir.

[15] Söz, doğal olarak değil, uzlaşî (tavâtu’) ile delâlet eder ve bütün birleşik lafızların doğal olarak birleşik bir manaya -bir aletin fiilinin başka bir alette olmaması gibi, delâlet kendisinin dışındaki lafızda bulunan delâlet hariç- delâlet ettiği gibi de delâlet etmez. Bazı kimseler, lafzın delâletini bu şekilde görürler. Bazı kimseler de lafızların bizim asla hiçbir seçimimiz olmaksızın doğal bir delâlet sahip olduklarını düşünürler: [Bunun] ne vazî ne de tabî bir seçim [şeklinde düşünürler]. Böyle düşünenlerin buradaki görüşü, lafızların birleşimleri, tek tek manalara doğal olarak delâlet ettiği [şeklindedir]. Aristoteles’in ismin tanımında lafız, “bu manaya uzlaşî ile delâlet edendir” demiş olması muhtemel olduğu gibi “lafız” ile sesi murad etmiş olması da muhtemeldir. Eğer lafız, “insan” ve “canlı”nın içinde ismin ortaklığıyla ortak olandır denilirse bu doğru olur.

[16] Sözün bazısı tam bazısı da tam olmayandır. Tam sözün bazısı kesin (câzim) ve bazısı da emir ve nehiy gibi kesin olmayandır. Burada amaç, kesin söz hakkında konuşmaktır. Aristoteles, tam sözlerin dışındakiler hakkında *Kitâbu'l-Hitâbe* ve *Şiir*'de konuşmuştur. Tam olmayan sözlerin sınıfları dışında yer alan tanım ve betimler hakkında ise *Kitâbu'l-Burhân*'da konuşacaktır.

-5-

### Basit ve Birleşik Önermeler

[17] Doğruluk ve yanlışlıkla nitelen önerme (kesin söz) iki sınıftır: Basit ve birleşik. Basit önerme, bir tek yüklem ve bir tek konudan oluşur; birden fazla yüklemi ve birden fazla konusu bulunmaz. Bu da iki çeşittir: Birincisi, önce gelen olumludur. Sonra gelen ikinci ise olumsuzdur. Birleşik önerme ise iki basit sözden oluşur. [Aristoteles], bir sözünde birleşik önermenin bir tek şeye tanım yapılması durumunda tek olduğunu söyler. İnsan için “düşünen canlı” sözümüz gibi. Ancak tek bir sözün manasından [anlaşılan şey], bu kitap çerçevesinde amaçladığımızın dışındadır.



### Sözün [Önerme] Çokluğu ve Birliği ile Önermenin Üç Unsurunun Açıklanması

[18] Basit önerme, konusu ve yüklemi tek bir anlama delâlet ediyorsa bir olur. Aynı şekilde basit önermede konu ve yüklem veya her ikisi birçok anlama delâlet ediyorsa çok olur. Birleşik önerme, kendisini bağlayan bir bağla bir olur ve eğer kendisini bağlayan bir bağ olmazsa çok olur. Bu nedenle bütün önermeler ya bir olur ya da çok olur. Önerme bir olursa ya kendisinde bulunan konu ve yüklem bir tek anlama delâlet açısından ya da onu bağlayan bir bağ açısından olur. Bir konu ve bir yüklemden daha fazlası bulunan sözler, şartlı ve yüklemli kıyaslar misalidir. Şartlı olan, şart harfi olan bağ ile bir olur. “Güneş doğarsa gündüz olur” sözüm gibi. Çünkü “sa (fa)” harfi “Güneş doğmuştur” ve “Gündüz vardır” iki basit önermeyi tek bir önermeye dönüştürmüştür. Yüklemli olan ise daha sonra da değinileceği üzere orta terim vasıtasıyla bir olur. “İnsan canlıdır” ve “Canlı cisimdir” gibi. Bir önerme çok olursa ya kendisinde bulunan konu ve yüklem veya her ikisinin birden fazla anlama delâlet etmesi yönünden ya da kendisini bağlayan bir bağın olmaması yönünden olur.

[19] Her kesin sözde bir kelime, yani fiil veya fiilin yerine geçerek konuyu yüklemle bağlayan bir bağın bulunması gerekir. Çünkü konusu ve yüklemi isim olan önermelerde yüklemi konuya bağlamaya delâlet eden, kelime veya kelimenin yerine geçen [bağın] olması gerekir. Bu, diğer dillerde açık bir şekilde bilfiil olarak bulunurken, Arap dilinde genellikle gizlenmiş bilkuvve olarak bulunur. Böylece burada konu, yüklem ve yüklem ile konunun bağlantısını sağlayan nispet şeklinde üç anlam oluştuğuna göre, burada üç lafız gerekli oldu: [a] Konuya delâlet eden lafız, [b] yüklemle delâlet eden lafız ve [c] bağlantıya delâlet eden lafız. Yüklemle konuyla bağlantısına delâlet eden lafız, bazen onun geçmiş zaman, bazen gelecek zaman bazen de şimdiki zamanla olan bağlantısına delâlet eder. “Zeyd şu an âlimdir”, “Zeyd âlimdi” ve “Zeyd âlim olacak” sözlerin gibi. [Bağ], bazen de bir zamanla kayıtlı maksızın irtibata delâlet eder; bu zorunlu bir yüklemlemedir. “Bir üçgenin iç açıları iki dik açığa eşittir” diyenin sözü buna örnektir. Bağın bu çeşitleri Arap dilinde bulunmaz; diğer dillerde bulunur. Arap dilinde ona en çok benzeyen, “Zeyd o canlıdır” sözümüzdeki “o” veya “Zeyd canlı olarak mevcuttur” sözümüzdeki “mevcut” lafızlarıdır.

### Sözün Kesin (Önerme) ve Kesin Olmayan Şeklindeki Bölünmesi, Basit ve Basit Olmayan

#### Sözün Açıklaması

[20] İsim ve kelime, doğru veya yanlış olmazlar. Söz ise doğru veya yanlış olur ve doğrulanan veya yanlışlanan söz, “kesin” ve “hüküm” olarak isimlendirilir. Basit hüküm, bir şeyi bir şeye yüklemle şeklinde olumlu veya bir şeyi bir şeyden kaldırma şeklinde olumsuz olur. Bundan te’lif edilen de birleşik (mürekkebe) söz olur. Aynı şekilde basit hüküm, bir şeyin mevcut oluşuna veya mevcut

olmayışına delâlet eden lafız olarak da tanımlanmıştır. Bu, ya geçmiş zamanda ya gelecek zamanda ya da şimdiki zamanda ya da mutlak olarak [zamana atıf yapılmaksızın] olur.

-6-

### **Olumluluk-Olumsuzluk ve Bunların Kaşı-olmaları**

[21] Olumluluk, bir şeyin bir şey için sabit olmasının hükmüdür. Olumsuzluk ise bir şeyin bir şeyden nefyedilmesinin hükmüdür.

### **Her Olumluya Karşıt Bir Olumsuz Hakkında Söz**

[22] [a] Bir şeyin zihin dışında var olması üzerine o şeyin zihinde bulunması açısından onun var olmadığını söz ile hükmetmek mümkündür. [b] Bir şeyin de zihin dışında var olmaması üzerine onun var olduğuna; [c] var olması üzerine var olduğuna ve [d] var olmaması üzerine var olmadığına söz ile hükmetmek mümkündür. Bu, ya mutlak bir hüküm ile ya da şimdi, geçmiş ve gelecek zamandan birinde olur. Olumlayanın olumladığı her şeyi [bir] olumsuzlayanın onu olumsuzlaması ve olumsuzlayanın olumsuzladığı her şeyi [bir] olumlayanın onu olumlaması da mümkündür. Bu böyle olunca, her olumlunun olumsuz bir karşıtı ve her olumsuzun da bir olumlu karşıtı vardır. Bu, olumluluk ve olumsuzluğun zihin dışında değil, zihinsel olmasından kaynaklanıyor. Bu nedenle olumlu şeyler için olumsuz karşıtlarının olması ve olumsuz şeyler için olumlu karşıtlarının olması zihin dışında var olmalarından dolayı değildir. Olumluluk ve olumsuzluktaki araştırma (nazar), onların zihinsel olmaları itibariyledir. [Olumlu ve olumsuz önermelerin] her birindeki yüklem, her yönden aynı anlamda olduğu takdirde, olumluluk ve olumsuzluk gerçek anlamda birbirine karşıt olur. Konunun anlamı da böyledir. [Önermelerde hem konu hem de yüklem değişmezse olumluluk ve olumsuzluğun gerçek karşıtlığı sağlanmış olur]. Ancak gerek isim ortaklığı yönünden, gerek *Kitâbu'l-Safsata*'da anlatıldığı gibi başka şeyler yönünden [konu ve yüklem birliği muhafaza edilmediği] takdirde, olumluluk ve olumsuzluk karşıt olmazlar.

## İKİNCİ FASIL

-7-

### Tümel ve Tikelin Tanımı -Tümel ve Tikel Niceleyicinin Açıklaması - Karşı-Olumun Altı Kısımının Sayımı Hakkında Söz

[23] Manalar iki sınıftır: Ya tümel (külli) ya da tikel (cüz'î), yani şahsiyyedir. Tümelden kastım, doğası gereği birden fazla şeye yüklem olmasıdır. “Canlı”nın insana, ata ve diğer hayvanlara yüklem olması gibi. Tikelin ise doğasında bu yoktur, yani birden fazla şeye yüklem olmaz. Kendisine işaret edilen Zeyd ve Amr gibi. Durum böyle olunca, olumlu veya olumsuz bir şeye hükmettiğimiz zaman, bu hüküm zorunlu olarak tekil anlamdan bir anlam veya tümel anlamdan bir anlam olması gerekir. Sonra tümel anlamlardan bir anlam olursa onun ya niceliksiz alınması ya da nicelikli, yani “her” ve “bazı” nicel lafızlarla alınması gerekir. [Hüküm] nicelikli alındığı takdirde, tümel veya tikel nicelikten soyutlanmış olamaz. Konusu şahsî anlamlardan bir anlam olan olumlu ve olumsuzun karşıtlığına “şahsîyye” denir. “Zeyd ayrılandır”, “Zeyd ayrılan değildir” sözlerimiz gibi. Konusu niceliksiz olarak tümel anlamda alınmış, yani bu anlam, tümel ve bazısına yüklenmeyen; aksine mutlak olarak yüklenmiş karşı-oluma (mütakâbilat) “mühmele (niceliği belirsiz)” denir. “İnsan beyazdır” ve “İnsan beyaz değildir” sözlerimiz gibi. Konusu tümel anlamlı nicelikle alınmış karşı-olum ise üç [kısmıdır]: [a] Ya her iki karşıt [önerme], tümel nicelikli [b] ya her ikisi tikel nicelikli [c] ya da ikisinden biri tikel nicelikli, diğeri tümel niceliklidir. Her iki [önermesi] tümel nicelikli olanlara “mütezât (karşıt/üst-karşıt)” denir. “Bütün insanlar beyazdır”, “Hiçbir insan beyaz değildir” sözlerimiz gibi. Birine tümel niceliğin, diğerine ise tikel niceliğin iliştiği [karşı-olum önermeler] ise çelişik (mütenâkız) olarak isimlendirilir. Bu iki sınıftır: [a] Ya olumluya tümel, olumsuza da tikel ilişir. “Bütün insanlar beyazdır”, “Bütün insanlar beyaz değildir” veya “Bazı insanlar beyaz değildir” sözlerimiz gibi. Tikel olumsuz olan, iki ibareyle tabir edilir. [b] Ya da bunun tersi, yani olumsuz tümel, olumlu tikel nicelik alır. “İnsan beyazdır [Bazı insanlar beyazdır]”, “Hiçbir insan beyaz değildir” diyenin sözleri gibi. [Karşı-olum durumuna sahip olan önermelerin] her birine tikel niceleyicinin bitiştirilmesine gelince bu, “alt-karşıt (tahta'l-mütezâdat)” olarak isimlendirilmiştir. “İnsan beyazdır”, “İnsan beyaz değildir” sözlerimizdeki gibi. Böylelikle olumlu ve olumsuz ile karşı-olum ilişkisinin sınıfları altı oldu: Tekil (şahsîyye), niceliği belirsiz (mühmele), [tümel olumlu-tikel olumsuz ve tümel olumsuz-tikel olumlu şeklindeki] çelişiklik (mütenâkız), karşıt (mütezâdat) ve alt-karşıt (tahta'l-mütezâdat). Bu sınıflar dışında niceliğin yükleme bitişmesi şeklinde [bir önerme] sınıfı yoktur. Çünkü nicel işlemci yükleme bitiştirildiği takdirde önerme ya yanlış olur ya da önermede fazlalık meydana gelir. Yanlışlık, “Bütün insanlar bütün canlılardır” sözümüzde olduğu

gibidir. Fazlalık ise “*Bütün insanlar bazı canlılardır*” ve “*Bütün insanlar bütün gülenlerdir*” sözlerimiz gibidir.

[24] Önergelerin [karşı-olum] sınıfları kesinleştikten sonra deriz ki: Tekiller, devamlı doğruluk ve yanlışlığa bölünürler. Yani ikisinden biri yanlış olunca diğeri doğru olur. Biri doğru olunca diğeri yanlış olur. İkinin birlikte doğru ve yanlış olması mümkün değildir. “*Zeyd çıktı*”, “*Zeyd çıkmadı*” sözleri gibi. Düşünüldüğünde bu kendinden açıktır. Çelişikler de benzer şekilde bütün maddelerde doğruluk ve yanlışlığa bölünür. Karşıtlar ise zorunluluk ve imkânsızda doğruluk ve yanlışlığa bölünürken, mümkünde her ikisi birlikte yanlış olur. Birlikte doğru olmaları mümkün değildir; aksine biri doğru olurken, diğeri yanlış olur. Alt-karşılığa gelince, benzer şekilde zorunluluk ve imkânsızlıkta doğruluk ve yanlışlığa bölünürler; mümkünde ise birlikte doğru olurlar. Biri yanlış olunca diğeri zorunlu olarak doğru olur. İki karşıtın mümkünde birlikte yanlış olmasına şu sözlerimiz örnektir: “*Her insan beyazdır*”, “*Hiçbir insan beyaz değildir.*” Alt-karşıtın mümkünde birlikte doğru olmasına ise şu sözlerimiz örnektir: “*İnsan beyazdır*”, “*İnsan beyaz değildir.*” Niceliği belirsizlere gelince, mümkün maddesinde birlikte doğru olurlar. Burada onun hükmü karşıtın hükmü gibi gerçekleşir. Bunun sebebi, diğer dillerde elif-lâm ve bunun yerine geçecek olanın, bazen tümel niceleyicilerinin bazen de tikel niceleyicilerinin delâleti gibi delâlet etmesidir. Tümel niceleyiciler gibi delâlet ederse kuvveti karşıtlık kuvvetinde olur. Tikel niceleyiciler gibi delâlet ettiği zaman, kuvveti alt-karşıtlık kuvvetinde olur. Elif-lâm, “bazı”nın delâlet ettiği gibi delâlet ederse bu iki sözümüzün birlikte doğru olması mümkündür: “*İnsan beyazdır*”, “*İnsan beyaz değildir*” gibi. Elif-lâm, tümel niceleyicilerin delâleti gibi olursa o takdirde her ikisi birlikte yanlış olması mümkündür.

[25] Bu karşı-olum sınıflarını, nitelendikleri halleriyle şu şekilde [izah etmek] mümkündür: Onlardan bazısı devamlı doğru ve [bazısı] yanlış; bazıları birlikte doğru ve bazısı da birlikte yanlış olur. Değinilen diğer şartlarla birlikte, bir olumlunun bir olumsuz ve bir olumsuzun bir olumlusu olması gerekir. Bir olumlu için birden fazla olumsuz alınmamalıdır. Mesela, tümel olumlu için alınan tümel olumsuz ve tikel olumsuz şu örnekler, dediklerimizi karşılar: “*Bütün insanlar beyazdır*”, “*Hiçbir insan beyaz değildir*” ve “*Bütün insanlar beyaz değildir*” gibi. Tümel olumsuz [karşı] tikel olumlu ve tümel olumlunun alınması da böyledir: “*Hiçbir insan beyaz değildir*”, “*İnsan beyazdır*” ve “*Bütün insanlar beyazdır*” gibi. Bu böyle olunca bir olumsuz, bir olumlunun tek bir olumsuzu olmuş olur ve benzer şekilde bir olumlu da bir olumsuzun tek bir olumlusu olmuş olur. Bunun delili, olumsuzlayan yüklem anlamını olumsuzladığı zaman, aynıyla bir şeyin konusundan olumlayanın aynıyla olumlamasıdır. Bu konuya tümel veya tikel niceleyicilerin bitişirilmesiyle, tikel veya tümel anlamda olması fark etmez. Eğer olumludaki yüklem, olumsuzdaki yüklemden başka ise veya

olumludaki konu, olumsuzdaki konudan başka ise bu olumlu için başka bir olumsuz; bu olumsuz için başka bir olumlu olur.

-8-

### Önermenin Bir ve Çok Olması – Müşterek Önerme ve Karşıtı

[26] Konu ve yüklem lafızları, tek bir anlama delâlet ettiği zaman, olumlu veya olumsuz [önerme] bir olur. Konunun tikel veya tümel manada olması fark etmez. Tümel manayı [veren] tümel niceleyicinin [konuya] birleştirilmesi veya birleştirilmemesi, durumu değiştirmez. “İnsan” ve “beyaz”ı tek bir anlamda aldığımız takdirde “*Bütün insanlar beyazdır*”, “*Hiçbir insan beyaz değildir*”, “*İnsan beyazdır*” ve “*İnsan beyaz değildir*” sözlerimiz böyledir. Eğer her ikisindeki konu veya yüklem lafızlarını tek bir anlamda almazsak, olumlu ve olumsuz tek olmaz. Mesele, “insan” ve “at” lafızları tek bir anlamda alınsa, bu da “elbise” olsa ve “*Elbise beyazdır*”, “*Elbise beyaz değildir*” denirse, bu olumlu tek bir olumlu ve bu olumsuz tek bir olumsuz olmaz. Bu takdirde, “*Elbise beyazdır*” sözümüz, iki olumluya delâlet eder. Çünkü bunun delâleti “*İnsan beyazdır*” ve “*At beyazdır*” sözlerimizin delâleti olur. Burada bir önerme değil, iki önerme vardır. “*Elbise beyaz değildir*” sözümüzün, “*At beyaz değildir*” ve “*İnsan beyaz değildir*” olumsuz sözlerimizin delâlet ettiği şeye delâlet etmesi de böyledir. Bu böyle olunca müşterek lafzın konumunda “elbise” sözümüz olmuş oluyor. Benzer şekilde konu ve yüklemi veya her ikisi müşterek bir isim olan önerme, tek bir önerme değil, aksine birçok önermedir. Onun işleyişi, müşterek ismin delâlet ettiği mananın işleyişidir. Bu böyle olunca, müşterek isimli bu önermeler, yani çelişkili ve şahsîyye örneklerinden olan karşı-olumlardan birinin doğru, diğerin yanlış olması gerekmez. Konusu ve yüklemi birçok manada olan önermelerin ne zaman tek önerme ve ne zaman tek önerme olmayacakları ileride ele alınacaktır.

