

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 6, Cilt 6, Sayı 1, Bahar 2020

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç
Dr. Serkan Uçan

Alan Editörleri / Field Editors
Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay,
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip Atalay
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2020

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİNİN TARANDIĐI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLÂHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....5

Araştırma Makaleleri

Mustafa KILIÇ

İBN KUTEYBE'DE KIRAAT-FİLOLOJİK TEFSİR İLİŞKİSİ

(Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân Örneği).....7

Raziye Şahiner BULUT – Hasan ÖZALP

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İNÂYET KAVRAMI.....51

Abdurrahim GÜLER

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ ve

GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKÜMLERİN DELİLLERİNE

BAKIŞ AÇILARI95

Ahmet KOÇ – Nurullah ALTAŞ

KKTC'DEKİ YÜKSEK DİN EĞİTİMİ KURUMLARINDA ÖĞRENİM

GÖREN ÖĞRENCİLERİN BU KURUMLARI TERCİH SEBEPLERİ,

BEKLENTİLERİ ve MESLEĞE HAZIRLIK MOTİVASYONLARININ

İNCELENMESİ.....131

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

İMÂM SÜYÛTÎ'NİN TASAVVUF RİSALELERİNDE

YAKAZA ANLAYIŞI.....173

Ali DURUSOY

NİÇİN MANTIK.....201

Ezzat ASSAYED AHMAD

سبع حقائق مرعبة حول اتهام المسلمين بالإرهاب.....217

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR ve SAYFA

DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR.....249

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, altıncı yılında on birinci sayısı ile yayındadır. Her geçen gün artan heyecanımızla sürdürdüğümüz bu akademik yolculukta dergimiz 2020 yılı içinde önemli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranmaya başladı. “*İlahiyat Atıf Dizini, İdealonline, Asos Index, Academic Resource Index ve Cite Factor*” bu yıl içinde taranmaya başladığımız dizinlerdir. Ayrıca bu yıl içinde tamamlanacak olan TR Dizin izleme sürecimizin de olumlu sonuçlanmasını beklemekteyiz. Birbirinden değerli hocalarımızın ve gönüllü destekçilerimizin sayesinde bu günlere geldik. Bizlere destek veren herkese minnettarız.

Bu sayımızda kıraat, hukuk, felsefe, din eğitimi, mantık, tasavvuf ve sosyoloji alanlarında Türkçe ve Arapça olarak kaleme alınmış birbirinden değerli yedi araştırma makalesi ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Mustafa Kılıç’a ait olup “*İbn Kuteybe’de Kıraat–Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân Örneği)*” başlığını taşımaktadır. Makalede yedi harf üzere nazil olan Kur’an-ı Kerim’e ait ilimlerinden biri olan Garîb’ul-Kur’an’a dair İbn Kuteybe tarafından yazılmış eserdeki kıraat farklılıkları ortaya konarak, kıraat-filolojik tefsir ilişkisi incelenmiştir.

İkinci makalemiz Raziye Şahiner Bulut ve Hasan Özalp’a ait olup “*Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı*” başlığını taşımaktadır. Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi kapsayan bir terim olan inayet kavramı, bu makalede Meşşai filozofları, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd’ün bakış açılarından okuyucuya sunulmaktadır.

Üçüncü makalemiz Abdurrahim Güler’e ait olup “*İslam Hukuk Metodolojisinde Debûsî ve Gazzâlî’nin Şer’î Hükümlerin Delillerine Bakış Açılı*” başlığını taşımaktadır. Müellif makalesinde, İslam âlimlerinin ortaya koyduğu ve geliştirdiği bir ilim dalı olan İslam hukuk metodolojisinin iki farklı ekolünün önemli temsilcileri Debûsî ve Gazzâlî’nin görüşlerini karşılaştırarak, şer’î hükümlerin delillerine dair değerlendirmelerini ele almaktadır.

Dördüncü makalemiz Ahmet Koç ve Nurullah Altaş'a ait olup “KKTC’deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi” başlığını taşımaktadır. Bu makale, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde yüksek din eğitimi veren iki kurum Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi’nde öğrenim gören öğrencilerin bu kurumları tercih sebeplerini ortaya koymakta ve aldıkları eğitimin kendilerini öğretmenlik ve din görevlisi mesleklerinin gerektirdiği becerileri kazandırmasına yönelik katkıyı incelemektedir.

Beşinci makalemiz Sevda Aktulga Gürbüz’e ait olup “İmâm Süyûtî’nin Tasavvuf Risalelerinde Yakaza Anlayışı” başlığını taşımaktadır. Kişinin gaflet uykusundan uyanması anlamında bir kavram olan ve tasavvuf disiplinde sıklıkla ele alınana yakaza kavramı bu makalede, yakazayı bilgi kaynağı olarak kabul eden İmâm Süyûtî’nin tasavvuf risaleleri bağlamında incelenmektedir.