[27] Öyleyse burada üç durum, karşı-olumda şart gerektirir ve o zaman nitelendirdiğimiz üzere karşıtlıkta alınması gerekir: Birincisi, yüklem ve konu, her iki [karşıt önermede] her yönden bir olmalıdır. Birisinde bir yönden, diğerinde başka bir yönden alınmaz. İkincisi, her ikisinde olumlu ve olumsuz bir olmalıdır. Üçüncüsü ise bir olumluya karşıt olarak tek bir olumsuz alınmalıdır.

[28] Böylece karşı-olumun ne zaman karşı-olum olduğu, karşı-olumun kaç sınıfı olduğu ve karşıtlıkta bu [önermelerin] durumu açıklandı.

-9-

### Gelecek Zamanlı Mümkünlerin Karşıtılığı

[29] **Deriz ki:** Bütün maddelerde doğruluk ve yanlışlığa bölünen karşı-olumun bu sınıfları, tekil/shahsîyye ve çelişik olanlardır. Şimdi ve geçmiş zamanda meydana gelen durumlar, kendiliğinden birinin doğru, diğerinin yanlış olması üzerine doğruluk ve yanlışlığa bölünmeleri zorunludur. Doğruyu

yanlıştan [ayırarak] bilmemiz ile onu bilmememiz [bu durumu değiştirmede] aynıdır. Bu nedenle Zeyd'in şimdi mevcut olması ile şimdi mevcut olmaması, kendiliğinde açık olduğu için bu iki sözden birinin doğru, diğerinin yanlış olması zorunludur. Kendinden açık olmasından dolayı, bizim için yanlıştan doğrunun belli olmasıyla olmaması durumu değiştirmez. Daha önce geçen şeylerdeki durum ile var olmasında şartın söz konusu olmadığı zorunlu şeylerde de durum böyledir.

[30] Gelecek zamanda var olacak mümkün durumlara gelince, onların doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi kendiliğinden bir belirlilikle gerçekleşmez. [Böyle olmakla birlikte] bu maddedeki bu karşı-olumlar, doğru ve yanlış bölünmekten veya bölünmemekten de hafî değildir. Bu, doğruluk ve yanlışlığa bölünürse ya belirlilikle ('alâ-tahsîl) ya belirsizlikle ('alâ gayr'i-tahsîl) olur. Eğer doğruluk ve yanlışlığa bölünmezse [her iki karşıt önerme] ya birlikte doğru ya da birlikte yanlış olur veya onda her iki durum olur. Eğer bütün olumlu ve olumsuz [önermeler], kendiliğinden bir belirlilikle doğruluk ve yanlışlığa bölünürse bu takdirde bundaki her şeyin ya var ya da var olmaması gerekir. Bunun üzerine bir insan, gelecek zamanda bir şeye ilişkin, "o olacaktır", bir diğeri de "o olmayacaktır" derse bu iki sözden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir. Bu nedenle iki durumun, yani olması veya olmamasının birlikte var olması mümkün değildir. Varlığın tabiatı doğru söze, doğru söz de tabiatın varlığına tabiidir. Çünkü bir insan, bir şeyin beyaz olduğunu söyler ve bu söz doğru ise o şeyin dış dünyada beyaz olması gerekir. Eğer söz yanlış ise o şeyin dış dünyada beyaz olmaması gerekir. Eğer onun beyaz olmadığını söylersek ve bu doğru ise onun dış dünyada beyaz olmaması gerekir. Eğer yanlış ise onun dış dünyada beyaz olması gerekir. Bunun aksi de böyledir. Bir şey dış dünyada beyaz ise onun beyaz olduğuna ilişkin sözün doğru olması gerekir. Söz yanlış ise o şey beyaz değildir. Dış dünyada beyaz değil ise onun hakkındaki doğru söz, onun beyaz olmamasıdır. Söz yanlış ise o şey beyazdır. Eğer gelecek zamanlı durumlarda olumlu ve olumsuz karşı-olumların doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi, ikisinden birinin kendiliğinden belirliliğiyle olursa gelecek zamanlı durumlar, onun varlığında zorunlu olur.

[31] Burada belirli bir sebep dışında, tesadüflükle olan bir şey ve kendisi için "olması mümkündür" veya "olmaması mümkündür" denilecek bir şey yoktur. Aksine bir şeyin olması veya olmamasının zorunluluğu vardır. Bu, kendinden belirli bir karşı-olumda doğruluk ve yanlışlığın oluşumu için gereklidir. Bu nedenle olumlu olsun veya olumsuz olsun doğruluğun dışına çıkmada onun her iki önermeden çıkması mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı kendinden varlığı belirli iki karşıtlıktan birinde doğruluk olmazdı. Eğer kendinden belirli iki karşıtlıkta doğruluk ve yanlışlık olmasaydı imkânın olması ve olmaması bir misal üzere gerçekleşirdi. Bir şeyin olması veya olmaması imkânın bir misal üzere olması gibi kendinden belirli söylenen iki karşıtlıkta doğruluk ve yanlışlık

olmazdı ve olumlu bir şeyin olumsuzla öncelikli veya olumsuz bir şeyin olumluya öncelikli olması gerçekleşmezdi. Aynı şekilde bir şey, olumlu olmasından dolayı olumlu veya olumsuz olmasından dolayı olumsuz olmazdı.

[32] Bunun üzerine şeylerden bir şeyin, zamanlardan bir zamanda beyaz olması, ona yönelik beyaz olmadan önce o beyaz olacaktır sözü zorunlu olarak doğrudur. Olduğu zaman içinde olması gibi gelecekte doğru söz olmasından önce bütün şeylerdeki sözler de böyledir. Öyle ki, gelecek zamanda olacak doğru söz gibi şimdiki zamanda onun var olmasıyla söz doğru olur. Bu böyle olunca, şu an mevcut olmayan mümkün bir şeyde o şeyin gelecekte olacağına veya olmayacağına söylenmesi mümkün değildir. Olmaması mümkün olmayan şeyin olmaması imkânsızdır ve olmaması imkânsız olan şeyin olması zorunludur. Varlığı zorunlu olanın var olması zorunludur. O zaman her şeyin varlığı zorunlu olur. Bu böyle olduğu takdirde, burada hiçbir şey tesadüfle meydana gelmez ve olmaya ve olmamaya müsait olmaz. Bu nitelikte tesadüfle meydana gelenler, yani olması veya olmaması zorunlu olanlar gibi varlığı zorunlu olmayanlar, böylece tesadüfle meydana gelmezler.

[33] Aynı şekilde, gelecek zamanlı işlerde olumlu ve olumsuzun birlikte doğru olacak şekilde toplanması ve birlikte yanlış olacak şekilde kalkmasına [dönük] sözümlerimiz doğru değildir. Bir şeye ilişkin onun olması mümkündür ve onun olmaması mümkündür birlikte doğru olan veya birlikte yanlış olan sözümlerimiz gibi eğer her ikisi birlikte yanlış olursa bütün maddelerde doğruluk ve yanlışlığa bölünen iki çelişkinin olmaması gerekirdi. Bu ise eşyanın tabiatına ters olduğu açıktır. Her ikisinin birlikte doğru olması durumunda da benzer şeyler gerekli olur. Benzer şekilde her ikisi birlikte doğru olursa bir şeyin birlikte mevcut ve yok (ma'dûm) olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Bununla birlikte o mümkünün tabiatını ortadan kaldırır ve her ikisinin birlikte yanlış olması durumunda bir şey ne var ne de yok olurdu.

[34] Gelecek zamanlı durumlarda, karşı-olumun bütün maddelerde belirli veya belirsiz tarzdaki bölünmesinin doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi şeklindeki faraziyemizin imkânsızlığı gerekli oldu. Mümkünün tabiatını kaldırmak ve gelecek zamanlı durumların tamamını zorunlu kılmakla büyük bir saçmalığın bundan gerekeceği açıktır. [Böyle düşünmekle] birincisi, bir kötülüğün kaldırılması için görüş ve kabiliyeti veya bir hayra hazırlık yapmayı ortadan kaldırır. Böylece insanın yapmasını gerekli gördüğü şey gerekli olmamış olur. Gerekli olanı yapmadığı takdirde saçmalıktan gerekli olan batıl iş ve bozuk inanç hâsıl olmuş olur. Mesela, herhangi bir kişi herhangi bir olay hakkında kesin olarak, onun on bin yıl içinde olacağını öngörür, bu uzun zaman içerisinde o olayın meydana gelişi için sebepleri sıralar ve buna da buna ömrü vefa ederse; bir başkası da aynıyla bu maddeden bu olayın olmayacağını öngörür ve onu engelleyen sebepleri sıralarsa her ikisinin de fiili batıl ve boş, görüşleri

de bir anlamı olmayan sakıt görüşlerdir. Bu iki görüşten kendinden doğru olanın gerçekleşmesi zorunludur. Birinin onun olmayacağını, diğerinin onun olacağını öngörmesi veya bunlardan birinin öngörmemesi arasında bir fark yoktur. Böylece bundan, şeylerden bir şeyin meydana gelmesi için iradenin sebep olmadığı gerekmektedir. Aksine her şey, tabiatı gereği kendisi için iki çelişkiden birinin olmasıyla akışına uygun varlık kazanır. Eğer öngöründe bulunan kişi, bundan bir şeyin oluşmasını veya oluşmamasını öngörmezse bu şeyin on bin yıl içerisinde olacağına ilişkin hükümde bulunan kişinin öngörüsü, onun olacağını -hangi zaman olursa olsun- kısa bir zamanda öngörenin hükmü gibi olur. Hatta onun hükmü onu asla öngörmeyenin hükmü gibi olur. Bütün bu şeyler, son derece saçmadır ve üzerinde bulunduğumuz yaratılışa terstir. Biz burada şeylerin oluşumunun bir başlangıcı ve ona bir hazırlığın olması gerektiğini düşünüyoruz.

[35] Aynı şekilde tabiatıyla hazırlık adına bir şey yapılamayan işlerde [durum] açığa çıkmıştır. Çünkü ondan bir şeyin olması ile karşınının olması eşittir. Yani ondan bir şeyin olması ile olmaması eşit bir şekilde mümkündür. Bu, etkileyen ile etkilenenin birlikteliği yönünden böyledir. Mesela, bir elbisenin çürümeden önce yırtılması mümkündür; yırtılmadan önce çürümesi de mümkündür. Elbisede olan bu iki anlamın mümkün olması, etkileyen ile etkilenen yönü itibariyle eşit olmasındandır. Bu tür imkân ve kuvveden olan bütün maddelerde gerçekleşen işlerde, durum aynı şekilde cereyan etmektedir.

[36] Bu böyle olunca, her şeyin zorunlu olmadığı ortaya çıkmıştır. Aksine şeyler, ya zorunlu ya da mümkün olmak üzere iki sınıftır. Mümkün de üç sınıfa ayrılır:

[37] Mümkün ya eşitliklidir ('ala-tesâvî) ki, bu mümkün şeyin varlığı, yokluğuna ve yokluğu varlığına karşı daha olasılıklı değildir.

[38] Mümkün ya çoğunlukladır ('ala'l-ekser) ki, varlık yönünden iki karşıtıktan birinin olması daha olasılıklıdır. İkincisi, azlıkla ('ala'l-ekal) gerçekleşir. Bu cinste iki tür mümkün, yani çoğunlukla ve azlıkla gerçekleşen mümkün bulunmaktadır.

[39] Zorunluya gelince, bir çeşidi mutlak olan zorunludur ki, şeylerin varlığı veya yokluğu devamlıdır.

[40] Bir çeşidi de mutlak olmayan zorunludur. Bu türden olan şeylerin varlık bulduğu bir zamanda, varlığı zorunlu olan ya da kendisinde yokluk bulunan bir zamanda yokluğu zorunlu olanlardır. Bu da iki şekilde olur:

[41] [Birincisi] insan konusu var olamaya devam ettiği sürece insan için konuşmanın var olması gibi konusu var olmaya devam ettiği müddetçe, yüklem zorunlu olarak konu için var olduğu veya konusu yok olduğu sürece yüklemi olamayan şeylerdir.



[42] [İkincisi] ise var olduğu sürece insanın var olması gibi, varlığı devam ettiği sürece o şeyin varlığıdır.

[43] Bunlar tabiat varlığının kısımları olunca, doğruluk ve yanlışlık için olumlu ve olumsuz bölümleri boyutu, dış dünyanın üzerinde bulunduğu duruma mutabık olması gerekmektedir. Böylece bütün maddelerde doğruluk ve yanlışlığa bölünen iki karşıtlık, kendinden belirli zorunlu işler sınıfında, doğruluk ve yanlışlığa bölündüğü açıktır; yani ondaki doğruluk ve yanlışlık dış dünyada kendinden bellidir. Eğer onun bilgisi bizim için belli değilse ve gelecek zamanlı işlerde durumun nasıl gerçekleştiğinin cahiliysek, bu ya mümkün maddesinde gelecek zamanlı işlerde olur ki, her ikisi (olumlu-olumuz), aynı şekilde doğruluk ve yanlışlığa bölünür. Bu, gelecekte çelişkilerden birinin olmasını gerektirir; lakin kendinden bir belirlilikle değil, bilakis bizim nazarımızda olduğu gibi tabiatı gereği belirliliğin yokluğuyla olur. Bu nedenle durum kendinden belirsiz olduğundan dolayı, bu cinste bilginin meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak eşitlikle değil, çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerden olan karşıtlardan ilkinin doğrulukla ikincisinden öncelikli olması daha olasılıklıdır. Çünkü [ilkinin] varlığı yokluğuna daha önceliklidir. Bu cinsten [olan mümkünlerin] meydana gelmesinden önce onlardan birinin olmasıyla bilginin meydana gelmesi mümkündür. Yani çoğunlukla meydana gelme özelliğine sahip olanın meydana gelmesidir. Gelecek zamanlı işlerde, mümkün maddesinde iki karşıtın tabiatı icabı belirsiz olarak doğruluk ve yanlışlığa bölünmesinden dolayı iki karşıtın devamlı bir şekilde doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi genel [kuradır]. Ancak eşitlikle gerçekleşen mümkün maddesindeki karşıtlardan birinin diğerine nazaran doğru olması daha öncelikli değildir. Çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerde ise karşıtlardan birinin diğerine nazaran doğru olması daha önceliklidir. Azlıkla gerçekleşen mümkünler de ise karşıtlardan birinin yanlışlığı ikincisine oranla daha önceliklidir.

[44] Böylece bundan, bütün durumlarda iki karşıtın nasıl doğruluk ve yanlışlığa bölündüğü açığa çıkmış oldu ve bu, doğası gereği devamlı doğruluk ve yanlışlığa bölünen çelişkiler ve tekillerdir.

## ÜÇÜNCÜ FASIL

-10-

### Üçlü (Sülâsî) ve İkili (Sünâî) Önergeler Arasındaki Fark - Udûl ve Tahsilin Açıklaması ve Bunların Karşı-Oluma Bölünmeleri - Mütelâzimlerin Oluşumu ve Muhtemel Kısımlarının Açıklaması

[45] Önergelerden ikili olanlar, yüklemi kelime olanlardır. Üçlü olalar ise yüklemi isim olan önergelerdir. Yüklemi kelime olan önermenin “ikili” olarak isimlendirilmesinin sebebi sadece yüklem ve konudan oluşmasıdır. Yüklemi isim olan önermenin “üçlü” olarak isimlendirilmesinin sebebi ise konu, rabita kelimesi ve yüklemden meydana gelmesinden dolayıdır. Önergelerin kendisinden oluştuğu isim ve kelime, ya belirli (muhassal) ya da belirsiz (gayr-ı muhassal) olur. Bütün ikili önergelerin şu şekilde oluştuğu açıktır:

- a) Belirli bir isim ve belirli bir kelimedenden oluşanlar: “*İnsan vardır*” sözümüz gibi.
- b) Belirsiz bir isim ve belirsiz bir kelimedenden oluşanlar: “*İnsan olmayan var olmayandır*” sözümüz gibi.
- c) Belirli bir isim ve belirsiz bir kelimedenden oluşanlar: “*İnsan var olmayandır*” sözümüz gibi.
- d) Belirsiz bir isim ve belirli bir kelimedenden oluşanlar: “*İnsan olmayan var olandır*” sözümüz gibi.

[46] Ancak bu tarz önergelerde, yani ikili önergelerde belirsiz kelimenin kullanımı adetten değildir. Burada olumsuzluk harfinin konumu, udûl harfinin konumundan ayrılarak belirginleşmemektedir. Çünkü burada olumsuzluk harfinin durumu, aynen udûl harfinin durumu gibidir. Bu nedenle onda kelimenin ma’dûle olduğu, ikili ma’dûle önergelerin kullanıldığı dillerde [bu tarz bir kullanım] bulunmaz. Böylelikle bu dört önerme sınıfından iki sınıf düşmektedir: [Bunlar] yüklemi ve konusu belirsiz olan ile yüklem ismin belirsiz olduğu sınıflardır. Geriye iki sınıf kalmaktadır. Böylece iki karşı-olum ve dört önerme sınıf olmuş olur. Eğer karşı-olumdan bu çifti, daha önce geçen karşı-olumdan altı çifte çarptığımızda, ikili önergelerde on iki karşıtlık ve yirmi dört önerme meydana gelecektir. İkili önergelerin her birinde bulunan kelime, ya şimdiki zamana ya gelecek zamana ya da geçmiş zamana delâlet ettiği için eğer bu üç [tür zamansallık durumunu ifade eden önergeleri] yirmi dört önermeye çarptığımızda bu cinste yetmiş iki önerme ve otuz altı karşıtlık meydana gelir. [Elde ettiğimiz bu sayıyı] mümkün, zorunlu ve imkânsız üç maddeye çarptığımız takdirde, toplam önerme sayısı, iki yüz on altı olmuş olur.

[47] Üçlü önergeler ise ikili önergelerin iki katıdır ve onların karşı-olumu da ikililerin iki katıdır. Bu nedenle de üçlü önergelerde dört sınıf karşı-olum meydana gelmektedir. Yani:

[48] Konu ve yüklemi belirli olan sınıf, basit olarak bilinir. “*İnsan adil olanadır*”, “*İnsan adil olan değildir*” sözlerimiz gibi.

[49] İsimleri belirsiz olan sınıf ise “*İnsan olmayan adil olmayandır*”, “*İnsan olmayan adil olmayan değildir*.” sözlerimizde olduğu gibidir.

[50] Geri kalan iki sınıf, yani [konu ve yüklemden] birisinin belirli, diğerinin belirsiz olduğu sınıftır. Bu, ya konunun ya da yüklemın karşıtıdır.

[51] Konusu belirli isim, yüklemi ya belirli bir isim ya da belirsiz bir isim olduğu üçlü önermeleri karşı-olmalarıyla dört boyutlu bir şekle ve karşıtları yatay iki boyuta, karşıt olmayanları da dikey iki boyutta koyulduğu takdirde, bir boyut üzerinde basit olumlu ile ma’düle olumsuz ve basit olumsuz ile ma’düle olumlu [şeklinde bir durum ortaya çıkar.] Telâzümde (iki önermenin birbirini gerektirme ilişkisi) basitle birlikte ma’düle önermelerin halini, telâzümde olduğu gibi basitle birlikte ademînin hali gibi bulursun. Ancak ma’düleden ademîlerin halini, basitten ma’dülenin hali gibi bulamazsın. Toplamda altı karşı-olum sınıfı [oluşmaktadır]. Burada ademî önermeyle kastettiğim, yüklem isminin ya “*İnsan cahildir*” sözümüzde olduğu gibi daha önce tanımı geçen yokluğa, ya da “*İnsan zalimdir*” sözümüzde olduğu gibi iki zıttın en aşağı olanına delâlet etmesidir.

[52] Bunlardan öncelikle belirsizlere (mühmele) bakalım. Şart koştuğumuz gibi belirsizleri dört boyuta yerleştirelim. Benzer şekilde ma’düleleri basitle birlikte yerleştirdiğimiz gibi ademîleri de ma’dülelerin altına yerleştirelim. Böylelikle dört boyutlu şekle başka bir şekil ilave ettiğimizde birinci şekil, bir boyutta ortak olmuş olur. Mesela, **A, B, C, D** şekillerini belirlediğimizde ve **C, D, H, Z** şekillerini onlarla birleştirdiğimizde [söyle bir durum] ortaya koyarız:

[53] **A, B** boyutunda basit olumlu ve karşıtı [basit olumsuz] yer alır: “*İnsan adildir*”, “*İnsan adil değildir*” gibi.

[54] **C, D** boyutunda olumsuz ma’düle ve karşıtı [olumlu ma’düle] yer alır: “*İnsan adil olmayan değildir*”, “*İnsan adil olmayandır*” gibi.

[55] **H, Z** boyutunda ademî olumsuz ve karşıtı [olumlu ademî] yer alır: “*İnsan zalim olan değildir*”, “*İnsan zalimdir*” gibi.

[56] Bu önermeleri düşündüğün takdirde şöyle konulmuş bulursun:

A- “ <i>İnsan adildir</i> ”	B- “ <i>İnsan adil değildir</i> ”
C- “ <i>İnsan adil olmayan değildir</i> ”	D- “ <i>İnsan adil olmayandır</i> ”
H- “ <i>İnsan zalim değildir</i> ”	Z- “ <i>İnsan zalimdir</i> ”

[57] Bunlardan yatay düzlemde yer alanlar, karşıt oldukları için birbirini gerektirmezler. Karşıt olanların halleri daha önce geçtiği için sen onları öğrenmiştin. Dikey düzlemde yer alanları düşündüğünde, doğrulukta ma'düle olumsuzun basit olumludan gerekli olarak çıktığını bulursun; tersi ise böyle değildir. Bu nedenle "*İnsan adildir*" sözümüz doğru olduğu zaman, "*İnsan adil olmayan değildir*" sözümüz de doğru olur. "*İnsan adil olmayan değildir*" sözümüzün doğru olması ise "*İnsan adildir*" sözümüzün doğru olmasını gerektirmez. Çünkü "*İnsan adil olmayan değildir*" sözümüz, "adil insan", "adil ve zalim olarak nitelenemeyen çocuk" ve "medenî olmayan insan" için doğrudur. Öyleyse ma'düle olumsuz, doğrulukta basit olumsuzdan daha geneldir. Çünkü ma'düle olumsuz üç durum için doğru olurken, basit olumsuz bir durum için doğrudur. Özeli geneli gerektirdiği gibi genel, özeli gerektirmez. "Canlı" ve "insan" [ilişkisi] bunun örneğidir. İnsanı bulduğun zaman canlıyı da bulursun, ancak canlıyı bulman, insanı bulmanı gerektirmez.

[58] Ma'düle olumluyla birlikte basit olumsuz ise doğrulukta bunun [ma'düle olumsuz basit olumlu] tersi olarak bulunur. Yani basit olumsuz, ma'düle olumludan gerekli olarak çıkar; tersi ise [doğru değildir]. Bu nedenle basit olumsuz doğrulukta, ma'düle olumludan daha geneldir. "*İnsan adil değildir*" sözümüz, "zalim insan", "zalim ve adil olmayan gayrı medenî insan" ve "çocuk" için doğru iken, "*İnsan adil olmayandır*" sözümüz, sadece "zalim" için doğrudur. Çünkü "adil olmayan" sözümüz, ademe (yokluğa) delâlet eder. Daha önce tanımlandığı gibi adem, bir şeyin doğasında bulunan şeyin, bir zamanda kendisinden kaldırılmasıdır. Ma'düle olumlu, bir durum için doğruyken basit olumsuz, üç durum için doğrudur. Bunların yanlışlıkta birbirini gerektirmelerine bakıldığında bunun [dikey düzlemde yer alan önermelerin doğrulukta birbirini gerektirmelerinin] tersi bir durum gerçekleşir. Yani basit olumlu, ma'düle olumsuzdan gerekli olur. Bu nedenle ma'düle olumsuz, yanlışlıkta basit olumludan daha özeldir. Çünkü "*İnsan adildir*" sözümüz, "zalim", "zalim ve adil olmayan insan" için yanlıştır. "*İnsan adil olmayan değildir*" sözümüz ise sadece "zalim" için yanlıştır. Yanlışlıkta ma'düle olumlu ile birlikte basit olumsuzun gerektirme durumlarını doğrulukta gerektirme durumlarının tersi gibi düşün, yani bunda gereken (lâzım), gerektirene (melzûm) dönüşür. Bu gerektirmede, basitle birlikte ademînin durumunu düşündüğünde doğruluk ve yanlışlıkta onun durumunu basitle birlikte ma'dülenin durumu gibi bulursun.

[59] Önermelerin A, D çaprazları ise ileride öğreneceğin gibi onların durumları madde yönünden birbirine karşıttır (tezattır). Karşı-olumun diğer sınıflarını, yani çelişikler, tikeller, karşıtlar ve alt-karşıtları yerleştirdiğin zaman, gerektirmede onları tek bir hal üzerine bulursun.

[60] Önergelerin sınıf sınıf çapraz durumları çeşitlidir. Onlardan birlikte doğru olanlar vardır; birlikte yanlış olanlar vardır. Aristoteles, bunlardan sadece ele aldıklarımızı zikretmekle yetinmiştir ve bu durumu *Kitâbu'l-Kıyâs*'a irca etmiştir.

### **Gerektirmelerin (Mütelâzimât) Kendisiyle Bilindiği Kanunlar Hakkında Söz**

[61] Bu gerektirmelerin bilinmesinde genel kural, her iki önermenin nicel işlemci olan nicelikte ittifak etmesi ve olumlu, olumsuz, udûl ve adem olan nitelikte ise ihtilafı olmasıdır. Gerektirme, yani genelin özeli gerektirmesidir. Gerektirme olmayıp, karşı-olum olanlar ise denildiği gibi karşıtlık ve çelişki bakımındandır.

[62] Üçlü önergeler, konusu belirsiz isim ve yüklemi bazen belirli bazen de belirsiz isim olarak alındığı zaman bu cinsten daha önce geçmeyen, basit ve ma'dûle olumlular ile basit ve ma'dûle olumsuzlar vardır. Basitler, birinci sınıftan basitlerde olduğu gibi, yüklemi belirli isim olanlardır. Ma'dûleler ise yüklemi belirsiz olanlardır. Basit veya ma'dûle önergelerin oluşumunda itibar edilen, konu bakımından değil, yüklem bakımından olmalarıdır. Bu cinsten basit olumlu olan, "*İnsan olmayan adildir*" sözümüzün olumsuz, "*İnsan olmayan adil değildir*" sözümüzdür. "*İnsan olmayan adildir*" [basit olumlu] sözümüzün ma'dûle olumlusu ise "*İnsan olmayan adil olmayandır*" sözümüzdür. [Bu sözümüzün] ma'dûle olumsuz ise "*İnsan olmayan adil olmayan değildir*" sözümüzdür. Üçlü önergelerin bu cinsinde meydana gelen iki karşıtlık, yani konusu belirsiz olan önergelerin, konusu belirli olan önergeler sınıfında meydana gelen iki karşıtlıktan farklı olduğu açıktır. Çünkü bu konu, ademin konusudur. Böylece bu konunun dışında belirsiz ismin kendisine delâlet ettiği adem sınıflarını özetledim.

### **Olumsuzluk Harfi (leyse/değil) ile Udûl Harfi (lâ/olmayan) Arasındaki Fark ve Konusu**

#### **Ma'dûle Olan Üçlü Önergelerde Onların Kullanım Yerlerinin Belirlenmesi Hakkında Söz**

[63] Bu sınıftan olan [ma'dûle] önergeler, olumsuz yapıldığında olumsuzluk harfi, udûl harfinin yerini tutmaz ve biri diğerini karşılamaz. Aksine olumsuzluk harfi, ya üçlü önergelerin birinci sınıfından, nicelik sahibi önergelerde tümel nicelik edatıyla ya da niceliği belirsiz ve tekil önergelerde varlık kelimesiyle (el-kelimetü'l-vücûdiyye) birlikte tertip edilir. Udûl harfi ise hep konu ile birlikte tertip edilir. Olumsuzluk harfi, bu cinsten basit olumsuz önergelerde iki şekilde gelir: Olumsuz harfi, nicelikli önergelerde nicelik edatı, konu ve varlık kelimesiyle birlikte ya da niceliği belirsiz ve tekil önergelerde konu ile birlikte gelir. Ma'dûle önergelerde ise, üç şekilde bulunur: [Birincisi], nicelik edatı veya varlık kelimesiyle; ikincisi konu; üçüncüsü ise yüklem ile birlikte bulunur. Burada iki olumsuzluk harfinden biri diğerine ihtiyaç bırakmıyor, yani her ikisi olumsuzluk bildirse de gerçekte udûl harfi, olumsuzluk harfinin yerini tutmaz. Ancak udûl harfi, konuyla

bitiştirildiğinde önerme doğru veya yanlış olmaz. Olumsuzluk harfi konuya bitiştirildiğinde ise önerme doğru veya yanlış olur. Mesela, “*Bütün insan olmayanlar adildir*” sözümüzün olumsuzu, “*Bütün insanlar adil değildir*” sözümüz değil, “*Bütün insan olmayanlar adil değildir*” sözümüzdür. “*Bütün insan olmayanlar adil olmayandır*” sözümüzün olumsuzu, “*Bütün insanlar adil olmayan değildir*” sözümüzdür. Böylece olumsuzluk harfini iki yerde değil, üç yerde getiriyoruz. “*Bütün insanlar adil olmayan değildir*” sözümüz gibi. Bu cinsten olan ikili önermelerin durumu da böyledir; yani ikili basit önermelerde bilinen dillerin delâletleri hasebiyle ma‘dûlenin onlarda bulunmadığını söyledik. Bunda olumsuzluk harfi, aynı şekilde iki şekilde tertiplenir: Birincisi konuyla, ikincisi nicelikli önermelerde nicelik edatı veya tekil ve niceliği belirsiz önermelerde kelimeyle (yüklem) gelir. Biri olmadan ikincisiyle yetinilemez. Mesela, “*Her insan yürüyendir*” sözümüzün olumsuzu, konusu belirli isim olan “*Bütün insanlar yürüyen değildir*” sözümüzdür. Benzer şekilde “*Bütün insan olmayanlar yürüyendir*” sözümüzün olumsuzu, “*Bütün insanlar yürüyen değildir*” ve “*Bütün insanlar yürür olmayan değildir*” sözlerimiz değil, “*Bütün insan olmayanlar yürüyen değildir*” sözümüzdür.

[64] Olumsuzluk harfi, udûl harfinin yerine geçemez; udûl harfi de olumsuzluk harfinin yerine geçemez. Çünkü onlardan her birinin bir önermede kaldırdığı (olumsuzladığı) şey, diğerinin kaldırdığından farklıdır. Olumsuzluk harfi, nicelikli önermelerde tümel niceleyicinin tazammun ettiği tümel hükmü veya tikel niceleyicinin tazammun ettiği tikel hükmü ortadan kaldırır.

#### **Tümel Nicel İşlemci ve Udûl Harfinin Açıklaması Hakkında Söz**

[65] Udûl harfi tümel hükmü değil, tümel konu veya tümel yüklemi kaldırır. Çünkü tümel nicel işlemci, önermeye bitiştirildiği zaman konunun tümel manasına delâlet etmez. Böylece udûl harfinin kaldırdığı, tümel konunun manası için bir kaldırma olur. Aksine [tümel nicelik], tümel olarak tümel mananın üzerine gerçekleşen hükme delâlet eder. Bu, niceliği belirsiz önermelerde açıktır. Onun (niceliği belirsiz önermelerin) niceliksiz olması, konunun manasında bulunan tümelliği gerektirmediği anlamına gelmez. Çünkü [niceliği belirsiz önermelerde] lafızların delâleti tümel bir delâlettir. “*İnsan adildir*”, “*İnsan adil değildir*” sözlerimiz gibi. “Bütün” lafzı “insan” lafzına bitiştirilmese de “insan” lafzı tümel manaya delâlet eder. Eğer “bütün” lafzı tümel manaya delâlet ediyorsa “insan” lafzı, ancak ona “bütün” lafzının birleştirmesiyle tümel manaya delâlet edebilir. Bu nedenle, birbirini gerektiren olsun veya birbirini olumsuzlayan önermeler olsun, konusu belirsiz isim olan nicelikli önermelerde olumsuzluk harfi, nicelik edatıyla birleşmesi gerekir ve olumsuzluk harfi ikinci kez konuyla birlikte tekrarlanmalıdır. Eğer önerme ma‘dûle olursa olumsuzluk harfi yüklemle

birlikte üçüncü kez tekrarlanması gerekir. Eğer önerme ma'dûle değilse konuyla birlikte tekrar edilmesiyle yetinilmelidir.

**Udûl Harfinin Kuvvetinin Olumsuz Harfinin Kuvvetinde Olduğu Önermeler Hakkında Söz**  
[66] Bazen doğruluk ve yanlışlığa bölünen bütün mümkün maddelerde, udûl harfinin kuvveti olumsuzluk harfinin konumunda olabilir. Bu durumun gerekli olmadığı yerler de olabilir. Udûl harfinin olumsuzluk harfinin kuvvetinde olduğu önermeler, konusu kendinden bir meleke veya karşıtı yoklukla nitelendiği bir zamanda, konusu mevcut olarak alınan, tekil önermelerde olur. Mesela, bir kişi Sokrates için, o adil mi veya o adil değil mi? diye sorduğu zaman ve doğru cevap, “*Sokrates adil değildir (leyse)*” olursa cevaplayan da “*Sokrates adil değildir*” yerine “*Sokrates adil olmayandır (lâ)*” cevaplarsa burada “*adil olmayandır (lâ adl)*” sözümüzün kuvveti “*adil değildir (leyse bi adlin)*” sözümüzün kuvvetinde olur. Eğer “*Sokrates adildir*” veya “*Sokrates adil olmayandır*” sözlerimiz, daha önce geçen iki şart üzerine ittifak ederse “*Sokrates adildir*” veya “*Sokrates adil değildir*” sözlerimizin doğruluk ve yanlışlığa bölündükleri gibi doğruluk ve yanlışlığa bölünürler. Bu konuda yorumcuların dediği de mümkündür: Eğer soran kişi, olumlu bir cevap isterse ve cevaplayan olumsuz yerine ma'dûle ile cevap verirse olumsuz olarak değil, olumluyla birinci şekilden kıyastaki küçük öncülden faydalanır. *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta açıklanacağı üzere, eğer küçük önerme birinci şekilde olumsuz olursa kıyasın sonuç vermesi için ondan yararlanılmaz. Eğer soran çelişkili bir şey olan olumsuzluk üzerinde sonuçlanmasını istiyorsa aynı şekilde bu tafsiye ile fayda sağlayabilir. Lakin burada yaptığımız açıklamalar bu kitabın amacına en uygun olanıdır.

**Udûl Harfinin Olumsuzluk Harfinin Kuvvetinde Olmadığı Önermeler Hakkında Söz**  
[67] Udûl harfi, kelime (yüklem) ile bitştirildiği zaman, doğruluk ve yanlışlık taksiminde olumsuzluk harfi kuvvetinde olmaz. Bu maddeden tümel önermeler böyledir. Mesela, biri “*Her insan filozof mudur?*” veya “*Her insan filozof değil midir?*” diye sorarsa, cevaplayan da “*Her insan filozof değildir*” sözü yerine, “*Her insan filozof olmayandır*” cevabı verirse [udûl harfi olumsuzluk harfinin yerini tutmuş olmaz]. Bu nedenle “*Her insan filozoftur*” sözümüzün karşıtı, kendisiyle sürekli doğruluk ve yanlışlığa bölünen karşıt olarak, “*Her insan filozof olmayandır*” sözümüz değil, “*Her insan filozof değildir*” sözümüzdür. Çünkü “*Filozoftur*” ve “*Filozof olmayandır*” sözlerimizin kuvveti, iki karşıt (mütezâdat) olan “*Her insan filozoftur*” ve “*Hiçbir insan filozof değildir*” sözlerimizin kuvvetindedir. Daha önce açıklandığı gibi bu iki karşıt önerme, bu maddede birlikte yanlış olabilir.

### **Belirli İsim ile Belirsiz İsim Karşıtlığının Olumluluk ve Olumsuzluk Karşıtlığı Olmadığı- Müteahhirînden Bazılarının Zannettiği Gibi Belirsiz İsimlerin Tamamının Basit Olumsuzdan Olmadığı Hakkında Söz**

[68] Belirli isim ile belirsiz isim ve belirli kelime ile belirsiz kelime arasındaki karşıtlık, olumlu ile olumsuz arasındaki karşıtlığın cinsinden değildir. Bu tür isimlerin kullanıldığı dillerde, “*İnsan olmayandır*” sözümüz, “*İnsan değildir*” sözümüzün delâlet ettiği şeye delâlet etmez. Çünkü kendisiyle bu sözde açıkça belirtilmemişse de “*İnsan değildir*” sözümüz, “insaniyetin” kendisinden olumsuzlandığı konuya delâlet eder. Bu nedenle birleşik sözdür. “Sağlıklı değildir” sözümüz de aynı şeye delâlet eder. “*İnsan olmayan*” ve “*sağlıklı olmayan*” sözlerimiz ise bir isim ve kelimeyle açıkça ilişkilendirilmediği için olumsuzluğa delâlet etmez. Aksine “*İnsan olmayandır*” sözümüz, insaniyetin yokluğuna ve “*sağlıklı olmayan*” sözümüz sağlığın yokluğuna delâlet eder. [“*Sağlıklı olmayan*” sözümüz], “hasta” sözümüzün delâlet ettiği müfred bir manadır ve onun doğru veya yanlış [bölünen] olumsuzun delâleti olmadığı açıktır. Bu nedenle “insan”a bir meleke ve mevcut surete delâlet eden bir haber bitiştirilmeden “*İnsan olmayan*” sözümüz doğru ve yanlış olamaz. Belirli bir varlığa delâlet eden “*İnsan olmayan*” sözümüz, belirli bir varlığa delâlet etmediği için doğruluk veya yanlışlığa delâlet etmemesi en isabetli olandır.

[69] Konusu belirsiz isim olan önermelerde yer alan basitin ve birbirini gerektiren ma‘dûllerin durumu, konusu belirli isim olan önermelerde yer alan ma‘dûleyle birlikte basitin durumu gibidir. Bu nedenle bu türden “*Bütün insan olmayanlar adil olmayanlardır*” ma‘dûle olumlu olan bu sözümüz, “*İnsan olmayan hiçbir şey adil değildir*” basit olumsuz olan sözümüzün delâlet ettiği şeye delâlet eder. Bu sınıftan önermeler, yani konusu belirsiz isim olanlar ile konusu belirli isim olan sınıflar arasında gerektirme (telâzüm) ve karşıtlık (tekâbül) bulunmaz.