Altıncı makalemiz Ali Durusoy’a ait olup “Niçin Mantık” başlığını taşımaktadır. Makalede müellif, mantığın niçin gerekli olduğunu, geniş anlamda mantık tarihini, ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağ şeklinde üç döneme ayırarak incelemekte ve çağımızdaki bilgi kirliliğinin yıkıcı etkisinin mantık ilminin eğitime dâhil edilmesiyle azaltılabileceğini ortaya koymaktadır.

Yedinci makalemiz Ezzat Assayed Ahmad’e ait olup “Müslümanları Terörizmi Suçlamakla İlgili Yedi Korkunç Gerçek” başlığını taşıyan Arapça makaledir. Makalede son zamanlarda sıklıkla tartışılan bir kavram olan İslamofobi ele alınmakta ve bu konuda Müslümanlara yönelik yapılan ithamlara cevaplar verilmektedir.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Baş Editör

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

İBN KUTEYBE'DE KIRAAT-FİLOLOJİK TEFSİR İLİŞKİSİ

(TEFSİRÜ GARİBİ'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ)*

Araştırma Makalesi

Mustafa Kılıç**

Makale Geliş: 03.05.2020

Makale Kabul: 10.06.2020

Öz

Hız. Peygamber'den nakledilen hadislerden anlaşıldığına göre Kur'ân-ı Kerim yedi harf üzere nâzil olmuştur. İslâm âlimleri kıraatlerin temelini, söz konusu bu rivayetler olduğunu belirtmektedirler. Kıraat farklılıklarının önemli bir bölümünün manayı etkilemeyen fonetik çeşitlilik olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bunların bir kısmının, Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin ve âyetlerin anlaşılmasına farklı açılardan katkı sağladığı bilinmektedir. İslâm âlimleri, okuyucu için anlamı çeşitli nedenlerle bilinmeyen (garîb) kelimeleri açıklamak üzere garîbü'l-Kur'ân'a dair eserler kaleme almışlardır. Bu alanda kitap telif eden yazarlardan biri de İbn Kuteybe'dir. Müellifler, garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde seçtikleri kelimeleri izah ederken Arap dilindeki nesir ile şiiirden ve kabileler arasındaki çeşitli kullanım farklılıklarından önemli ölçüde yararlanmışlardır. Bunlarla birlikte söz konusu kelimenin anlamını açıklarken âlimlerin dayandıkları önemli kaynaklardan biri de kıraatler olmuştur. Zira kıraat farklılıklarının önemli bir

*Bu makale yazarın, “4. Uluslararası Kur'ân'ı Yeniden Düşünme -Kur'ân Çalışmalarının İlk Üç Yüzyılı- İlmî Toplantısı”nda (20-21 Ekim 2018, Ankara) sunduğu “Filolojik Tefsir-Kıraat İlişkisi; İbn Kuteybe Örneği” başlıklı tebliğinin genişletilerek yazılmış hâlidir. bk. Mustafa Kılıç, “Filolojik Tefsir-Kıraat İlişkisi; İbn Kuteybe Örneği”, *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitü Yayını, 2019), 1: 435-446.

** Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafa.kilic@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9669-4745

Atıf için; Mustafa Kılıç, “İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân Örneği)”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 7-50, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.01>

bölümünün Arap dilindeki ve lehçelerindeki çeşitli kullanımlarla sıkı bir irtibat içinde olduğu gözlemlenmektedir.

Makalede İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde, "kıraat-filolojik tefsir" ilişkisi ele alınacaktır. Bu çerçevede müellifin kitabında ele aldığı bütün kıraatler belirlenecek ve bunlar yine eserdeki kullanım alanlarına göre tasnife tabi tutulacaktır. Böylece *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'daki kıraat-filolojik tefsir ilişkisi ortaya konulmaya ve bunun üzerinden genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, Garîbü'l-Kur'ân, Kıraat, Filolojik Tefsir, Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi.

The Relationship between Qiraat and Linguistic Tafsir of Quran in Ibn Qutayba (in the Sample of *Tafser Gharib al-Quran*)

Abstract

As it is understood from the hadeeths narrated from the Prophet, the Quran was revealed upon seven ahraf/letters. Muslim scholars indicate that the basis of qiraats are these kind of hadeeths. It is understood that most qiraats are phonetic differences, which do not have any effect on meaning of Quran. However, it is known that some qiraats contribute to the meaning of some unclear words and verses of the Quran in some way. Muslim scholars wrote books to explain some unclear words (gharib al-Quran) of Quran for readers. One of these scholars who wrote a book in this field was Ibn Qutayba. The book of gharib al-Quran writers widely benefited from Arabic prose and poetry, different usage of tribes when they explained meaning of a word in their books. Because it is observed that, some of qiraats are in a strong relationship with different usage of Arabic and dialects.