### **Konu ve Yüklemin Yer Değiştirilmesiyle Çoğalmayan Önermeler Hakkında Söz**

[70] Üçlü önermelerde yüklem, konu ve rabita kelimesinin veya ikili önermelerde konu ve yüklemin, yani kelimenin sıralaması değiştirilirse, [başka bir ifadeyle] sonda gelenin başa alınması, ilk olanı ikinciye alınması veya başta gelenin sona alınması gibi özetle yüklem yüklem olarak, konunun konu olarak kalmasıyla sıralamanın değiştirilmesi durumunda, önerme doğruysa aynıyla doğruluğunu, yanlış ise aynıyla yanlışlığını muhafaza eder. Mesela “*İnsan adil olandır*” ile “*Adil olan insandır*” sözlerimiz aynıyla tek bir önermedir. “*Zeyd ayağa kalkandır*” ve “*Ayağa kalkan Zeyd’tir*” sözlerimiz de böyledir. Eğer iki önermenin öncesi ile sonrasının yer değiştirmesiyle önermenin cüzleri farklılaşmamış olsaydı bir önermenin birden fazla olumsuzu gerekli olurdu. Oysa tek bir olumlu önermenin tek bir olumsuzu olduğu açıktır. Bu nedenle eğer “*İnsan adil olandır*”, “*Adil olan insandır*” sözlerimiz bir olmamış, aksine farklı anlamda iki önerme olsaydı, “*İnsan adil olandır*”



sözümüzün olumsuzu “*İnsan adil olan değildir*” sözümüz; “*Adil olan insandır*” sözümüzün olumsuzu, “*Adil olan insan değildir*” sözümüz [olmazdı] ve aynı şekilde “*Adil olan insan değildir*” sözümüz, “*İnsan adil olandır*” sözümüzün olumsuzu olduğu açıktır. [Eğer böyle olmasaydı] “*İnsan adil olandır*” sözümüz, ilki “*İnsan adil olan değildir*” diğeri “*Adil olan insan değildir*” iki olumsuz sözümüzü gerektirir ve nitelendirdiğimiz şekilde olumsuz önerme, “*İnsan adil olandır*” sözümüzün anlamından “*Adil olan insandır*” değişen sözümüzdür. İyi biliyoruz ki, bu iki olumsuz, iki olumdan oluşan tek bir olumlunun tek bir olumsuzudur.

[71] Böylece önermenin cüzlerinden olan isim (konu) ve kelimenin (yüklemin) dilde alışla gelen adet üzere tertibi değiştirildiği zaman, yani daha açık olan tertibi dışında, yüklemi yüklem, konusu konu olarak kaldığı müddetçe bu önermenin aynıyle değişmeden kaldığı anlaşılmalı oldu.

-11-

### [Birleşik Önergeler]

#### Lafız veya Mana Bakımından Çoğalmasa Fark Etmeksizin Cüzlerinden Birinin Çoğalmasıyla Çoğalan Önergeler Hakkından Söz

[72] Bir isim, birçok isim için olumlanır veya birçok isim, bir isim için olumlanırsa; bir isim, birçok isimden olumsuzlanır veya birçok isim, bir isimden olumsuzlanırsa bu olumlama tek bir olumlama ve olumsuzlama tek bir olumsuzlama olmaz. Daha önce denildiği üzere, bir lafzın tek bir manaya delâlet etmemesi gibi bir ismin bir isim için olumlanması veya bir ismin bir isimden olumsuzlanmasının tek bir olumlama ve olumsuzlama olmaması da böyledir. Ancak birçok ismin tek bir manaya delâlet etmesi böyle değildir. Bu [birçok ismin bir manaya delâlet etmesi], ya birçok ismin eşanlı olmasıyla olur ki, her bir eşanlı isim tek bir manaya delâlet eder. Birçok ismin delâlet ettiği şey, ya tanım (hadd) ya da betimi (resm) yapılan şeyin bir cüzü olur. “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan düşünenidir*” sözlerimizde olduğu gibi iki yüklem toplamlarından “*İnsan düşünen canlıdır*” şeklinde insanın tanımını oluşturur. İnsan için yapılan betim de aynı şekilde olur. Mesela, “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan iki ayaklıdır*” sözlerimizin yüklemelerinin toplamından “*İnsan iki ayaklı canlıdır*” şeklinde bir betim oluşur. “İnsan” lafzı, bu her iki sözün her birinin ayrı ayrı mufassal bir şekilde delâlet ettiği şeye mücmelen delâlet eder. Kendisinde birliğin oluşmadığı birçok yüklem bir araya geldiği önergeler ise kendisi için oluşan olumlama ne tek bir olumlama ne de oluşan olumsuzlama tek bir olumsuzlamadır. Benzer şekilde tek bir yüklem birçok konuya yüklenmesinde de ne tek bir olumlama ne de tek bir olumsuzlama söz konusudur. Mesela, “*İnsan beyazdır*” ve “*İnsan yürüyendir*” iki yüklemi birleştirerek insana yüklediğimizde, “*İnsan yürüyeyen beyazdır*” denilerek [oluşan önerme], ancak arızî olarak tek bir manaya delâlet eder. Bundaki durum, müşterek lafız olan bir yüklem, tek bir konuya yüklendiği zaman, birden çok manaya delâlet etmesi veya tek bir manaya

delâlet eden, tek bir yüklem yüklediği müşterek lafızlı olan konudaki durum gibidir. Yani yüklemi müşterek lafız olan ve bu sıfatla konusu müşterek lafız olan önerme, tek bir önerme olmaz. Tek bir konu için (birçok konu için kendisinde bir tek yüklem gerekli olduğu) farklı isimle birçok mana gerektiren önermelerin durumu da böyledir. Çünkü çok manalı bu yüklem ve konulardan tek bir mana meydana gelmez.

### **Cedel ve Talim Yoluyla Müşterek Lafızlardan Yapılan İki Soru Arasındaki Fark Hakkında Söz**

[73] Yüklemi veya konusu müşterek isim olan önermeler, birçok önerme olduğu zaman ondan oluşturulan cedelî sorunun tek bir soru ve cedelî cevabın tek bir cevap olması gerekmez. Eğer konusu müşterek olan isme delâlet eden toplu anlamlara tek bir yüklem yüklenirse veya yüklemi müşterek ismin delâlet ettiği toplu anlamlar, tek bir konuya yüklenirse bu doğru olur. Yüklem, yüklem lafzının ve konudan her birinin birçok anlamda olması da böyledir. Ancak *Kitâbu'l-Cedel*'de açıklandığı üzere, konu lafzının üzerine delâlet ettiği şeye yüklem lafzının bütün anlamlara delâletinin doğru olduğu bütün anlamlar [böyle değildir]. Cedel yoluyla cevap veren kimse, müşterek ismin üzerine söylendiği anlaşılacak anlamla soru soranın sorusunu düzeltmek zorunda değildir. Çünkü bir şeyin bilinmesinde, soru soran ve cevap veren, birbirine karşı aynı derecededirler. Cedel yoluyla soru soranın maksadı, cevap verenden çelişkilerin bir cüzünü onaylatmaktır ki, cevap verenin cevabıyla koyduğu öncüllerden birisinin iptal olmasını istemektedir. Soru soran, cevap verene müşterek lafızlı bir öncül ile cedel yoluyla soru sorduğu zaman cevap veren, çelişkinin cüzlerinden biriyle cevap verir. Soru soran cevaplayandan kastetmek istediği öncülün manalarından birinin sonuçlanmasını istediği ve cevaplayan da [soru soranın] amacını iptal etmek istediği zaman, “*Ben bu manayı kabul etmiyorum, ben şu manayı kabul ediyorum*” demesi gerekir. Bu takdirde cevap verenin çelişkinin cüzlerinden birini cevap vermesi, soru sorana bir fayda sağlamaz.

[74] Talim yoluyla yapılan soru da müşterek isimle yapılabilir. Burada muallime düşen şey, bu müşterek ismin delâlet ettiği şeye tafsilatlı bir şekilde soruyu düzeltmektir. Bu soru cedelî bir soru olmadığı için bu türden sorularda yer alan ortak ismin delâlet ettiği şeyin açıklığa kavuşturulması gerekir. Mesela, soran kişi “Ayn nedir?” diye sorarsa cevaplayan “yara”, “göz pınarı”, “güneş gözü” gibi değişik manalara gelecek şekilde cevaplaması gerekir. Oysa cedelî soruda soru soran kişi çelişkinin cüzlerinden birinin kabul edilerek [cevap verilmesi şeklinde olur]. Mesela, soran “Böyle böyle midir? Yoksa böyle böyle değil midir?” [şeklinde] sorarsa, soru sınırlandırıldığı için cevaplayana da cevabın sınırlanması gerekir. Bu da sorunun uzlaşmış bir isimle yapıldığı takdirde olur.

**Tek Bir Konuya Yüklenen Çoklu Yüklemlerin Kısımları Hakkında Söz - Bu Tür Yüklemler Ne zaman Tek veya Çok Olur? Ne Zaman Toplandığı Zaman Çoğalır? Ne zaman Doğru, Yanlış ve Saçma Olur? Ne Zaman Bilarazla Olur?**

[75] Birçok yüklem, tek bir konuya yüklendiği zaman dört durum ortaya çıkar:

[76] Yüklemleri tek başına alınsa da toplu halde alınsa da doğru olan [önermeler]. Ondand bir araya getirilenler tek yüklem. Bu kendisinde bir araya getirilenden tek önerme dediğimiz türdendir.

[77] Yüklemleri tek tek alındığında da toplu alındığında da doğru olanlar. Ancak burada bir araya getirilen yüklemlerin birliği bilarazla olur.

[78] Yüklemleri tek tek alındığında doğru, toplu alındığında ise saçma ve fazlalık olanlar.

[79] Yüklemleri tek tek alındığında doğru, toplu alındığı yanlış olanlar.

[80] Bu yüklemlerin bazılarını bazılarından ayrıştırarak ölçüyü vermemiz gerekir. Ondand sonra tek olanlar için gereken doğruluğun toplu olanlar için gerekli olmadığını, ayrıca bunun dışında yanlışlık barındıran ve fazlalık içermeyenleri açıklamamız gerekir.

[81] **Deriz ki:** Sözün saçma ve fazla olması dışında, bütün yüklemlerin tek tek alındığında doğru olması, toplu halde alınmasının doğruluğunu gerektirmez. Bu maddesi itibariyle açıktır. Bu konuya yapılan ilaveleri ise saçmalık olarak kabul etmiştik. Maddi yönden Zeyd'e "*O doktordur*" ve mahir anlamında "*O görendir*" [yüklenilmesinin] doğruluğu, her iki durumun (doktor ve gören) bir araya getirilerek, "*O doktordur görendir*" denilmesinin doğruluğunu gerektirmez. Saçmalık ise söze fazlalığın ilişkisi dışında, tek tek [yüklemede] doğru olan, toplu [yüklemede de] doğrudur diyenin sözüne ilişendir. Onlardan birincisi, "*Zeyd insandır*" ve "*Zeyd beyazdır*" sözlerimiz doğru olursa ikisinin toplanması, yani "*Zeyd beyaz insandır*" sözümüz de doğru olması gerekir. Aynı şekilde eğer "*O beyaz insandır*" ve "*O beyazdır*" iki müfret yüklem olacak şekilde Zeyd'e yüklersek o zaman "*O beyaz insandır, beyazdır*" [şeklindeki Zeyd'e yüklenmesinin de] doğru olması gerekir. Aynı şekilde eğer bu sözü müfret tek bir yüklem yerine alırsak ilk sözü de müfret tek bir yüklem olarak almamız gerekir. Böylece sözde saçmalık ve fazlalığın oluşması dışında, Zeyd için "*O beyaz insandır*", "*O beyaz insandır beyazdır*" sözleri doğru olur. Durum sonsuza kadar gider ve bu saçma olur. Benzer şekilde, birçok müfret, Zeyd'e yüklenirse bu müfretlerden bilinen bütün birleşimlerin ona yüklenmesi doğru olması gerekir. Yani bazıları bazılarıyla sonsuza kadar birleştirilirse tek bir konuya sınırsız yüklemenin yapılması doğru olmuş olur. Mesela, Zeyd'e "*O insandır*", "*O beyazdır*" ve "*O yürüyor*" doğru olan yükleme, "*O yürüyen beyaz insandır*", "*O yürüyen beyaz insan insandır*" ve "*O insandır, insandır, beyazdır, yürüyor*" şeklinde Zeyd'e yüklemelerin doğru olmasını gerektirir. "*O beyaz ve yürüyen yürüyendir*" de böyledir. Böylece Zeyd'e yüklenen doğru yüklemler, sonsuza

kadar gider. Bundan açığa çıktı ki, öncekilerden birçok kişinin düşündüğü gibi doğru olan tek tek her yükleme, toplu halde yükleme için doğru değildir.

[82] Bu, açıklığa kavuştuğuna göre, birçok mananın tek bir manaya yüklenmesinden veya tek bir mananın birçok manaya yüklenmesinden tek bir önermenin ne zaman çıktığına -ki bu, birçok manadan çıkan, toplam tek bir manadır ve doğrudur- ve ne zaman çıkmadığına bakmamız gerekir.

[83] **Deriz ki:** Bu manalar, arızî yükleme olarak konu üzerine yüklenmediği zaman biri diğerinde içerilmez ve onda sınırlanmaz. Yani şartın, şart sahibinde sınırlanmış olması ve bununla en uygunu, şartın şart sahibiyle aynı olmasıdır. Mesela, pekiştirme yönünden olmayarak, “*Beyaz Zeyd beyazdır*” dersek bu toplanan manaların tamamı tek bir mana olur. Ancak Zeyd’e “*O beyazdır*” ve “*O yürüyor*” sözlerimizde olduğu gibi arızı yüklenmişse ondan toplanan anlam tek değildir. İkinci [yüklem], birinci [yüklem]de hasredildiği zaman da durum böyledir. Çünkü söz, o zaman fazlalık arz eder. Mesela, insanın canlılıkla kayıtlanması yönünden Zeyd için, “*O insandır canlıdır*” sözümüz böyledir. Çünkü insan lafzı, canlılığı içinde barındırır. Bu nedenle insanı, canlı ile kayıtlamamız saçma olur. Bir cinsi, faslı ile kayıtlamamız bu duruma girmez. Ne zaman ki, müfret yüklem, gelen iki sıfattan, yani arızî yüklemeden ve birinin diğerinde münhasır kılınan yüklemelerden soyutlanırsa o zaman önerme tek olur. İnsan için “*O canlıdır*” ve “*O iki ayaklıdır*” [İnsan iki ayaklı canlıdır] sözlerimiz gibi.

[84] Bazılarının bazılarıyla kayıtlandığı, bir şey üzerine toplu yüklemede doğru olanlara gelince, bundan bazılarının tek tek alınması doğru, bazısının tek tek alınması doğru değildir. Onlardan doğru olanlar, kendisinde iki şeyi toplayandır: Birincisi, bir sözde kendisiyle şart koşulan ve kendisiyle kayıtlandırılan bir şeyin bir şeye karşıt olduğu şeyin, şart koşulan bir şeyde münhasır olmasıdır. Bu, dört karşıtlıktan hangisi olursa olsun bu karşıtlık, ismin üzerinde delâlet ettiği şey hasebiyle zuhur edecektir. “*Canlı ölüdür*” sözümüz gibi. Bu ismin, yani “canlı” ismin üzerine delâlet ettiği şey açısından “ölüm”, “canlı” ya zıttır. Çünkü bunun ortaya çıkışı, ismin delâleti yönünden değil, aksine tanım ve betim yönündendir. “*İnsan ölüdür*” sözümüz gibi. İnsan, kendisi için “*O düşünen canlıdır*” denilerek, tanım yönünden ölüme karşıt olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kayıtlama örneğinde karşıtlık sınırlandığı zaman, [yüklemlerin] tek tek alınması yanlış olur. İnsan ölümlü olduğu için ölü üzerine “*O, ölü insandır denilmesi*” [şeklinde bir önerme] doğrudur. “*O insandır*” [o kişi hayatta olmadığı için onun üzerine yapılan yüklem] ise doğru olmaz. İkinci şart ise konu üzerinde kayıtlanmış yüklem, bilaraz olmayacak, yani başkasından dolayı değil, aksine bizzat kendisinden dolayı olacak. Eğer bu yönden yüklem bilaraz olursa tek tek alınması [durumunda önerme], yanlış olur. Mesela, “*İmruülkays şair olarak mevcuttur*” veya “*İmruülkays vehmen mevcuttur*” sözlerimiz tek tek alınarak “*İmruülkays*

*mevcuttur*” denilirse yanlış olur. Çünkü İmruülkays, şimdi yoktur. Bunun sebebi, “*mevcuttur*” sözümüzün İmruülkays’a zatı, yani mutlak olarak evvellen değil, vehmen ve şair olması yünden yüklem olmasıdır. “*İmruülkays mevcuttur*” sözümüz, o zihinde vehmen [mevcut olması] yönünden doğru bir sözdür. Bu nedenle “*mevcuttur*” lafzı bu cihetle alınarak, şu an var olmayan üzerine doğrulanması mümkündür. Benzer şekilde “*mevcut değildir*” lafzı başkasından dolayı var olan bir şeye yüklenirse doğru olur. Kendisinden dolayı kendisine yüklenirse doğru olmaz. Somut olarak Zeyd için “*O dokumacı olarak mevcut değildir*” [somut olarak var, ancak dokumacı olarak var olmamasından dolayı doğru olan] sözümüz gibi. Var olmayan için mutlak olarak, “*O mevcuttur*” denilmesinin doğru olmaması gibi, Zeyd için [somut olarak var olduğu için] mutlak olarak, “*O mevcut değildir*” denilirse doğru olmaz. Öyleyse yüklem, bir şart veya kayıtlı bir şeye karşıt kayıtlı sınırlanmadığı zaman, tanımını ve ismiyle bir şeye delâlet ettiği zaman başkasından dolayı olmaz. Yüklemde bu tür örnekler tek tek alındığında, toplu olarak alınması gibi tek tek alınmasının da doğru olması gereklidir.

## DÖRDÜNCÜ FASIL

-12-

### [Kipli Önermelerin Karşıtlığı]

#### **Kip, Kipin Kısımları, Kipli Önermelerde Oluşan Karşı-Olum ve Onların Birbirlerini Gerektirmelerinin Açıklaması Hakkında Söz**

[85] Önermelerin bir kısmı kipli, bir kısmı kipsizdir. Kip (cihet), yüklem için var olmasının keyfiyetine delâlet eden lafızdır. “İnsan zorunlu olarak canlıdır” veya “İnsan mümkün olarak filozoftur” sözlerimiz gibi. Kiplerin lafızlarının cinsleri ikidir: Birincisi olan zorunluluk (zaruriyye), gereklilik yönünden ona tabi olan ve onunla birlikte sayılan zorunlu (vâcib) olandır ve imkânsızlık (mümteni‘) da aynı şekilde onun bir kısmıdır. Zorunluluk, ya varlık (vucûd) yönünden ya da yokluk (adem) yönünden imkansız [şeklinde iki kısma ayrılır]. İkincisi olan mümkün, gereklilik yönünden ona tabi olan ve onun gibi sayılandır. Muhtemel sözümüz gibi. O zaman bu cinsteki basit ve ma‘dûle [olarak ayrılan önermelerin] karşı-olum ve birbirini gerektirmelerine bakmamız gerekir. Kip lafızlarının iki çeşit olması, onlarla kastedilenin varlıkla mutabık bir delâletlerinin olmasındandır. Varlık ise ya bilkuvve ya da bilfiil olarak iki kısımdır. Zorunluluk, bilfiil olana, mümkün ise bilkuvve olana karşılık söylenir. Öncelikle onların karşı-olumlarına (mütekâbil), ardından birbirini gerektirmelerine (mütelâzim) bakılmalıdır.

[86] **Deriz ki:** İlk bakışta bu tür önermelerde, olumsuzluk harfî, kipsiz önermelerde olduğu gibi yüklem ile birlikte değil, rabita olan varlık lafızıyla birlikte kullanılması gerektiği göze çarpmaktadır. Bu nedenle “İnsan adildir” sözümüzün olumsuzluğu, “İnsan adil olmayandır” değil, “İnsan adil değildir” sözümüzdür. Olumluluk ve olumsuzluk, her şeyde doğruluk ve yanlışlığa bölündüğünden dolayı, eğer “İnsan adildir” sözümüze karşı “İnsan adil olmayandır” sözümüzü olumsuz kabul edecek olursak bu iki sözdeki örnek, her şey üzerine doğru ve yanlış bölünmesini icap eder. Öyle ki, mesela odun hakkında “İnsan adildir” sözümüz yanlış iken, “İnsan adil olmayandır” olan sözümüz onun üzerinde doğru olması gerekecek. Lakin “adildir” ve “adil olmayandır” sözlerimiz sadece insana yönelik doğruluk ve yanlışlığa bölünür. O halde, “Odun adil olmayandır” doğru olursa, son derece imkânsız olan “Odun adil olmayan insandır” [şeklindeki önermesinin] doğru olmasını zorunlu kılacaktır.

#### **Kipli Önermelerde Karşı-Olum ve Birbirini Gerektirmeleri Bakımından Olumsuzluk Harfinin Konumunu Belirleme Hakkında Söz**

[87] Olumsuzluk harfi, üçlü ve ikili önermelerde varlık kelimesiyle kullanıldığı zaman kipli önermelerdeki durumun da böyle olduğu zannedilir. Bunun üzerinde bir şey hakkında “Olmaması mümkündür” sözümüzün olumsuzluğu, “Olmaması mümkündür” sözümüz olacaktır. Böylece aynıyle

bir şeye yönelik, olması mümkündür ve olmaması mümkündür denilmesinin doğruluğu ortaya çıkmıştır. Kesilmesi mümkün olan şeyin kesilmemesi de, yürümesi mümkün olanın yürümemesi de mümkündür [denilmesi] buna örnektir. Kendisinde olmak ve olmamak imkânından dolayı mümkün, varlığı zorunlu olmayandır. İki karşıt, tek bir şeyde doğruluk üzerinde birleşmeleri mümkün olmadığı için “*Olmaması mümkündür*” sözümüzün olumsuz “*Olmaması mümkündür*” sözümüz değildir. Bu tür önermelerde, yani kipli önermelerde olumsuzluk harfi anlaşıldığına göre, yüklem ve varlık kelimesiyle birlikte kullanmaya gere yoktur. Kiple birlikte kullanılması gerekir. Böylece bir şeye yönelik “*Olmaması mümkündür*” sözümüzün olumsuz, “*Olmaması mümkün değildir*” sözümüz olur. Saydığımız bütün kiplerde durum böyledir ve zorunludur. Nasıl ki, kipli olmayan önermelerde olumsuzluk harfi yüklem olan maddenin yerine değil, yüklem yerini tutan varlık kelimesine bitiştiriyorsak, aynı şekilde burada olumsuzluk harfi, yüklemden kipli olmayan önermelerde varlık kelimesi yerini tutan bir şeye konulur ve o da kiptir. Varlık kelimesi, kipli olmayan önermelerde konuyla birlikte yüklem durum keyfiyetine delâlet ettiği zaman bu tür önermelerde varlık kelimesinin yükleme nispeti suretin maddeye nispeti gibi olur. Ne zaman ki bu nispet, aynıyla kipin varlık kelimesine nispeti olduğunda bu, yüklem konu için var olma keyfiyetine delâlet eder. Aynı şekilde onun varlık kelimesine nispeti suretin maddeye nispeti gibidir. İki nispet (olumsuzluk harfi-varlık kelimesi ve suret-madde) bir olduğu zaman, olumsuzluk harfi burada varlık kelimesiyle birlikte alındı ve böylece burada kip ile birlikte konulması gerekir.

[88] Özetle kendinden ortaya çıktı ki: “*Olmaması mümkündür*” sözümüzün olumsuz, “*Olmaması mümkün değildir*” sözümüzdür. Çünkü bu iki önerme devamlı doğruluk ve yanlışlığa bölünür. “*Olmaması mümkündür*” ile “*Olmaması mümkündür*” sözlerimiz ise çelişik değil, aksine birbirini gerektirirler. Benzer şekilde mümkün ma’düle olan “*Olmaması mümkündür*” sözümüzün olumsuz, “*Olmaması mümkün değildir*” sözümüzdür. “*Olmaması zorunludur*” sözümüzün olumsuz, “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzdür. “*Olmaması zorunludur*” zorunlu ma’düle olan sözümüzün olumsuz, “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzdür. Benzer şekilde “*Olmaması imkânsızdır*” sözümüzün olumsuz, “*Olmaması imkânsız değildir*” sözümüzdür. “*Olmaması imkânsızdır*” sözümüzün olumsuz “*Olmaması imkânsız değildir*” sözümüzdür. Bunlar, bu cinste karşıt önermelerdir.

-13-

### [Kipli Önermelerin Birbirlerini Gerektirmeleri (Telâzümü)]

[89] Birbirini gerektiren önermeler, söylediğimiz gibidir:

[90] “*Olmaması mümkündür*” basit olumlu mümkün olan sözümüz, iki [söz] gerektirir: “*Olmaması imkânsız değildir*” sözümüz gibi olumsuz imkânsız ve “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüz gibi olumsuz zorunlu.

[91] “*Olmaması mümkündür*” sözümüz gibi ma‘dûle olumlu mümkünün en meşhur ve en iyi bilinen olması itibariyle iki gerektirmesi vardır: İlki, ma‘dûle olumsuz zorunlu olan “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzdür. İkincisi ise ma‘dûle olumsuz imkânsız olan “*Olmaması imkânsız değildir*” sözümüzdür.

[92] “*Olması mümkün değildir*” basit olumsuz mümkün sözümüz, benzer şekilde iki çeşit [önermeyi] gerektirir: İlki, ma‘dûle olumlu zorunlu olan “*Olmaması zorunludur*” sözümüzdür. İkincisi ise basit olumlu imkânsız olan “*Olması imkânsızdır*” sözümüzdür.

[93] “*Olmaması mümkün değildir*” ma‘dûle olumsuz mümkün sözümüz de iki [önermeyi] gerektirir: İlki, basit olumlu zorunlu olan “*Olması zorunludur*” sözümüzdür. İkincisi ise ma‘dûle olumlu imkânsız olan “*Olmaması imkânsızdır*” sözümüzdür.

[94] Bunlardan karşıt olanları yatay düzleme koyar ve birbirini gerektirenlerin bir kısmını da bir kısmının altına yerleştirirsek şöyle bir tablo ortaya çıkar:

Olması mümkündür	Olması mümkün değildir
Olması zorunlu değildir	Olmaması zorunludur
Olması imkânsız değildir	Olması imkânsızdır
Olmaması mümkündür	Olmaması mümkün değildir
Olmaması zorunlu değildir	Olması zorunludur
Olmaması imkânsız değildir	Olmaması imkânsızdır

[95] Meşhur olan bu gerektirmeyi düşünür ve incelersek “imkânsızdır” ve “imkânsız değildir” sözlerimizin “mümkündür” ve “mümkün değildir” sözlerimizi gerektirdiğini buluruz. Yani ondaki çelişki, çelişkiyi gerektirir; ondaki olumlu, olumsuzu gerektirir. Ancak bu dönüştürmekle olabilir. Yani imkânsızdan olumsuz mümkünden olumluyu ve imkânsızdan olumlu da mümkünden olumsuzu gerektirir.

[96] Zorunlu önermelere gelince, mümkün için onda oluşan gerektirme, çelişki değil, aksine karşıtlıktır (zıtlık). Yani olumsuz zorunlunun çelişkiği olan, olumlu zorunlunun zıddı “*Olmaması zorunludur*” sözümüzdür. Bu nedenle “*Olması mümkün değildir*” sözümüzden gereken “*Olmaması zorunludur*” sözümüz olan bu önermenin olumsuzunu “*Olması zorunlu değildir*” sözümüz değildir. [Bu sözümüz de] vaz edildiği gibi “*Olması mümkündür*” sözümüzden gerekmektedir. Bu nedenle her iki [önerme] aynıyle bir şey hakkında birlikte doğru olması mümkündür. “*Olmaması zorunludur*” [sözümüzün] üzerine doğru olduğu şey üzerine “*Olması zorunlu değildir*” [sözümüz de] doğrudur.



[Bunun sonucu olarak sanıldığıının] aksine “*Olmaması zorunludur*” sözümüz, “*Olması zorunludur*” sözümüzün zıttıdır ve [bu sözümüzün] çelişği ise “*Olması zorunlu değildir*” sözümüzdür. Bu böyle olunca çelişik çelişkiyi gerektirmez, çelişki çelişkinin zıttını gerektirir. Yani olumsuz zorunlunun çelişği olan olumlu zorunlu, olumsuz mümkünden gerekmez ki, biz olumsuz zorunlunun çelişğini olumlu mümkünün lazımı olarak belirlemiştik. Olumsuz mümkünden [zorunlunun] zıttı olan “*Olmaması zorunludur*” sözümüz gerekli olur. Basit olumsuz mümkünün, ma’düle zorunluyu gerektirmesi ve ma’düle olumsuz mümkünün, basit olumlu zorunluyu gerektirmesinin sebebi, zorunluda kuvveti tek kuvvet olsa da imkânsız olanın olumlu zorunlunun zıttı olmasıdır. Basit olumsuz mümkün, basit olumsuz imkânsızı gerektirdiği ve basit olumlu zorunlunun zıddı olan basit olumlu imkânsız, ma’düle olumlu zorunlunun zıddı olan basit olumsuz zorunluyu gerektirdiği ve ma’düle olumsuz mümkün, ma’düle imkânsızı gerektirdiği zaman ma’düle imkânsız, ma’düle zorunlunun zıddı iken, ma’düle zorunlunun zıddı olan basit zorunluyu gerektirir. Lakin bu derinlemesine düşünüldüğü zaman, zorunludan mümkünün lazım gelmesinde gerçekleşen durum, imkânsızdan mümkünün lazım gelmesinde gerçekleşen durum gibi zannedilebilir. Yani çelişki, çelişkiyi gerektirmiş olur. Ancak birinci cihet dışında onun zayıflığı ortaya çıktı. Böylece “*Olması mümkündür*” sözümüz, “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzü gerektirir ki, bu sözümüz de “*Olmaması zorunludur*” sözümüzün çelişğidir. Bu sözümüz de “*Olması zorunlu değildir*” sözümüzden değil, “*Olması mümkün değildir*” sözümüzden gerekli olur. En başında belirlediğimiz üzere bu sözümüz de “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzden değil, “*Olmaması mümkündür*” ve zorunlu olan “*Olması zorunlu değildir*” sözlerimizden gerekli olur.

[97] “*Olması mümkündür*” sözümüzden “*Olması zorunlu değildir*” sözümüz değil de, “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzün lazım geldiğinin nasıl açığa çıktığına gelince, bu, “*Olması mümkündür*” sözümüzün “*Olmaması zorunludur*” sözümüzden lazım geldiğinin açıklamasına bağlıdır. Bu, söylediklerimizde ortaya çıkacak. Bu nedenle “*Olmaması zorunludur*” sözümüz, ya “*Olması mümkündür*” ya da “*Olması mümkün değildir*” sözümüzü doğrular. Çünkü “*Olması mümkündür*” ve “*Olması mümkün değildir*” sözlerimiz birbirine çelişiktir ve çelişik olanlar her şeyde doğruluk ve yanlışlığa bölünürler. Bir şeye ilişkin “*Olması mümkündür*” sözümüz doğru olmazsa “*Olması mümkün değildir*” sözümüz doğru olacaktır. Ancak bir şeye dair “*Olması mümkün değildir*” sözümüz doğru olursa “*Olması imkânsızdır*” sözümüz de doğru olur. Çünkü bu sözümüz, “*Olması mümkün değildir*” sözümüzü gerektirir. [Bir şeye dair] “*Olması imkânsızdır*” sözümüz doğru olursa bundan olması zorunlu olanın imkânsız olması gerekli olur. Bu ise aykırıdır, mümkün değildir. Dolayısıyla “*Olmaması zorunludur*” sözümüz üzerine doğru olan “*Olması mümkündür*” sözümüzdür.

Çünkü ilki çelişkiden biri yanlış olursa diğeri doğru olur. “*Olması mümkündür*” sözümüzün “*Olması zorunludur*” sözümüzü gerektirdiği kesinleştiğine göre diyebiliriz ki, “*Olması mümkündür*” sözümüzden gereken zorunlu öncüllerden olumsuz ma’düle olan “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzdür. Bunun delili, bundan gerekli olarak çıkanın bundan hali olmamasıdır. Yani basit olumlu mümkünden, basit olumsuz zorunlu veya basit olumlu zorunlu veya ma’düle olumlu zorunlu veya ma’düle olumsuz zorunlu gerekli olur. Arz ettiğimiz gibi “*Olması zorunlu değildir*” basit olumsuz zorunlu olan sözümüz ve basit olumlu mümkün, basit zorunludan lazım gelirse basit zorunludan onun çelişği olan basit olumsuz lazım gelir. Çünkü söz şöyle gelişir: “*Olması zorunlu olanın olması mümkündür*” ve “*Olması mümkün olanın olması zorunlu değildir.*” O halde “*Olması zorunlu olanın olması zorun değildir*”. Bu ise aykırıdır, mümkün değildir. Çünkü iki çelişki birlikte doğru olmaz. Eğer ondan basit olumsuz zorunlu lazım gelmezse ondan geriye kalan, basit olumlu zorunlu veya ma’düle olumlu zorunlu veya ma’düle olumsuz zorunlu olur. Ancak basit olumlu zorunlu veya ma’düle olumlu zorunlu, olumlu mümkünle birlikte doğru olmazlar. Çünkü Olması mümkün olan şeyin olması da olmaması da mümkündür. Olması da olmaması da mümkün olan şeyin olması da olmaması da zorunlu değildir. Bu kendiliğinden açıktır. Böylece basit olumlu mümkün dört önermeden sadece bir tanesi gerektiğine göre, üç tanesi de gerekmediği ortaya çıkmıştır. Onun lazımı olan geriye kalan sadece ma’düle olumsuz zorunlu olan “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzdür. Bu da benzer şekilde zorunludur. Çünkü ondan imkânsızlık arız olmaz ki, daha önce belirlediğimize göre mümkün dışı zorunluyu gerektirir. “*Olması zorunludur*” sözümüz, “*Olmaması zorunlu değildir*” sözümüzü gerektirir. Çünkü bu ikisi bir şeyde birlikte doğrudurlar. Ancak “*Olması mümkündür*” sözümüzün “*Olması zorunludur*” sözümüzden lazım geldiği hakkındaki açıklamamıza şüphe arız oldu. Bu nedenle bu sözümüz, eğer onu gerektirmezse çelişğini gerektirir. Ve onun çelişği de ya “*Olması mümkün değildir*” ya da “*Olmaması mümkündür*” sözümüzdür. Lakin o (“*Olması zorunludur*”), “*Olması mümkün değildir*” sözümüzü gerektirir. Bundan da anlattığımızdan boş imkânsız öncül lazım gelir. Eğer o (“*Olması zorunludur*”), “*Olmaması mümkündür*” sözümüzü gerektirseydi zorunlu olanın olması da olmaması da mümkün olmayı gerektirecekti. Bu ise aykırıdır, mümkün değildir.

[98] [Anlatılanlardan hareketle] “*Olması zorunludur*” sözümüzden “*Olması mümkündür*” gerekmektedir. Ancak “*Olması zorunludur*” sözümüzden “*Olması mümkündür*” sözümüzün gerektiğini farz edersek, olması mümkün olan şeyin olmaması da mümkün olur. Bu durumda olması zorunlu olan şeyden gereken, olması mümkün olduğu gibi olmaması da mümkün olur. Bu ise aykırıdır, mümkün değildir. Birincisi olan “*Olması zorunludur*” sözümüzden “*Olması mümkündür*”

sözümüzün gerektirdiği ve ikincisi, zorunluya tabi olan ve zorunlunun gerektirdiği “*Olması mümkündür*” sözümüzü iptal ettiği takdirde, mümkünün tabiatından birinci sözün sabit olması gerektiğidir ki o, ikinciyi olumsuzlamadan zorunludan gerektiği ortaya çıktı.

[99] Öyleyse mümkün, birden fazla manaya söylenir. Bu aynı şekilde tümevarımla da açıktır. Ortaya çıktı ki, şöyle yapılması mümkündür veya şöyle yapılması makbuldür denilen her şey, kendisinde yer alan olmama ve olma kuvvesine sahip değildir. Bu nedenle kendisi için “olma kuvvesi taşıyor” denilen şeyler iki türdür:

[100] Ya güç yetirilebilir olarak da tabir edilen, düşünceden pay (makrûnetün bi-nutki) alan kuvve.

[101] Ya da ateşin yakması ve karın soğutması gibi düşünceden pay almayan kuvve.

[102] Düşünceden pay alan kuvvelerde zıtların olması, yani olma ve olmama kuvvesi bulunur. “Yürümek” bunun örneğidir. İnsan için [düşünüldüğünde] insanda yürüme ve yürümeme kuvvesi eşit bir şekilde bulunur.

[103] Düşünceden pay almayan kuvvelerin kendisinde bulunduğu şeyler, zıtlardan sadece bir tane kuvveyi bulundurur. Bunun örneği olan ateşte sadece yakma kuvvesi vardır, arızî olmanın dışında onun yakmama kuvvesi bulunmaz. Arızî olarak yakmama, ya yakıcılığı kabul edecek konunun bulunmamasından ya yakıcılığı kabul edecek konu bulunsa da konuda tabi olarak yakıcılığı engelleyecek bir şeyin olmasından olur. Düşünceden pay almayan münfail kuvvelerde her iki karşıtlığı kabul etmek eşit bir şekilde olur.