In this article, the relationship between qiraat and linguistic tafsir of Quran in Ibn Qutayba's *Tafser gharib al-Quran* will be studied. In this framework, the qiraats, which are in the book, will be found out and they will be sorted according to purpose of book/writer. In this way it will be studied to set forth the relationship between qiraat and linguistic tafsir of Quran in Ibn Qutayba's book. Finally, upon this study it will be tried to make general conclusion.

Keywords: Ibn Qutayba, *Tafser gharib al-Quran*, Gharib al-Quran, Qiraat, Linguistic Tafsir, Relationship between Qiraat and Linguistic Tafsir.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in hem metin yapısının hem de tefsirinin, onun kıraatleriyle bağlantılı olduğu bilinmektedir. Zira Hz. Peygamber, Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl edildiğini beyan etmiş,¹ Müslüman âlimler de kıraatlerin kaynağını, içerik bakımından bu ve benzeri hadislere dayandırmışlardır.² Nitekim kıraatler bağlamında Hz. Peygamber'den ve onun ashabından pek çok rivâyet nakledilmiştir. Ancak Kur'ân metninin tespitinde yalnızca sahih kıraatler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte Kur'ân kelimelerinin veya âyetlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için eser telif eden müellifler, bu gaye için sadece sahih kıraatlerle yetinmemişler, şâz kıraatlerden de yararlanmada herhangi bir sakınca görmemişlerdir.

Hz. Osman'ın mushafı istinsah ettirmesinin ardından, sağlam senedin yanı sıra mushaf hattı da sahih kıraatlerin tespitinde önemli bir ölçüt kabul edilmiştir.³ Bununla birlikte sahih kıraatlerin tamamının

¹ Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzere inzâl edildiğini bildiren rivâyetler için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb ve diğerleri (Kâhire: el-Matbaatüs's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1979), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 5, “Bed'ü'l-Halk”, 6; Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955-1956), “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 272; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Kırâat”, 11; Ebü Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vilü âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1: 21, 24 vd.

² Yedi harf, kıraat ilminin meşruiyet zemini kabul edildiği için İbn Kuteybe'nin yedi harf ile ilgili kanaatleri önem arz etmektedir. Ancak meselenin pek çok yönünü ele almak gerektiği için bu konunun, çalışmamızın sınırlarını aştığı anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe'nin yedi harf anlayışı, müstakil çalışma yapmayı gerektiren bir mevzudur. Mesele hakkında çalışma tarafımızdan yapılmaktadır.

³ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 42; Ebü Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 51; Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf

düzenli ve sıhhatli bir şekilde öğretiminin yapılmasında bir takım sorunlar ortaya çıkınca, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), yaygın olarak bilinen kıraat imamlarından yedisini tercih ederek "kıraat-ı seb'a"yı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Telif ettiği *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât* adlı eserde ilk defa yedili kıraat tasnifini ortaya koymasıyla birçok kıraat âlimi tarafından tenkit edilen İbn Mücâhid⁴ asırlarca süregelen kıraat-ı seb'a eğitim-öğretiminin de temelini atmıştır. Ayrıca İbn Mücâhid'in ilgili tasnifi, yedi kıraati ihtiva eden çalışmaların⁵ yapılması yanında bunların dışındaki ve daha fazla kıraati içeren eserlerin⁶ ortaya çıkmasına sebep teşkil etmiştir. Zamanla bu yedi kıraatin sahih, diğerlerinin ise şâz olarak telakki edilmeye başlandığı⁷ ve ilerleyen

el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, , ts.), 1: 9.

⁴ Bu eleştiriler için meselâ bk. Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed 'Umrân (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1419/1999), 213 vd.

⁵ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh'in (ö. 370/980), *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*; Ebû Ali el-Hasan b. Abdi'l-Ğaffâr Fârisî'nin (ö. 377/987), *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî'nin (ö. 392/1001), *el-Muhteseb: fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi anhâ*; Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045), *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî'nin (ö. 535/1140?), *Şevâzzü'l-kirâât* ve Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî'nin (ö. 616/1219), *İ'râbü'l-kirââti's-şevâz* isimli eserleri, İbn Mücâhid'in söz konusu eseri ekseninde kaleme alınmış çalışmalardır.

⁶ Meselâ Ebu'l-Hasan Tâhir b. Abdi'l-Mun'im b. Galbûn (ö. 399/1009), *et-Tezkire fi'l-kirââti's-semân*'ını -İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi imama Ebû Ca'fer'i (ö. 130/747) de ekleyerek- sekiz kıraat; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-Isbehânî en-Nîsâbüri (ö. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kirââti'l-aşr* ve Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî ed-Dimeşkî (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr* isimli eserlerini -İbn Mücâhid'in tercih ettiği yedi imama Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Yakûb (ö. 205/821) ve Halefü'l-Âşir'i (ö. 229/844) de ilave ederek- on kıraat; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülgani ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) ise *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirââti'l-erbeate aşer* adlı kitabını -on kıraat imamına Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'yi (ö. 202/817) dâhil ederek- on dört kıraat üzerine tahsis etmişlerdir.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 213 vd.

yüzyıllarda müfessirlerin bir bölümünün sahih kıraatlerin dışındaki rivâyetleri tefsirlerinde yoğun olarak kullanmaktan kendilerini müstağni görmeye başladığı gözlemlenmektedir. Özellikle İbn Mücâhid'in seçtiği yedi kıraat imamına, üç imam daha ilave ederek kıraat-ı aşereyi oluşturan İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) sonra bu durumun, daha belirgin bir hal aldığı söylenebilir.⁸

Şâz kıraatler, sahih kıraatlerin bütün şartlarını taşımasalar da onların bir bölümünün âyetlerin anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağladığı bilinmektedir. Bu katkı; bazen âyetlerin i'rabının daha açık bir şekilde ortaya konulmasında, bazen âyetteki ifadelerle kastedilen şeyin ne olduğunun tespitinde, yer yer âyetteki bir kelimenin ne anlama geldiğinin anlaşılmasında, zaman zaman Arap dilindeki farklı kullanımların belirlenmesinde, bazen de sahâbeden veya tâbiînden bazı zatların söz konusu âyeti nasıl anladığının keşfinde kendisini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama faaliyetleri çerçevesinde çeşitli eserler kaleme alınmış, bunlar zamanla Kur'ân ilimleri çatısı altında anılır olmuştur.⁹ Gerek ele aldığımız kıraat ilmi gerekse garîbü'l-Kur'ân disiplinleri bu ilimlendendir.¹⁰ Söz konusu Kur'ân ilimlerinden birisi de “garîbü'l-Kur'ân”dır. Garîbü'l-Kur'ân literatürünün amacı, Kur'ân-ı

⁸ İbn Mücâhid ve İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerin tasnifi üzerindeki etkisine dair değerlendirmeler için bk. Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlandırması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, 27 (2006), 81-104; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yay., 2018), 38-41.

⁹ Kur'ân ilimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Bırışık, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 132-135.

¹⁰ Ulûmü'l-Kur'ân'da kıraat ilminin yeri hususunda detaylı bilgi için bk. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (ed. Yaşar Akaslan), İlahiyât Yayınları, Ankara 2019, 13-305.

Kerim'deki çeşitli sebeplerle okuyucuya anlamı kapalı gelen, manası yaygın olarak bilinmeyen ve anlaşılması güç lafızların açıklanmasıdır.¹¹ Lafızların açıklanmasında yararlanılabilecek kaynaklardan biri de yukarıda işaret edildiği üzere- kıraat ilmidir. Bu nedenle garîbü'l-Kur'ân üzerine yazılan eserlerde, açıklanmak üzere seçilen kelimelerin izahına katkı sağlayacak kıraatlerden de yararlanılmıştır.

Garîbü'l-Kur'ân'a dair kitap kaleme alan müelliflerin, eserlerinde kıraatlerden ne kadar istifade ettikleri merak konusudur. Özellikle İbn Mücâhid öncesi dönemde yazılan eserlerde sahih kıraat anlayışının keyfiyeti, bu durumun müelliflerin açıklamalarına nasıl yansıdığı ve kıraatleri nakletmede takip edilen yöntemler gibi konular ilim dünyasının ilgi alanı içinde yer almaktadır. Ayrıca sahih kıraatlerin tespitindeki kriterlerden birinin de "Arap diline uygunluk" şartı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, filolojik tefsirlerde kıraatlerin tespitinde, eleştirilmesinde, garîb olarak belirlenen kelimelerin açıklanmasında âyetlerin tefsirindeki kıraatlerden yararlanma keyfiyeti ve kemmiyeti, kıraat-filolojik tefsir ilişkisi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmada İbn Kuteybe'nin hayatına kısaca temas edildikten sonra *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde yer verdiği kıraat-filolojik tefsir ilişkisi ele alınacaktır.

¹¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13: 379-380.

1. İbn Kuteybe'nin Hayatı

İbn Kuteybe 213/828 yılında¹² Bağdat'ta¹³ veya Kufe'de¹⁴ doğmuştur. Tam adı Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe el-Kâtib ed-Dîneverî el-Mervezî'dir.¹⁵ Hayatının önemli bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiş;¹⁶ kadı olarak bir süre Dînever'de ikamet etmiştir.¹⁷ Bazı kaynaklarda bir süre Kufe'de de bulunduğu bildirilmiştir.¹⁸ Babası Mervli olduğu için Merv'e (el-Mervezî), kadı olarak bir süre Dînever'de bulunduğu için de oraya (ed-Dîneverî) nispet edilmiştir.¹⁹

İbn Kuteybe; İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Muhammed b. Ziyâd b. Ubeydullah ez-Ziyâdî (ö. 250/864), Ziyâd b. Yahya el-Hassânî (ö. 252/867) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) gibi döneminin pek çok âliminden dersler almıştır.²⁰

¹² Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sem' ev esbetehü'l-a'yân]*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 3: 43.