[104] Bu böyle olunca, her mümkün mümkün olarak karşıtlığı kabul etmez. Aynı şekilde mümkün, tek tür olacak kadar uzlaşıyla söylenen de değildir; aksine mümkün ismi ortaklıkla söylenen bir isimdir. Bizler bazen bilfiil mevcut olan şeylere mümkün deriz ve bir şeye o mümkündür dememiz, mevcut halin onun için bilfiil, onun için imkânın olduğu ve karşıtının olmadığı manasına gelir. Bir şey bu sıfatla bulunursa imkânın zamansal olarak fiile öncelikli olmadığı söylenebilir. Bazen de mümkün, doğası gereği gelecekte olabilecek şeyler manasında söylenir. Bu imkân ister bozulan ister bozulmayan olsun, sadece hareketli şeylerde bulunur. Ancak bozulmayan şeylerde yarın güneşin doğması gibi [bu türden mümkünlerin] oluşumu zorunludur. Bozulan şeylerde ise oluşumu zorunlu değildir. Mümkünün ikinci sınıfı ise hareketli olmayan şeylerde bulunur. Mümkünlerden bu sınıf zorunluluğu gerektirir. Birinci sınıf ise zorunluluğu gerektirmez. Bu da bozulmaya uğrayan şeylerde olur. Lakin mümkün zorunludan daha geneldir denilmesi şüphelere yol açmaktadır. Çünkü [böyle düşünmekle] mümkün hem zorunluya hem de zorunlu olmayana karşılık gelmiş olur. Öyleyse genelin özeli gerektirdiği yönüyle [zorunlunun] ondan, yani canlının insanı gerektirdiği yönüyle, lazım gelmesi gerekir.

**[105] [Aristoteles] dedi ki:** Mümkünün çeşitleri belirginleştiğine göre öncelikle bu gereklilikte müküne denk düşen mukayeseyi koymamız gerekir ki o da şu sözlerimizdir: “*Olması zorunludur*”, “*Olması zorunlu değildir.*” çünkü o, bütün bunların ilkesidir. Sonra bundan gereken geri kalan diğer önermeleri düşüneceğiz.

**[106] [Aristoteles] dedi ki:** Bu şeyler *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta işlendiği için oraya bakılsın. Zorunlunun bu tür şeylerin ilkesi olmasının sebebi, nazarî ilimlerde açıklandığı gibi, zorunlu şeylerin bilfiil ezeli olarak mevcut olmasındandır. Ezeli şeyler daha kadim olunca, bilfiil kadim olan şeyler, hem bilfiil hem de bilkuvve olan şeylerden daha kadim olması gerekir. Bunun için bazı varlıklar ilk varlıklar misali, bilkuvve olmadan bilfiil var olurlar. Bazı şeylerde bazen bilfiil bazen de bilkuvve olarak var olurlar ki bunlar bozuluşa uğrayan şeylerdir. Hareket gibi bazı şeyler de kuvve ondan ayrılmadan sadece kuvve ile birliktedir. Özetle sonsuz olması yönüyle sonsuz olan varlıklar, aynı şekilde tabiat ilminde beyan edilecektir.

**[107]** Bu cümleler, Aristoteles'in kipli önermeler hakkındaki konuştuklarıydı.

## BEŞİNCİ FASIL

-14-

### Önermelerin Zıtlığı

[108] [Aristoteles] dedi ki: Sözlerin karşı-olumu ya olumluluk ve olumsuzluk yönünden ya da yüklemeleri birbirine zıt sözler olan maddelerinin zıtlığı yönünden olur. Daha önce geçtiği gibi yüklemeleri zıt olanlarda olumluluk ve olumsuzluk yönünden gerçekleşen karşı-olumun beş sınıfına benzeyen bir şey vardır. Bu sözlerden hangisinin inançta zıtlık bakımından daha şiddetli ve aykırılıkta (tebâyin) daha uzak olduklarına bakmamız gerekir: Olumluluk ve olumsuzluk yönünden zıtlık mı? Yoksa inanç zıtlığı yönünden zıtlık mı? Mesela, “*Bütün insanlar adildir*” sözümüzün iki karşıtı vardır: Birincisi, olumsuzlama yoluyla “*Hiçbir insan adil değildir*” sözümüzdür. İkincisi ise zıtlık bakımında olan “*Bütün insanlar zalimdir*” sözümüzdür. Bunlardan hangisi “*Bütün insanlar adildir*” sözümüze daha şiddetle zıttır? “*Hiçbir insan adil değildir*” sözümüz mü? “*Bütün insanlar zalimdir*” sözümüz mü?

[109] Deriz ki: Lafızlar zihinde kaim olan manalara delâlet ettiği zaman, bir şeyin inancı ve o inancın zıttı; bir şeyin inancı ve o inancın olumsuzluğu zihinde oluşur. Zihinde yer alan inançların karşıtlığı yönünden bir söz için o, bir söze zıttır veya bir söze karşıttır denilmesi, ya zıtlık inancıyla ya da olumsuzlama inancıyla olduğu açıktır. Durum böyle olunca, doğruluk veya yanlışlık için hangi inanç, zıtlık ve aykırılıkta daha ileri olduğuna bakmamız gerekir. [Bir şeyin] zıddının inancı mı? Onun olumsuzunun inancı mı?

[110] Mesela, bir şeyin iyi olduğuna inanıyorsak ve hayatın iyi olduğuna inandığımız gibi bu doğru bir inanç ise burada [doğru olan “hayat iyidir” inancımıza karşı] yanlış iki karşıt inanç vardır. Birincisi onun kötü, diğeri ise onun iyi olmadığıdır [“*Hayat kötüdür*” ve “*Hayat iyi değildir*”]. Hayat için bu iki yanlış inançtan hangisi, zihinde doğru inanç olan “Hayat iyidir” sözümüze son derece zıttır? “*O kötüdür*” inancımız mı? Yoksa “*O iyi değildir*” inancımız mı?

[111] Deriz ki: İnançta bulunun tezat, yani son derece ayrı olan zıtlık, dış dünyada bulunan maddelerdeki zıtlığa benzer. Acaba dış dünyadaki şeylerde bulunan en şiddetli zıtlığın inançtaki zıtlıktan daha şiddetli olması gerekir mi? Gerekmez mi?

[112] Deriz ki: Dış dünyada iki zıtlıkla birbirine zıt olan iki şeyin, inançta bulunun tek zıtlıkla birbirine zıt olan iki şeyden daha az zıt olunca veya inançtaki zıtlığın dışında bununla birlikte, [dış dünyadaki iki zıtlığın birbirine karşıt olmasından] ziyade, “*Hayat iyidir*” ve “*Ölüm kötüdür*” inançlarımızda olduğu gibi birbirini gerektiren zıtlıklar olunca bu sözlerimiz, konu ve yüklem ile dış dünyada birbirine zıt olmuş olur. İnançta var olan zıtlığın sebebi dış dünyada var olan zıtlığın sebebi

olmadığı açıktır. Eğer sebebi olmuş olsaydı dış dünyada bulunun en büyük zıtlık, inançtan bulunan zıtlıktan daha şiddetli olurdu. Bu böyle olunca, madde yönünden inançta (hem dış dünyada hem de zihinde) var olan zıtlık, mutlak olarak inançta bulunan zıtlıktan daha şiddetlidir.

[113] Olumluluk ve olumsuzluk açısından inançta var olan zıtlık, kendisinin dışındaki [bir sebepten dolayı] var olmaz; aksine bizzat kedisinden dolayı, zihinde bulunan halden dolayı var olur. Zatından dolayı zihinde var olan zıtlık, dışındaki [bir sebepten] dolayı gerçekleşen zıtlıktan daha şiddetlidir. Benzer şekilde bizde bir şeye ilişkin onun iyi olduğuna dair bir inanç olsa ve bu inanç doğru olsa, bu şeye ilişkin bizde var olan her yanlış inanç, bu doğru olan inanca zıt olmak zorunda değildir. Mesela, zihnimizde bir şeye ilişkin onun için mevcut olmamasından dolayı o başka bir şeydir şeklinde bir inanç olsa mevcut olmasından dolayı o başka bir şey olmaz. Çünkü inançlar nihayetsizdir. Zihinde bu inanca zıt olan inanç, ilk inançla birlikte devamlı doğruluk ve yanlışlığa bölündüğünü gördüğümüz bir olan inançtır. Bu iki inanç, sonuçta bulunan çelişkinin cüzünü gerektirirler. Bundan sonra, onlardan hangisi doğru? Hangisi yanlış? Şeklinde her ikisinde şüphe ve hayret oluşur. Bir tek konu üzerinde birlikte doğru veya birlikte yanlış olması mümkün olan iki inançta ise onlar arasında şüphe ve hayretin oluşması mümkün değildir. Bu ikisi, nazarımızda belirgin olmasa da gerçeğin zihinde varlığı belli olan hangisinde olduğu üzerine sonuçta çelişkinin cüzlerinden olmazlar.

[114] Aynı şekilde açıktır ki, gerçekte varlığa karşı olan inanç, oluşumun gerçekleştiği şeyden meydana gelen ve olumsuz olan inançtır. Bu nedenle oluş (kevn), yokluktan varlığa geliş ve bozuluş (fesâd) ise varlıktan yokluğa gidiştir. Kendisinde değişimin gerçekleştiği şeylerdeki inanca gelince, bu zıtlardan oluşan başkalaşımdır ve inançta en az olan zıtlıktır. Çünkü zıt olan, var olan bir şey olduğu için bir şeyin bir şeye zıt olması açısından yokluğun varlığa karşıt olması daha şiddetlidir. Bu nedenle varlıktan oluşum (tekevvün) ancak arazlarla meydana gelir. Aynı şekilde olumsuzlukla oluşan inanç, bizzat olumlu olan inancın kalkmasını gerektirir. Çünkü olumsuzluğun mahiyeti, mevcut olan şeyin aynısı olan olumluluğun kalkmasını gerektirir. Ancak kendisinde yüklem var olduğu bir şeydeki yüklem zıtlığının mahiyeti, olumluluğun kalkmasını gerektirmez. Çünkü bir konudaki zıtlığın oluşması özsel olarak kendisine karşıt olan zıttın kalkmasını gerektirmiyor. O şey, konuda onun oluşumundan arız olur, yani bir zıt bir zıttın içine girmekle zıtlığı ortadan kaldırır. Mesela, suya soğukluğun girmesiyle sudan sıcaklığın kalkması, ikinci bir kasıt veya arızî olarak soğukluğa mensuptur. Bu nedenle buradaki kalkma olayı (irtifâ') varlıktan arızî olarak meydana gelir. Oysa olumsuzluktaki kalkma olayı, olumsuzdan bizzat kalkan bir hadisedir ki, ondan bizzat olumlunun kalkması gerekir. [Salt inanç zıtlığı], arızî veya ikinci bir kasıtle (dışarıdan bir sebep) oluşan inançtaki mevcudun zıtlığından daha ileri, daha tam ve daha şiddetlidir. Birbirine muhalif iki

zıt, aşırı bir zıtlık içerisindeyseler, çelişki yoluyla olumlu bir şeye zıt olan zihindeki zıtlık, dış dünyadaki varlıkların zıttı olması yönünden oluşan zıtlıktan daha şiddetlidir. Açığı ki, çelişki inancı, olumlu için mutlak olarak zıt olan inançtır.

[115] Benzer şekilde iyi olan bir şeyin kötü olduğuna inanmak başka bir inancı gerektirir ki o da onun iyi olmamasıdır. İyi olan bir şeyin iyi olmadığına inanmak ise başka bir inancı, yani onun kötü olmasını gerektirmez. Eğer bu böyle ise zıttı bulunmayan şeylerde zıt inanç olmaz. Öyleyse olumsuzluk inancı, olumluluk için bizzat tezat olan zıt inançtan daha geneldir. Çünkü [olumsuzluk inancı] hem zıttı olan hem de zıttı olmayan eşyada bulunur. O nedenle doğal olarak olumluya zıt olan inancın, bir yerde bulunma bir yerde bulunmama şeklinde değil, her yerde tezat olarak var olan bir inanç olması gerekir. Bizzat zıt olup ve her yerde bulunan genel inanç, bir yerde bulunup da bir yerde bulunmayan zıtlıktan daha şiddetli bir zıtlıktır. Çünkü tabiatı gereği genel, özelden öncedir. Bu nedenle özel bulunursa genel bulunur, ancak genelin bulunmasıyla özelin bulunması [şeklinde] bunun tersi [mümkün] değildir. İnançta bulunan zıtlığın olumsuz olan zıttı olmadığı zaman, her yerde onun zıddının olumsuz olması, son derece [şiddetli bir zıtlık olması] gerekir.

[116] İyi olan bir şeyin iyi olduğuna inanmak ve iyi olmayan bir şeyin iyi olmadığına inanmak iki doğru inançtır. İyi olmayan bir şeyin iyi olduğuna inanmak veya iyi olmayan bir şeyin iyi olduğuna inanmak da iki yanlış inançtır. Hangi inancın, “iyi olmayan bir şeyin iyi olmadığı” şeklindeki doğru inancımıza zıt olduğunu keşke bilseydim? Bu, üç durumdan soyutlanmış değildir:

[117] Birincisi, [“iyi olmayan bir şeyin iyi olmadığı”]’nın zıttı olan inancın, onun zıttı olmasıdır ki, o iyi olmayan şeyin kötü olduğu inancıdır.

[118] İkincisi, zıttın olumsuzun zıttı olmasıdır ki, o iyi olamayan şeyin kötü olmadığına inanmaktır.

[119] Üçüncüsü ise iyi olmayan şeyin iyi olduğu inancına zıt olmasıdır.

[120] Onun (birincisi) zıttı inancının inançta ona zıt olmamasına gelince, bu [her iki inanç] birlikte doğru olabilir. Çünkü iyi olmayan birçok şey kötü de olabilir.

[121] Onun (ikincisi) zıttının olumsuz olması ise aynı şekilde ona inanç bakımından zıt olmaz. Çünkü bir şeyde her ikisi doğru olabilir. Hazın onda iyi olmaması ve kötü olmaması doğrudur. Özetle iki zıttın birbiriyle doğrulanması o şeyin durumunda yoktur.

[122] Bu böyle olunca, iyi olmayanın iyi olmadığı inancımıza zıt inanç, iyi olmayanın iyi olduğu inancımızdır. İyi olmayanın iyi olmadığı inancımıza son derece zıt olan inanç, onun iyi olduğu inancımız olunca, öyleyse iyi olanın iyi olduğu inancımıza son derece aykırı olan, onun kötü olduğu inancımız değildir, onun iyi olmadığı inancımızdır. Çünkü eğer olumlu, son derece olumsuzun zıddı

olursa ondan son derece uzak olması gerekir. Bu böyle olunca zıttın tek bir zıttı olması gerekir. Dolayısıyla olumluya son derece zıt olan olumsuzdur.

### **Tümel Nicelik Anlamında Elif-Lam Takısının Açıklaması Hakkında Söz**

[123] [Aristoteles] Dedi ki: Olumluluk ve olumsuzluk açısından tezat olan önermelerde burada kullandığımız bu örnekler ile bu önermelerde konunun elif-lam ile belirlenmesi veya konunun tümel nicel işlemciyle nicelenmesi arasında bir fark yoktur. Çünkü elif-lam, dediğimiz gibi, tümelin üzerine delâlet ettiği şeye delâlet eder. Dolayısıyla bu mefhum üzere (anlaşıldığı üzere), “*O iyidir*” inancımız ile zıttı olan “*O iyi değildir*” veya “*Her şey iyidir*” sözümüzün zıttı olan “*Hiçbir şey iyi değildir*” inancı arasında fark yoktur. Çünkü zıt inançlar olan olumluluk ve olumsuzluk, zihinde tümel manada bulunur. Eğer iki zıt inançta, lafızla çıkan zihinde bulunan şey üzerine delil ise lafızda bulunan olumlunun zıttı lafızda bulunan olumsuz olur. Bu tümel mana için üzerine delâlet ettiği olumlu, olumlu ve olumsuz tümel lafızda bu mana üzerine delâlet ettiği zaman bu nicelik olur. Bunun örneği “*Her insan iyidir*” sözümüzün zıttı olan “*Hiçbir insan iyi değildir*” sözümüzdür. [“*Her insan iyidir*” sözümüzün] çelişigi ise “*Her insan iyi değildir*” sözümüzdür.

[124] Burada hakkında konuşulan inançların zıtlar olduğu açıktır. Onlar [birlikte bir şeyde] doğru inançlar olması mümkün değildir. Çünkü gerçeğin gerçeğe zıt olması, gerçek inancın gerçek inanca zıt olması ve lafzın lafza çelişik olması mümkün değildir. Zira her ikisi zihinde gerçek olan manaya delâlet ederler. Aksine zıt inançlar, zorunluluk maddesinde, zıtlardan ve çelişkilerden olan olumluluk ve olumsuzlukla karşı-olumlarda olur. Bu nedenle karşı-olumlardan çoğu için birlikte doğrudur denilmesi mümkündür. Bu niceliği belirsiz ve alt-karşıtlardır. Karşıtlar (tezat) ise aynıyla bir şey için birlikte doğru denilmesi mümkün değildir. Zorunluluk maddesinde, konu her ikisinden de soyutlanmadığı için birlikte yanlış olması da mümkün değildir.

(*Peri Hermeneias*) kitabının içerdiği manalarla uyumlu bir şekilde, bu kitabın (*Kitâbu'l-İbâre*)

içermiş olduğu manaların telhisi burada tamamlanmıştır.

Bu vesileyle Allah’a çokça hamd olsun.





**Kitap Deęerlendirmesi / Book Review**

**İlhan Kutluer. Felsefi Gök Kubbemiz. (İstanbul: İz Yayınları, 2017)**

**Ebrar KURU**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi  
Anabilim Dalı*

*Master Student, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Islamic  
Philosophy Van / Turkey*

*Van / Turkey*

[ebrarkuru41@gmail.com](mailto:ebrarkuru41@gmail.com)

**ORCID ID:** 0000-0003-3096-4153

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Deęerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 09 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI:** 10.5281/zenodo.3894580

**Atıf / Citation:** Kuru, Ebrar. "İlhan Kutluer. Felsefi Gök Kubbemiz. (İstanbul: İz Yayınları, 2017)". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 159-163.  
doi: 10.5281/zenodo.3894580

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



### Özet

İçinde bulunduğumuz çağ, modernizm ile birlikte din ve geleneğe yer vermeyen metafizikten kopuk bir bilim inşa etmiştir. Zengin bir bilim geçmişine sahip İslam medeniyeti ise değerleri ile uyuşmayan bu bilim sahnesinin dışında kalmıştır. Kur'an-ı Kerim gibi tabiatı da hakkın tecellisi kabul etmiş bu medeniyette bilimin yeniden inşası için geleneğin vazgeçilmez olduğunu belirten İlhan Kutluer, tarihi süreç içerisinde yıpranmış, anlamını ve eski canlılığını yitirmiş unsurları yeniden düşünce tarihinin malzemesi haline getirmeyi amaçlamıştır. İslam'ın klasik çağında olduğu gibi günümüzde de bütün disiplinlere aynı ihtimamın gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Örnek alınması gereken düşünce geleneğimizin ana hatlarını çizen bu eser geleceği inşa ederken temele alınan unsurları gözler önüne sermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. İslam medeniyetini uyuduğu gaflet uykusundan uyandırmak isteyen Kutluer'in geçmişi gün yüzüne çıkardığı Felsefi Gök Kubbemiz adlı eseri yazımızda incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Hikmet, İslam Felsefesi, Kelam, Tasavvuf.