¹³ Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y), 10: 170; Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1986), 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4: 137.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 13: 296-297; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13: 298; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

¹⁸ Meselâ bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13: 296-297; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 144; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13: 297.

İbn Kuteybe'nin talebeleri arasında kendi oğlu Ebû Cafer Ahmed b. Abdullah (ö. 322/933), İbrahim b. Muhammed b. Eyyûb es-Sâîğ (ö. 313/925), Ubeydullah b. Abdirrahmân es-Sükkerî (ö. 323/936), Ubeydullah b. Ahmed b. Bekir et-Temîmî (ö. 334/946) ve Abdullah b. Cafer Dürüsteveyh el-Fârisî (ö. 347/958) gibi kimseler yer almaktadır.²¹ İbn Kuteybe'nin oğlu Ebû Cafer'in, babasının eserlerini ezberlediği ve Mısır'da kadılık için bulunduğu bu eserleri talebelerine ezberinden naklettiği bildirilmektedir.²²

İbn Kuteybe farklı alanlarda pek çok eser²³ kaleme almış bir âlim olmakla birlikte tabakat kitaplarında özellikle Arap dili sahasındaki yetkinliğine işaret edilmiştir.²⁴ Telif ettiği pek çok eser gibi kıraat ilmiyle ilgili yazdığı kitap da günümüze ulaşmamıştır. Tefsir alanında özellikle *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru garîbü'l-Kur'ân* adlı eserleriyle öne çıkmıştır.

Müşkilü'l-Kur'ân, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, *Kitâbü i'râbi'l-kırâât*, *Müşkilü'l-hadîs*, *Garîbü'l-hadîs*, *Edebü'l-küttâb*, *'Uyünü'l-ahbâr*, *Kitâbü'l-me'ârif*, *Tabakâtü's-şu'arâ*, *Ishâhu'l-galat*, *Kitâbü't-tefkîhe*, *Kitâbü'n-nahv*, *Kitâbü i'râbi'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-fikh* ve *Kitâbü'l-mesâil ve'l-cevâbât* İbn Kuteybe'nin kaleme aldığı, kaynaklarda zikredilen eserlerin bir kısmıdır.²⁵

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 144; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 297.

²² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 299.

²³ İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 298; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

²⁴ İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 143; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 298.

²⁵ Aktarılan eserler ve diğerleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 144-146; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 42-43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 297-298; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 137.

İbn Kuteybe Bağdat'ta talebelerine kitaplarını vefat edinceye kadar okutmuştur.²⁶ Kendisini ehliyetli görmediği alanlarda talebe okutmaktan imtina etmiştir. Zira o, hadis rivayet etmesini talep eden öğrencilerinin isteklerini geri çevirmiş ve Bağdat'ta sekiz yüz muhaddis hadis rivâyet edip dururken -ehil olmadığı gerekçesiyle- bunu yapamayacağını belirtmiştir.²⁷

İbn Kuteybe yediği herîse isimli bir yemekten sonra aniden ateşlenip rahatsızlanmış ve Bağdat'ta 276/889 yılında,²⁸ Recep ayının ilk gecesi seher vaktinde kelime-i şehâdet getirerek vefat etmiştir.²⁹

2. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*'da Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi

Kur'ân-ı Kerim'in garîb kelimelerinin manaları hakkındaki suallerin, sahâbe nesline kadar uzandığı malumdur. Bu alana dair yazılan eserlerin tarihinin ise hicri ikinci asra ulaştığı ve pek çok âlimin konuyla ilgili kitap yazdığı belirtilmektedir.³⁰ Garîbü'l-Kur'ân'a dair eser veren müelliflerden birisi de İbn Kuteybe'dir. O, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'da Kur'ân'a yöneltilen iddiaları savunmaya ve onu kendi arzularına göre yorumlayan grupların hatalarını ortaya koymaya gayret etmiş; çalışmamızın sınırlarını çizen *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde ise ilk etapta anlamı tam olarak anlaşıl(a)mayan kelime veya

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 301-302.

²⁸ Bazı kaynaklarda İbn Kuteybe'nin 270 veya 271 yılında vefat ettiğine dair rivayetler de bulunmakla birlikte genel kabul, onun 276 yılında öldüğü yönündedir. Nitekim İbn Hallikân da eserinde bu rivâyetlere yer vermiş, ancak İbn Kuteybe'nin vefatı için en doğru tarihin 276 yılı olduğunu belirtmiştir. Söz konusu rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 170-171; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2: 146; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 300.

³⁰ Garîbü'l-Kur'ân'a dair kimlerin hangi eserleri kalem aldığına dair bilgi için bk. Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", 380.