### Abstract

The age we are in has built a science disconnected from metaphysics that does not involve modernism, religion and tradition. Islamic Civilization, which has a rich history of science, has been left out of this science scene that does not meet its values. İlhan Kutluer stated that tradition is indispensable for the reconstruction of science in this civilization, because the Quran accepts nature as the manifestation of the right, and aims to transform elements worn down in the historical process and lost their meaning and old vitality into the material of the history of thought. He emphasized that the same attention should be paid to all disciplines today as in the classical Islamic era. This study, which summarizes our tradition of thought that needs to be taken as an example, has a special importance in terms of revealing the elements that are taken into account when building the future. Kutluer, who wanted to wake the Islamic civilization from the sleep of heedlessness, revealed the past in his work named Felsefi Gök Kubbemiz (Our Philosophical Sky Dome) will be examined in our article.

**Keywords:** Philosophy, Wisdom, Islamic Philosophy, Theology, Sufism.

Düşünce tarihimizi tasavvur ettiğimizde klasik dönemde deruni yaşamı temsil eden tasavvuf, dinin inançsal boyutunu ele alan kelam ve tüm ilimleri ihata eden akli disiplin olma özelliği taşıyan felsefe üçlüsü bir bütünlüğe sahiptir. Bilim tarihinin serüveni irdelendiğinde üst disiplin olma özelliği taşıyan el-felsefe zamanla bu özelliğini kaybetmiş, günümüze kadar geçirdiği süreç içinde bilimler onun kapsamı dışına çıkarak müstakil disiplinler halini almıştır. Modernizmle birlikte sırf yeniye esas alan, geleneğinden kopuk ve köksüz bir bilim anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Kutluer, tarihi süreç içerisinde yıpranmış, eski canlılığını yitirmiş entelektüel geleneğimizin, İslam medeniyetinin yeniden teşekkül sürecinde disiplinlerin temel ilke ve kavramlarının tarihi olgulardan alınarak yinlendiği, bununla kalmayıp yorumlanmak suretiyle de yenilediği ve her disipline aynı ihtimamın gösterildiği takdirde eski ihtişamına kavuşacağını vurgulamaktadır.

Elimizde bulunan kitap yazarımızın çeşitli akademik ortamlarda sunduğu bildirilerin bir derlemesidir. Yazar bildiri kitaplarında yer alan makalelerini hem akademik camianın hem de genel okuyucu kitlesinin istifadesine sunmak için kitap haline getirmiştir. Dolayısıyla akademik üslup ve didaktik üslup birlikte kullanılmıştır. Kitabın bazı bölümleri fikri deneme bazı bölümleri araştırma inceleme türündendir. Derleme olması nedeniyle kitapta yer alan bölümler konu itibarıyla farklılık

arz etse de kitap içi bütünlük gaye birliği ile sağlanmaya çalışılmıştır. Yazar bu eserinde diğer eserlerinde olduğu gibi İslam entelektüel geleneğinin ana akımlarını ele alarak okuyucuya İslam Medeniyetine ait bir felsefi gök kubbe sunar ve İslam Felsefesinin geçmişten günümüze kadar geçirdiği değişimsel süreci konu edinir. İlk olarak felsefenin İslam dünyasına girişiyle başlayan süreci sonraki bölümlerde Osmanlıda aldığı boyuta dikkat çekerek günümüz entelektüeline düşen görevleri hatırlatır.

Kitap, “Klasik Paradigmanın Çizdiği Ufuklar: İslam Felsefe Tarihinin Akademik Değeri ve Güncel Anlamı Üzerine” isimli risaleyle başlar. Bu risalede yazar, İslam Felsefesi isimlendirmesinin farklı entelektüel camialarda ne anlama geldiğini dile getirerek bu isimlendirmeyi objektif şekilde tartışmaya açar. Bu bağlamda İslam, felsefe ve tarih kelimelerinin anlamlarını irdeler. İslam felsefesi tarihi tamlamasını medeniyet olarak İslam’ın yani İslam coğrafyasında yaşayan toplumun insanlığın ortak birikimi olan bilimi de içinde barındıran felsefeyi el-felsefeye dönüştürerek kendine ait gelenek oluşturması anlamına geldiğini ifade eder. Bu anlamda İslam Felsefesi yazara göre şer’i bir ilim niteliği taşımaz ya da şer’i ilimlere alternatif bir inanç sistemi sunmaz. Bu nedenle İslam felsefesi ibaresindeki İslam terimi, medeniyete izafe edildiğinden sadece ilahiyata ait bir disiplin olmayıp felsefenin içinde bilim geleneğini de barındırıyor olması itibariyle felsefe ve bilim tarihine de kaynaklık teşkil eder. Entelektüellerin köklerine bağlanabileceği zengin bir düşünce dünyası ve bilim geçmişine sahip olduğumuzu hatırlatan yazar, İslam medeniyetini diriltmek isteyenlerin klasik dönemin kurucu, taşıyıcı, kalıcı ve evrensel özelliklerinden ilham alması gerektiği görüşündedir. Kutluer bu şekilde bilimde üretici ve aktif konuma geçilebileceği iddiasındadır. Bu konudaki iddiası kanaatimizce tutarlıdır zira hiçbir ağaç köksüz yaşayamayacağı gibi hiçbir fikir de gelenekten beslenmedikçe hayatını sürdürmez.

Yazar “*el-Ulûmu’l-Felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Yeşeren Bilim Tasavvuru Üzerine*” isimli ikinci bölümde önceki eserlerinde de dile getirmiş olduğu temel iddialarını tekrar ele almış ve açıklığa kavuşturmak istemiştir. Müellifimize göre İslam medeniyeti kadim felsefe mirasını el-felsefeye dönüştürmüştür. Yani Antik- Helenistik felsefeyi anlamış, yorumlamış ve yeniden üretmiştir. Bu anlamda el-felâsife de içinde bilimin bulunduğu felsefe geleneğini yeniden yapılandırmış burhan yöntemine dayalı evrensel bilim dili oluşturmuş ve insanlığın kadim bilgi birikimini zenginleştirerek geleceğe aktarmıştır. İslam filozoflarının yapmış olduğu bilimler tasnifiyle de akli bilimler sistemi kurma çabasına vurgu yaparak günümüz bilim anlayışının deney ve gözleme dayalı bilimsel yöntemin ilk örneklerine de yine el-felsefe de rastlandığını vurgular.

Yazar tüm bunları göz önüne alarak felsefe geleneğini din merkezli okumalar yanında bilim merkezli okumalara da yer vererek değerlendirmek gerektiğine dikkatleri çeker. Din-felsefe-bilim üçgeninde dinin rolünün geçmişte olduğu gibi felsefe yapmaya sadece müsaade etmekle kalmayıp bilakis zorunlu kılarak teşvik ettiğini hatırlatır. Burada günümüz entelektüeline düşen doğru felsefenin hak din ile çelişmeyeceğini bilerek, felsefeyi inanç sistemine dönüştürmeden gelenekte hazırlanmış arka plana dayanarak din-bilim-felsefe ilişkilerini besleyerek fikirler üretmesidir.

Yazar, “İslam Entelektüel Geleneğinde Estetik Perspektifler” isimli üçüncü bölümde İslam estetik anlayışını İbn Sina ve Gazzâlî perspektiflerinden açıklamıştır. İbn Sina’nın güzellik kavramına yaklaşımı sudur nazariyesine benzer biçimdedir. Allah, mahlûkata varlık verdiği gibi güzellik de vermiştir. Zorunlu varlık olarak Allah, mutlak güzelliştir ve bu güzelliği temaşa ederken yüksek haz alan ve alınan O’dur. Gazzâlî ise güzellik kavramına çift yönlü bakmış ve maddi güzelliğin yanı sıra manevi iç güzellikten bahsetmiştir. Etik güzellikler için hüsn, estetik güzellikler içinse cemal terimini kullanmıştır. Yazar İbn Sina’nın Tanrıdan insan güzelliğine varan yaklaşımına karşın Gazzâlî’nin yarattıklarının güzellik ve nizamından Allah’ın güzelliğine ulaştığını dile getirir. Bu konuda çarpıcı nokta sanat ve bilim benzetmesidir. Bilim insanı, varlığı düşünce dünyasında teorik olarak şekillendirince bilimsel bilgi ortaya çıkar. Sanatçı ise varlığı müşahede ederek hayal dünyasında şekillendirir ve ortaya somut sanat eserleri koyar.

Kitabın “Niş ve Perde: Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr*’ında Entelektüel Perspektifler” başlığını taşıyan dördüncü bölümünde yazar, Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* kitabını felsefe ve tasavvuf bağlamında değerlendirir ve onun çok yönlü ilmi kişiliğinde metafizik tasavvurunu yorumlar. Gazzâlî’nin yalnızca *Tehâfüt* kitabındaki felsefi bakış açısıyla değerlendirilmemesi gerektiğini nitekim bu eserde eleştirdiği İbn Sina felsefesinden son eserlerinden biri olan *Mişkâtü’l-Envâr*’da yararlandığını ve bu yararlanmanın Gazzâlî’nin kişiliğinde her hangi bir çatışma ya da probleme neden olmadığını belirterek Gazzâlî sistemine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşma imkânı sunar. Gazzâlî felsefeyi sadece eleştirmek için ele almamıştır. Felsefeden etkilenmiş ve kendi terminolojisinde felsefeden istifade etmiştir. Yazar bu görüşünü İbn Sina’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı eseriyle *Mişkâtü’l-Envâr* arasında bağlantılar kurarak ortaya koymuştur.

“Metafiziğin Dört Yolcusu: Bir Osmanlı Klasiğinde Derlenmiş Fikrî Haritalar Üzerine.” isimli bölümde ise yazar, Osmanlı dönemindeki ilim anlayışını Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvanî’nin Sultan I. Ahmed’e sunduğu ve dönemin özelliklerini içinde barındıran eseri *el-Fevâidu’l-Hâkâniyye* üzerinden incelemiştir. İlk kez Seyyid Şerif Cürçani tarafından ilim tasnifinde

kullanılan Osmanlı'nın ilim anlayışında kökleşen dört yol şeması ile Şirvanî ekseninde metafiziğin nasıl konumlandığı açıklanmıştır. Metafizik bilgiye giden dört yol (Meşşai felsefe, Kelam, Tasavvuf ve İşrakî felsefe okulu), iki metot (nazari ve mistik) vardır. Bu şekilde kemale ulaşmak isteyen seçebileceği nazari ve pratik iki yol sunulmuştur. Dört yolda nebevi sünneti benimseyen iki ilim olarak kelam ve tasavvuf zikredilirken kaynaklarını İslam dışı unsurlardan alması nedeniyle meşşai ve işrakî felsefe ise dine tabi değildirler.

*Felsefi Gök Kubbemiz* isimli kitap müellifin diğer eserlerinin devamı niteliğinde olduğu için kaynak gösteriminde sıkça kendi kitaplarından yararlanmıştır. Fakat genel olarak eseri kaleme alırken ilk kaynaklara başvurmuştur. Metinde devrik cümlelerin bulunması akışın bozulmasına neden olmaktadır. Kitap açık bir dille yazılmıştır fakat zaman zaman karmaşık cümlelere yer verilmesi anlatılmak istenen mesajları gölgelemiştir.

Kitap İslam felsefesi hakkında çalışmada bulunanların yanı sıra tüm İslam âleminin faydasına sunulmuş kuşatıcı bir etkiye sahiptir. Önceki eserlerinde de felsefi gök kubbenin haritalarına yer veren yazar bu kitabıyla felsefi gök kubbedeki yıldızlara eski parlaklığını kazandırmak istemiştir. İslam felsefesini ele alırken kelam ve tasavvufu geri planda bırakmadan bütüncül bir sunumla bizleri aydınlatmıştır.



**Kitap Deęerlendirmesi / Book Review**

**Süleyman Uludağ. İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri. (İstanbul: Sufi Kitap, 2018)**

**Hasan BÜLTE**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi  
Anabilim Dalı*

*Master Student, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Islamic  
Philosophy  
Van / Turkey*

hasanbulte1996@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9852-8166

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Deęerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI: 10.5281/zenodo.3894586**

**Atıf / Citation:** Bülte, Hasan. "Süleyman Uludağ. İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri. (İstanbul: Sufi Kitap, 2018)". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 165-167.  
doi: 10.5281/zenodo.3894586

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Özet

*İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri* adlı bu eser önsöz ve iki bölümden müteşekkildir. Yazar bu eserinde insanın temel niteliği olarak ele aldığı ahlakın İslam dinindeki yeri ve önemini, süreç içerisinde oluşan ekolleri, bireysel ve toplumsal açıdan konumunu ve değerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hassaten İslam düşünce tarihindeki sufilerin ahlak görüşleri iktibas edilerek hazırlanan bu eser, bu alanda çalışmalar yapacak kimseler için ele aldığı konular açısından okunmaya değer bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Ahlak, Ahlak Ekolleri, Tasavvuf

## Abstract

*This work called Ethics and Ethical Schools in Islam consists of preface and two chapters. The author tries to present the place and importance of ethics which is handled as the most fundamental aspect of man in Islam and the schools that took shape in progress in terms of their status and value both individually and socially. This work which is especially prepared by citing the ethical views of Sufis in Islamic thought history, appears to be an artwork which is essential to be read -in terms of the subjects that it goes around- by the ones who will study in this field.*

**Keywords:** Islam, Ethics, Ethical Schools, Sufism

Ahlak, başlıca ilim ve kültür havzaları olan Çin, Hint, İran ve Antik Yunan'da sürekli olarak yer edinmiştir. Aynı şekilde ahlak, farklı zamanlarda teşekkül etmiş bu ilim ve kültür merkezlerinde ortak bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce tarihi açısından baktığımızda ise ahlak; felsefe, kelam ve tasavvuf gibi birçok ilmî disiplinin kesişim noktasında yer alan önemli bir konuma sahiptir. İslam düşünce tarihinin daha ilk asrından itibaren bu alanda birçok düşünür eserler kaleme almış, kendi dönemini ve kendinden sonraki dönemleri bir şekilde etkilemiştir.

Süleyman Uludağ'ın *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri* adıyla kaleme aldığı eser önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. "İslam'da Ahlakın Temel Meseleleri" adlı ilk bölümde (s.13-136) yazar; İslam'da ahlakın mahiyeti, ahlaki görev ve sorumluluklar, İslam ahlakının esasları, helaller ve haramlar, manevi arınma, Müslümanların ibadet hayatı, Müslüman ve toplumsal sorumluluk, meslek hayatı, siyasi ve idari ahlak gibi konuları işlemiştir. Yazar bu konuları ele alırken birçok ayet ve hadise yer vererek konularla olan ilişkisini ifade etmiştir. Müslüman bir bireyin veya Müslüman bir toplumun sahip olması gereken ahlaki özellikleri, İslam dininin temel kaynakları olan nassa ve akla bağlı olarak akıcı ve sürükleyici bir üslupla açıklamıştır. Bu bölümde ahlakın genellikle pratik yönüne hitap eden kısmı ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde eserin muhatap kitlesi genel okuyucu iken ileride de geleceği üzere ikinci bölümde nispeten akademik camiaya hitap etmiştir. Bu da eserin genel anlamda hangi kitleye hitap ettiğini belirlememizi zorlaştırmaktadır. Yer yer konu aralarına Mehmet Akif'in ilgili beyitlerini ve dörtlüklerini ekleyerek, anlatımı destekleme yolunu takip etmiştir.

Yazar "Ahlakın Genel Meseleleri ve Tarihçesi" adlı ikinci bölümde (s. 139-234) ahlak öğretileri, İslam'da ahlak öğretileri ve akımları, felsefe ve ulema geleneğinde ahlak, ahlak ve zekâ ilişkisi ve son dönemde ahlak konularını ele alıp incelemiştir. Bu bölümde muhatap kitleyi birinci bölüme nispeten, daha ziyade akademik camia olarak kabul edebiliriz. Nitekim yazar bu bölümde ahlak ekolleri ve tarihçesinden bahsetmektedir. Bu bölümde de ilk bölümde olduğu gibi Mehmet Akif'in yanı sıra Yunus Emre, Mevlana, Ziya Paşa gibi önemli şahsiyetlerin sözlerini iktibasla anlatımı zenginleştirmiştir (s. 204, 217, 223).

Eserde az da olsa dil-çeviri açısından eleştiriye açık taraflar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in namaza başlamadan önce *Lebbeyke ve sa'deyke ve'l-hayr beyne yedeyke ve's şerr leyse ileyke* derlerdi kısmını "Ya Rab! Daima taatin için hazırım ve taatindeyim. Ve kulluk hizmetinde bulunan diğer kullarına yardım ederim." şeklinde tercüme etmiştir (s. 193). Ama Hz. Peygamber'in namaza başlamadan önce yaptığı duanın tercümesi "Ya Rab! Daima taatin için hazırım ve taatindeyim. Hayır sendendir şerr ise senden değildir." şeklinde olması gerekirdi. Yazar genellikle ilk kaynaklara ulaşmada hassasiyet gösterse de saadet ve şekâvet kısmında Aristo'nun saadetin beş kısmından bahsettiğine değindiği yerde kaynak olarak İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlak* adlı eserine atıfta bulunmuştur (s. 198).

İslam Düşüncesinde ahlak akımları incelendiğinde yazarın da önsöz de belirttiği üzere (s. 8) genellikle Kindi ile başlayan, Farabi, İbn Miskeveyh gibi İslam filozoflarıyla devam eden aslında kaynağı İslam öncesi felsefe ve filozoflar olan felsefi ahlaktan başka, tasavvuf ahlakı ve fütüvvet ahlakı gibi akımların olduğunu görmekteyiz. Genel anlamda bu iki bölümü incelediğimizde yazarın uzmanlık alanın tasavvuf olması hasebiyle eserin birçok bölümünde fazlasıyla sufi düşünürlerden alıntı yapması, genel olarak tasavvuf ekseninde ahlakın temel konularını ele alıp incelemesi, eserin başlığı ile içeriğinin uyumsuzluğuna yol açmıştır. Nitekim bu içerikteki bir eserin başlığında genel olarak İslam değil de özel olarak Tasavvuf kavramının zikredilmesi gerekirdi. Özellikle ilk bölümde bunun fazlasıyla yer kapladığını nispeten ikinci bölümde ise tasavvuf dışındaki ahlaki akımları ele aldığını görüyoruz. Yazar eserinde fütüvvet ahlakı ile ilgili doğrudan bir bölüm ayırmamıştır. Aynı şekilde İslam düşüncesinde ahlak denildiğinde gerek ortaya koydukları teorileriyle gerek farklı ve özgün bakışlarıyla ön plana çıkan başta İbn Miskeveyh olmak üzere Kindi, Farabi gibi İslam filozoflarının ahlak hakkındaki görüşlerini yeterince ele almamış, Tusi, Kınalızade, Devvani gibi İslam düşünürlerinin sadece ahlakla ilgili yazdığı eserlerden bahsetmiştir (s. 178-185). İbn Abdülberr, Taşkoprizâde Ahmed Efendi gibi düşünürlere ise değinmemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu durum eserin içeriğinin başlıkla uyumsuz olmasına yol açmıştır.

İslam düşüncesi açısından baktığımızda ahlak ekolleri incelenirken gerek Mutezile kelamcıları gerek Cebriyye/Kaderiyye tarafından özellikle tartışılan, ahlak ilminin temel konuları arasında yer alan doğru ile yanlışın temel kaynağı (husun kubuh), insanın gücü ve sorumluluğu (güç ve kesb) ve ilahi hikmet ile adalet konularına yazarın felsefi ve teorik açıdan tartışmadığını bu durumun da eserin muhteva açısından daha dar bir alanda ele alınmasına yol açtığını görmekteyiz.

Müslümanların ibadet hayatı, bireysel ve toplumsal sorumlulukları, meslek ahlakı, siyasi ve idari ahlakları gibi ahlaki yetileri inceleyen; her kesimin kolayca anlayabileceği bir üslupla hazırlanan bu eserin, ülkemiz de genel okuyucuya hitap eden ahlak temalı eser boşluğunu kısmen doldurduğunu söyleyebiliriz. Yazarın da eserinde yer yer dile getirdiği üzere evrensel bir değer olan ahlakın toplumlara göre değişmediğini, değişenin ahlakın özü değil algı ve uygulama şekli olduğunu ifade etmesi ve eserin temel konularını bu hususa dikkat çekerek ele alması günümüzün aktüel birtakım ahlaki problemlerine de cevap arama niteliğinde olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde çeşitli ahlak teorileri ve akımları gibi konuları ele alıp incelediği için bu yönüyle eser, özellikle tasavvuf alanında çalışmalar yapan araştırmacılar için önemli birtakım bilgiler ihtiva etmektedir.



**Kitap Deęerlendirmesi / Book Review**

**İslam Musayev. Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi. (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016)**

**Merve ASLAN**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı*

*Master Student, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Religious Education*

*Van / Turkey*

[merv.asln13@gmail.com](mailto:merv.asln13@gmail.com)

**ORCID ID:** 0000-0003-2567-926X

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Deęerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI:** 10.5281/zenodo.3894596

**Atıf / Citation:** Aslan, Merve. "İslam Musayev. Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi. (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016)". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020): 169-174. doi: 10.5281/zenodo.3894596

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Özet

Eğitim; bireylere hayatları boyunca ihtiyaç duyacakları bilgi ve becerileri sistematik bir şekilde öğretmektir. Din eğitimi ise bireyin mensubu olduğu dinin inanç, ibadet, muamelat ve bu dinin arzuladığı ahlaki öğretiler hakkında bilgi sahibi olup bunları uygulamasının beklenmesidir. Din eğitimi bireylerin ihtiyaçları ve gelişimsel basamağına uygun olarak verilmektedir. Bireyin yaşı, zihinsel bilgi basamağı, cinsiyeti, eğitim durumu vb. özellikler alacağı eğitimi etkilemektedir. Engel durumu da bireyin sahip olduğu özelliklerden biridir. Bu durum bireyin özelliği olmakla birlikte bireyi sınırlandırır. Bireyin bu sınırlılıkları psikolojik, fiziksel ve sosyal olarak bütün özelliklerini etkiler. Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi adlı eserde bireylerin sahip oldukları bu sınırlılıkları göz önünde bulundurarak engelli bireylerin din eğitimi açısından ihtiyaçları belirtilmiştir. Eserde bireyler ile yapılmış olan görüşmelere yer verilmiş ve bireylerin dini konulara bakış açıları yansıtılmıştır. Engelli bireylere din eğitimi verilirken dikkat edilmesi gereken hususlar belirtilmiştir. İslam'ın, Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Muhammed'in engelli bireylere bakışı ve bireylerin buldukları durumlara örnekler verilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Engelli Bireyler, Din Eğitimi, Eğitim, Değer, Engellilik

## Abstract

Education; is to teach individuals knowledge and skills they will need throughout their lives in a systematic way. Religious education, on the other hand, expect the individuals to have knowledge about the belief, worship, treatment and the moral teachings and apply them. Religious education is trained in accordance with the needs and developmental stages of individuals. The features such as age of the individual, the level of mental knowledge, gender, educational status, etc. affect the education he will receive. Disability status is one of the features that the individual has too. This situation is a characteristic of the individuals, but it limits the individual. These limitations of the individual affect all his psychological, physical and social characteristics. In the work entitled Religious and Values Education to Disabled Individuals, the needs of individuals with disabilities in terms of religious education are specified by taking into account these limitations of individuals. In the work, the interviews with individuals are included and the perspectives of individuals are shown. Issues to be considered while giving religious education to disabled individuals are remarked. The view of Islam, the Quran and the Prophet Muhammad on the disabled individuals and examples of the situations in which the individuals are found are given.

**Key Words:** Individuals with Disabilities, Religious Education, Education, Value, Disability

Eğitim bireylere hayatları boyunca kullanabilecekleri bilgi ve becerileri sistematik bir şekilde öğretmektir. Din eğitimi ise bireyin dini anlamda hayatı boyunca kullanacağı bilgi ve becerileri öğrenmesi ve bunu fiili olarak uygulamaya dökmesidir. Din eğitimi bireylerin yaşamları boyunca ihtiyaç duyduğu hem dünya hayatını belli bir düzene sokan ve bireye iç huzur sağlayan hem de ahiret hayatına bir hazırlık sürecini ele aldığı için bireye bir amaç doğrultusunda hareket etme bilinci sağlayan bir sistemdir. Dini emirler bireylerin durum ve şartlarına göre değişiklik gösterebilmektedir. Engelli bireylerde tıpkı sağlıklı bireyler gibi dinin emir ve yasaklarından sorumludurlar. Bu bireylerin durumları ve yaşam şartlarından dolayı sağlıklı bireylere nazaran sınırlılıkları bulunmaktadır. Bu yüzden bu bireylere dini eğitim verilmesi ve bu eğitimin nasıl verileceği hassas ve büyük titizlik gerektiren bir konudur.

*Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi* adlı eser hastalık ve engellilik gibi yaşam şartlarını olumsuz etkileyen olaylar karşısında bireylerin uğramış olduğu ruhsal sıkıntılara sosyal ve manevi bir destek sağlayacak olan din eğitimini ele almaktadır. İslam Musayev uzun süre yapmış olduğu araştırmalar ve çalışmalar üzerine eserini kaleme almıştır. Musayev'in doktora tezi olan çalışma (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Anabilim dalı, 2013) sonrasında kitap haline getirilmiştir. Yaptığı araştırmalar esnasında Bursa Uygur Görme Engelliler Derneği,

Bursa Duyum İşitme Engelliler Eğitim ve Kültür Derneği, Türkiye Kas Hastalıkları Derneği gibi kuruluşların yetkilileri ve üyeleri ile görüşmeler yaparak çalışmasını hazırlamıştır.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın amacı ve önemi, yöntemi, hipotezleri, evren ve örnekleme yer almaktadır (s. 11-14). “Engellilik ve İslam” başlığını taşıyan birinci bölümde, engelliler hakkında bilgi verdikten sonra, İslam’ın engellilere bakışı, engellilik ve din ilişkisine tarihsel yaklaşım, engellilerin sorunları ve çözüm önerileri gibi konular ele alınmıştır. “Engelli Bireyler ve Din Eğitimi” başlığını taşıyan ikinci bölümde gerçekleştirilen mülakatlar içerik analizi yoluyla değerlendirilmeye tabi tutulmuş, engelli bireylerin din eğitiminde dikkat edilecek hususların neler olacağı konusunda bilgi ve önerilere yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde engelli bireye sahip ailelerin sorunları ve engelli bireye sahip ailelerin din eğitiminde dikkat edilmesi gereken konular incelenmiştir. Sonuç ve öneriler kısmında ise araştırma özetlenmiş ve yapılan görüşmelere dayalı olarak konuyla ilgili önerilere yer verilmiştir.

Araştırma konu ve amaç itibari ile engelli bireylerin din eğitiminde öncelikli konuların neler olduğunu, yaşadıklarını anlama ve anlamlandırmada din eğitiminin ve dini değerlerin ne gibi bir rol oynadığını ele almaktadır. Çalışma sırasında nitel araştırma yöntemlerinden ‘Yapılandırılmış Görüşme Tekniği’ kullanılmıştır. Yapılandırılmış mülakat sırasında samimi ve güvenilir bir ortam oluşturulmuş ve bireylerin kendilerini rahat hissetmeleri sağlanmıştır. Bu durum çalışmanın güvenilirliği açısından oldukça önemlidir. Yapılan görüşmeler bir buçuk ile beş saat süren bir zaman dilimi içinde gerçekleştirilmiştir.

Görüşme esnasında elde edilen verilerin geçerliliğinin sağlanması için mülakat yapılan engelli bireylerin ilave etmek istedikleri noktaları ekleyebilmeleri ve düzenleyebilmeleri için notlar bireylere verilmiş ve açıklama yapmalarına imkân sunulmuştur. Bireylerin isteği ile oluşturulan veriler bu şekilde düzenlenmiştir. Araştırma sonucu elde edilen verilerin çözümünde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinin temel amacı, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. İçerik analizi yoluyla elde edilen veriler birbirinden ayrılmış ve organize edilmiştir.

Araştırmanın evrenini tüm engelli bireyler oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, ‘Tesadüfi Örnekleme Yöntemi’ ile seçilen, beş işitme ve konuşma, beş görme ve on bedensel yetersizliği ve süregelen hastalığı olan yirmi engelli birey oluşturmaktadır. Farklı engel grubundan kişilerin seçilmesi, araştırma konusunda değişik bakış açılarının ortaya konmasına yardımcı olmuştur. Bu şekilde farklı gruplardan bireyler üzerinde din ve değerler eğitimi konusunda araştırma yapılmıştır. Araştırmada yer verilen bireyler hem farklı engel gruplarında yer alan bireylerden seçilmiş hem de yaş ve eğitim seviyesi olarak da birbirinden farklılık göstermektedir. Bu da din eğitiminin farklı yaş, eğitim durumu ve engel seviyesine göre nasıl farklılıklar gösterdiğini açıklamaktadır.

Eserin birinci bölümünde (s.17-66) dünya nüfusunda bulunan engelli bireylerin engel grupları ve sayısal olarak oranları verilmiştir. Bu oranlara bakıldığında zaman dünya üzerinde hiç de azımsanmayacak bir engelli birey kitlesinin bulunduğu ve bu bireylerin sınırlılıklarını en aza indirmemiz gerektiğini görüyoruz. Eserin bu bölümünde geçmiş çağlarda ve toplumlarda engelli bireylere nasıl bakıldığı onlara nasıl davranıldığı üzerine farklı toplumlardan örnekler verilmiştir.

Sonrasında Kur' an- ı Kerim' in ve Peygamberimizin engelli bireylere bakışı ve onlara muamelesinden bahsedilmiştir. Bu da okuyucuya İslam'ın engelli bireylere bakış açısındaki güzelliği ve hassasiyeti örnekler üzerinden göstermektedir.

Yazar, engelli bireylerin din eğitiminde temel konular kısmını işlerken Allah inancı kısmında bireylerin Allah'ın varlığından güç bulduğunu ve Allah'ın varlığını kendilerine bir dayanak noktası olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Kader, tevekkül konusunda ise kişiler her şeyi kadere yükleyerek bazı noktalarda yanlış bir kader anlayışı sergilemektedirler. Bu durum toplumda var olan yanlış kader anlayışının engelli bireyler arasında da rastlanabileceğini ve düzeltilmesi gerektiğini göstermektedir. Dua ve ibadet kısmında ise bireylerin sürekli dua ederek ve güçleri ölçüsünde namaz kılarak Allah'a daha da yakınlaştıklarını ve dertlerini unutmalarında yardımcı olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda eserde engelli bireylerin sahip olduğu psikoloji ve ruh hali üzerinde de durulmaktadır. Bu da eseri okuyan kişilerin engelli bireylerle empati kurma imkanını yükseltmektedir.

Eserin “Engelli Bireye Sahip Ailelerin Din Eğitimi” başlığı altında engelli bireylere sahip ailelerin durumunu, “Engellilik ve Aile”, “Engelli Bireylere Sahip Ailelerin Sorunları”, “Engelli Bireye Sahip Ailelerin Din Eğitimi” alt başlıkları ile ele almıştır. Bu durumda olan ailelerin sorunları bölümünde ailelerin psikolojik ve duygusal açıdan toplum tarafından baskıya uğradıkları ve bundan dolayı kendilerini kötü hissettiklerinden bahsedilmektedir. Özellikle annelerin büyük bir suçlu olarak görülen engelli çocuklar kimi zaman babalar tarafından da kabul edilmemektedir. Anne ve babanın işledikleri günahın neticesi olarak böyle bir evladın verildiğinin söylenmesi anne ve babaların etraftan gelen tepkiler ve önyargılar üzerine uzun süre kırgınlık, çaresizlik, yalnızlık duygularına kapılmalarına neden olmaktadır. Yapılan görüşmeler toplumun bu tavrından dolayı engelli bireylere sahip ailelerin çoğunlukla toplumdan dışlandığını göstermektedir. Bu durumda ne yazık ki henüz toplumumuzda engelli bireylerin kabulü ve bu bireylerin toplumun bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiği bilincinin oturmadığı görülmektedir. Bu durumla başa çıkılabilmesi de yine toplumun eğitimi ile gerçekleşecektir. Toplumda küçük yaştan itibaren engelli bireylerinde normal insanlar gibi olduğu yalnızca belli durumlarda engel sahibi olabilecekleri öğretilmeli ve bireyler duyarlılık kazanmalıdır.

Eserde ‘Engelli Bireylerin Din Eğitiminde Dikkat Edilecek Hususlar’ başlığı altında engelli bireylere din eğitimi verilirken sevgi, saygı, ilgi, desteklemek ve cesaretlendirmek, öz güven, sosyal kabul, empati kurmak, diyalog ve iletişim, dinleme gibi eğitim verilirken bütün bireylere kullanılması gereken uygulamaların engelli bireyler konusunda daha hassas olunması gerektiğinden bahsedilir. Engelli bireylerin toplum tarafından hissettiği dışlanmışlık duygusunu yenebilmeleri için öncelikle kendilerini değerli hissetmeye ve karşı tarafın onları önemseydiğini hissetmeye ihtiyaçları vardır. Bunun yanında öğrendikleri ve yaptıkları faaliyetleri dışa vurabilmeleri için desteklenmeye ve cesaretlendirilmeye de ihtiyaç duyarlar. Engelli bireylerin toplumda yaşadığı en büyük sıkıntı sosyal kabuldür. Engelli bireyler kendilerini yaşadıkları toplumda bir parça olarak görmeye başarlarsa ve bu onlara gerçekten hissettirilirse bu bireyler engellerini aşmakta çok daha istekli ve kararlı olacaklardır. Yapılan araştırmalarda engellilere yönelik olumsuz düşünceler bulunduğunu ifade eden kimseler, engellilerle aynı ortamda bulunmaktan rahatsızlık duyduklarını, engellilerin

dışlandığını göstermektedir. Yazar yapılan bu araştırmalara Peygamberimiz döneminde yaşayan engelli bir sahabeye peygamberimizin davranışını örnek göstererek okuyucuya sosyal kabul noktasında yol göstermektedir. Empati kurmak toplumda bütün insanlar arasında olması gereken bir durumdur ve buna en çok ihtiyaç duyduğumuz alan eksiklikleri olan insanlara karşı olmalı çünkü karşımızdaki insanın yerine kendimizi koymadığımız sürece onu tam anlamıyla anlamış olamayız. Engelli bireylerin kendilerini ifade etmeye ve etrafındaki insanlar tarafından anlaşılmaya ihtiyaç vardır. Bu yüzden de eserin bu kısmında engelli bireylerle iletişim kurarken mutlaka engelli bireylerin dertleri, sıkıntıları, duyguları dinlenmeli ve onlarla iletişim halinde olunması gerektiği söylenmektedir.

Eserde bahsedilen konular üzerinde açıklama yapılırken başvurulan kaynaklarda yer alan sayısal oranlara yer verilmesi bilginin somutlaşmasını sağlamaktadır. Eserde yer alan bilgilerin başvurulduğu kaynakların bazılarında eserin yazımından 10-20 yıl öncesinde ele alınmış oranlar olduğunu görüyoruz. Eserin “Engellilerin Sorunları ve Çözüm Önerileri” başlığı altında yer alan “Sağlık ve Rehabilitasyon” alt başlığında 1999 yılına ait araştırmaya yer verilmiştir. Bu durum kitabın güncelliğine zarar vermektedir. Bu alanda yapılacak olan araştırmalarda 1999’dan sonra değişen engelli bireylerin eğitim ve sağlık imkânlarının değerlendirilmesi bu alanda gerçekleşen gelişmeleri görme açısından faydalı olacaktır.

Sonuç ve öneriler kısmında yapılan araştırmanın amacı özetlenmiş ve varılan sonuçlardan bahsedilmiştir. Sonuçlarla birlikte engelli bireylerin topluma kazandırılması için yapılması gereken çalışmalardan ve faaliyetlerden bahsedilmiştir. Eserin sonunda yer alan ekler kısmında engelli bireylerle yapılan görüşmeler sırasında yöneltilen sorular verilmiştir.

*Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi* adlı eser din eğitimine ihtiyaç duyan engelli bireylerin de olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Eser konuyu ele alış biçimi ve sayısal verilerden yararlanması ile engelli bireylerin oranı ve ihtiyaç alanlarını bir bütün olarak göz önüne sermektedir. Eserde bireylerin inanç, ibadet ve ahlak boyutları ile ilgili görüşmelerine yer verilmiştir ama bu görüşmeler sonucunda bireylere verilmesi gereken din eğitiminin nasıl olması gerektiği ile ilgili bir açıklama yer almamaktadır. Din eğitimi alanı ihtiyaçları doğrultusunda bireylerin yeterli şekilde eğitim almasını amaçlar. Engelli bireylerin ihtiyaçları ve sınırlılıkları normal bireylerden farklı olduğu için onlara eğitim verilirken daha hassas davranılması gerektiğini görüyoruz. Eser engelli bireylerle birebir görüşmeleri içerdiği için ihtiyaç sahibi bireylerin isteklerini ve arzularını anlamamız daha da kolaylaşmaktadır. Eser görüşmeler ve birinci ağızdan konuşmaları içermesi, Dünya’da ve Türkiye’de bulunan engelli bireylerin sayısını oranlarla vermesi ve engelli bireylerin eğitiminde dikkat edilmesi gereken hususları içermesi açısından alanında önemli bir yer teşkil etmektedir.

Akıcı bir dil ile kaleme alınmış olan eser engelli bireylerin yaşadıklarıyla durumlarla baş ederken din eğitimi ve dini değerlerin nasıl rol oynadığını ortaya koymuştur. Din eğitiminde engelli bireylerin de ihtiyaç sahibi olduğunu ve onlara verilmesi gereken eğitimlerde dikkat edilmesi gereken hususları göz önüne seren eser, din eğitimi alanında bu konunun daha fazla incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Eserde engelli bireylere yalnızca ezbere dayalı bir dini eğitim verilmesi



yerine onların psikolojik ve sosyal ihtiyaçları değerlendirilerek çalışmalar yapılması gerektiği belirtilmektedir. Bu da engelli bireyler ile ilgili yapılacak olan araştırmalarda psikoloji biliminden de yararlanılması gerektiğini göstermektedir. Sonuç olarak ele aldığımız bu çalışma din eğitimi alanına katkı sağlayan önemli eserlerden biridir.