âyetleri açıklamaya çalışmıştır.³¹ İbn Kuteybe, söz konusu eserinde dönemindeki ve kendisinden önceki âlimlerden istifade etmiş, bununla birlikte özgün bir eser meydana getirmiştir. Söz konusu telif bu yönüyle, sahasında kendisinden sonrakilere kaynaklık edebilecek niteliğe ulaşmıştır. İlerleyen bölümlerde İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ı kıraatler açısından incelenecektir.

2.1 *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*'ın Kıraatleri Nakil Keyfiyeti

Kıraat âlimleri ile müfessirlerin veya -kıraat hariç olmak üzere- ulûmü'l-Kur'ân alanında eser yazan müelliflerin kıraatlere bakış açılarının farklı olduğu görülmektedir. Bu farklılığın, onların kıraatleri ele alış gayelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna göre kıraat âlimleri, usûl³²-ferş³³ ayrımı yapmaksızın ağırlıklı olarak kıraatlerin sıhhatiyle ilgilenmişlerdir. Tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân alanında kitap yazan ulemâ ise eserlerinde genel olarak sahih-şâz ayrımına gitmeden, âyetin anlamına katkı yapan, âyetin i'rab bakımından tahliline açıklık getiren, Arap dilindeki farklı bir kullanıma işaret eden ve kelimenin kökünün tespitine yardımcı olan özelliklerdeki kıraat ihtilaflarına yer vermişlerdir. Bu nedenle onlar, kahir ekseriyetle kıraatlerin -usûlünden

³¹ Abdülhamit Birışık, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20: 149.

³² Kıraat imamlarının okuyuşlarında genel olarak takip ettiği uygulamalara (hangi durumlarda idgam, imâle, teshîl vb. yaptıkları gibi) usûl denmektedir. Bu çerçevede bir kıraat imamının takip ettiği genel kurallar öğrenildiğinde, aksi bir durum belirtilmedikçe, bunlara benzeyen her yerde aynı uygulamalar takip edilir. Kıraat ilminden usûl başlığı altında ele alınan konular hakkında detaylı bilgi için bk. Akaslan, Yaşar, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 43, 221-247.

³³ Kıraat ilminde ferş, kelimelerde meydana gelen değişikliği ifade etmektedir. Ferş kapsamında değerlendirilen kıraat farklılıklarının her birinin tek tek öğrenilmesi gerekmektedir. Ferş kapsamında değerlendirilen kıraat ihtilafları için bk. Akaslan, Yaşar, "Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2017, sayı: 4, 8-28.

ziyade- ferş ihtilaflarıyla ilgilenmişlerdir. Bu doğrultuda İbn Kuteybe'nin de genel bir ilke olarak kıraatlerin ferş ihtilaflarıyla ilgilendiği, kıraatin usûl konularına eserinde temas etmediği görülmektedir.

İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde kıraatleri naklederken çoğunlukla meçhul sîga kalıplarını kullanmıştır. Onun eserine aldığı kıraatleri bu şekilde nakletmesindeki amacın, genellikle aktardığı kıraatlerin zayıflığına işaret etmek olmadığı,³⁴ bu tutumun, ihtisar gayesiyle sened zikretmekten imtina etme düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.³⁵ İbn Kuteybe'nin kıraatleri naklederken bazen isim de belirttiği, ancak bu durumun bir senedi baştan sona zikretmek şeklinde gerçekleşmediği gözlemlenmektedir. Anlaşılan İbn Kuteybe, kıraatler için sened zikrini, kaleme aldığı garîbü'l-Kur'ân türü eserler için gereksiz görüp bunun yerinin kıraatler için özel olarak kaleme alınmış kitaplar olduğunu düşünmektedir. Esasen kıraatler için garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde sened zikretmeme durumunun İbn Kuteybe'ye has bir tercih olmadığı, bu metodun o dönemde diğer âlimlerce de benimsendiği görülmektedir.³⁶

³⁴ Meselâ o, âyette geçen bir kelimeye verdiği manayı desteklemek için kelimenin diğer bir âyetteki okunuş şekline işaret ederken وقد قرئ بها (bu şekilde okunmuştur) biçiminde meçhul bir sîga kullanmıştır (Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 317). Ancak buradaki ifadenin temriz anlamı ifade etmediği açıktır. Meselenin genel olarak diğer örneklerde de bu şekilde olduğu görülmektedir.

³⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 3.

³⁶ Meselâ bk. İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. Mübarek el-Adevî el-Bağdâdî el-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruh*, thk. Abdürrezzâk Hüseyin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 44, 45, 61, 75, 77, 85, 98, 108, 110-111, 116, 117, 119, 123, 126, 127, 134, 137, 146, 151, 153, 161, 165, 181, 190.

İbn Kuteybe *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ından naklettiği kıraatler için genel olarak sened zikretmemiştir.³⁷ Onun, kıraatleri nakledeken genellikle meçhul sîga ifade eden kalıplar kullanması, en azından kıraatlerin garîbü'l-Kur'ân türü eserlerde nakledilme şekli bakımından önem arz etmektedir. İbn Mücâhid öncesi dönemde Kur'ân tefsirleri ve -kıraatlere hasredilen eserler hariç olmak üzere- Kur'ân ilimleri sahasında kaleme alınan çalışmalarda kıraatlerin nakledilme şekli, yapılacak daha kapsamlı araştırmalarla vuzuha kavuşacaktır. Bu makele söz konusu amaca hizmet etmekle birlikte burada yapılacak tespitler, araştırmanın çerçevesi dâhilinde İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ı ile sınırlı olacaktır.

İbn Kuteybe *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında kıraatleri meçhul bir şekilde aktarırken genellikle (şöyle) okuyan kişi³⁸ kalıbını kullanmıştır. Kıraatlerin naklinde yer yer kullandığı diğer meçhul ifadelerin ise; şöyle (de) okunmuştur³⁹, şöyle de okunur⁴⁰, her iki şekilde de okunmuştur⁴¹, selefın bazıısı şöyle okumuştur⁴², (bazı) gruplar/topluluklar şöyle okudu⁴³, bazıları şöyle okudu⁴⁴, kurrânın

³⁷ İbn Kuteybe tespit edebildiğimiz kadarıyla naklettiği bir kıraati Ebû Amr'a (ö. 154/771) nispet etmiştir. bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 350.

³⁸ ... ومن قرأ : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 58, 60, 61, 84, 95, 98, 100, 104, 110, 115, 118, 153, 158, 169, 191, 196, 213, 216 (iki kez), 218, 234, 252, 253, 269, 270, 281, 288, 298, 301, 305, 319 (iki kez), 332, 338, 349, 350, 357, 366, 383, 386, 397, 400 (iki kez), 428, 438, 452, 467, 468, 493, 498, 499, 507, 517, 518.

³⁹ ... وقد قرئ : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 78, 254, 317, 437. ... وقرئت : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 302, 399.

⁴⁰ ... ويُقرأ : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 170, 365, 368, 415, 492. ... وتقرأ : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 218, 403, 462.

⁴¹ ... وقرئ بهما جميعاً : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 7, 112.

⁴² ... وقد قرأ بعضُ السلف : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 418.

⁴³ ... وقرأ أقوام : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 253.

⁴⁴ ... وقرأ بعضهم : İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 66.

bazısı şöyle okudu⁴⁵, şu şekilde okuyan kişinin kıraatinde şöyledir⁴⁶, o Medine ehlinin kıraatidir⁴⁷, (kelimenin) ilk harfini zamme yapan (okuyan)⁴⁸ kişinin kıraatinde şöyledir şeklinde olduğu görülmektedir.

İbn Kuteybe'nin söz konusu eserinde kıraatleri aktarırken zaman zaman bazı isimleri zikrettiğine de rastlanmaktadır. Onun, bu çerçevede sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd⁴⁹ (ö. 32/652), Hz. Âişe⁵⁰ (ö. 58/678), Übey b. Ka'b⁵¹ (ö. 33/654) ve Abdullah b. Abbas'ın⁵² (ö. 68/687); sonraki dönemde kıraat-ı seb'a imamlarından kabul edilen Ebû Amr⁵³ (ö. 154/771) ile on dört kıraat imamı arasında yer alan Hasan-ı Basrî'nin⁵⁴ (ö. 110/728) isimlerine yer verdiği görülmektedir. İbn Kuteybe'nin kıraatleri naklederken isim zikretmesinin, tam anlamıyla bir sened aktarımı manasına gelmediği açıktır. Esasen onun, kıraatleri naklederken yukarıda verilen isimleri hangi bağlamda zikrettiği incelendiğinde; bu kişilere nispet edilen kıraat ihtilaflarından kaynaklanan mana farklılıklarına önem verdiği söylenebilir. Bu durum, onun **الْفُؤْمُ** kelimesine anlam verirken yaptığı açıklamalarda görülmektedir.

İbn Kuteybe, Bakara sûresinin 61. âyetinde⁵⁵ geçen **الْفُؤْمُ** kelimesinin ne anlama geldiği hakkında farklı görüşler olduğunu,

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 399. بعض القراء قرأ ...

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 104. في قراءة من قرأ ...

⁴⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 196. وهي قراءة أهل المدينة

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 381. ومن ضم أوله

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 51, 133, 355, 383.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 301, 368.

⁵¹ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 277.

⁵² İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 299.

⁵³ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 350.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 96, 236.

⁵⁵ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاجِدْ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْمِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَلْبَاهَا وَتِثْمَانِهَا وَفُؤْمِهَا وَغَدَسِيهَا وَنِصْلَيْهَا ...

bunun buğday ve ekmeğin ikisine birden delalet ettiğinin söylendiğini aktarmıştır. Ferrâ'nın (ö. 207/822) onun eski bir lügat/lehçe olduğunu söylediğini ve bu çerçevede o lehçe halkının “ekmek pişirin” anlamında *فَقَوْمُوا* dediklerini⁵⁶ naklettiğini bildirmiştir. İbn Kuteybe, *الْفَوْمُ* kelimesinin, tahıl/hububat anlamına geldiğinin söylendiğini de kaydetmiştir.⁵⁷

İbn Kuteybe, *الْفَوْمُ* kelimesinin aslında *الْفَوْمُ* (sarımsak) olduğunu, zira Arapların *ث* harfini, *ف*'ye tebdil ettiğini, bu çerçevede *جَدَثَ - جَدَفَ* ve *المَغَائِيرِ - المَغَائِيرِ* dediklerini⁵⁸ bildirmiştir.⁵⁹ Daha sora müellif, aktardığı yorumlar arasında en çok beğendiği görüşün bu sonuncusu olduğunu; zira söz konusu kelimenin Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafı'nda da *وَأُومَهَا* şeklinde geçtiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Görüldüğü üzere İbn Kuteybe, ele aldığı kelimenin anlamını açıklarken kıraatlerden istifade etmiş ve bir görüşü tercih etme sebebini, söz konusu kelimenin İbn Mes'ûd'un Mushafı'nda öyle yazılmasına bağlamıştır. Buradan hareketle onun, en azından kıraatin kendilerine nispet edildiği sahâbenin ve tâbiînin isimlerini zikrederek naklettiği kıraatlere ve onların işaret ettiği anlamlara değer verdiği söylenebilir.

Hani, “Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O hâlde, bizim için Rabbine yalvar da o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek ve soğan versin” demiştiniz...

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 41.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 51.

⁵⁸ Ferrâ, *المَغَائِيرِ* kelimesine, *المَغَائِيرِ* diyen Benî Esed'den pek çok kimseyi işittiğini söylemiştir. bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 41.

⁵⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *ف* harfinin mahreç bakımından *ث*'ye yakınlığı ve bu harflerin bazı sıfatlarda müşterek olması nedeniyle Arapların bunlardan birini diğerine ibdâl ettiğini belirtmiş, bu çerçevede İbn Kuteybe'nin aktardığı örnekleri o da zikretmiştir. bk. Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Ammân: Dâru Ammâr, 1996), 227.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 51.

Bu doğrultuda İbn Kuteybe, Tâhâ sûresinin 15. âyetinin⁶¹ أَكَادُ أُخْفِيهَا bölümünü açıklarken bunun, (neredeyse) kendimden (bile) gizlerim anlamına geldiğini; bu mananın Übey'in kıraatinde de böyle olduğunu belirtmiş ve Übey b. Ka'b'ın أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي şeklindeki kıraatini nakletmiştir.⁶² İbn Kuteybe burada da kendi görüşünü desteklemek üzere Übey b. Ka'b'a nispet edilen bir kıraati nakletmiştir.

Yukarıda verilen iki örnekte İbn Kuteybe'nin, sahâbenin kıraatine uygun olan yorumu tercih ettiği görülse de bunun her zaman aynı şekilde temel bir tercih ölçütü olarak kabul edilmediği görülmektedir. Zira o, Zümer sûresinin 33. âyetini⁶³ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ bölümü ile kastedilenin Hz. Peygamber; وَصَدَّقَ بِهِ ile murat olunanın ise onun ashâbı olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824), âyetin وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ bölümünün, cemi/çoğul konumunda olduğunu söylediğini⁶⁴ aktarmıştır. İbn Kuteybe, bu yöndeki açıklamanın Abdullah'ın (İbn Mes'ûd) kıraatinde de وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصِّدْقِ وَصَدَّقُوا بِهِ şeklinde olduğunu nakletmiştir.⁶⁵ Fakat görüldüğü üzere o, yukarıdaki örneğin aksine burada İbn Mes'ûd kıraatine uygun olan anlamı tercih etmemiştir. Her ne kadar iki örnek arasında tam bir benzerlik olmasa da bunlar bize İbn Kuteybe'nin sahâbe isimlerini zikrederek naklettiği kıraatleri her hâlükârda ilk sırada tercih etmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre onun, kıraatler arasında

⁶¹ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِجُزَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى

Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim.

⁶² İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 277.

⁶³ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Dosdoğru Kur'an'ı getiren ile onu tasdik edenler var ya, işte onlar Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır.

⁶⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2: 190.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 383.

tercihte bulunurken kendi benimsediği mana ile örtüşenleri seçtiği söylenebilir.

Yukarıda ele alınan bazı örneklerde de görüldüğü üzere İbn Kuteybe, kıraat ihtilaflarından kaynaklanan anlam farklılıklarını tespit ederken zaman zaman diğer âlimlerin açıklamalarından da istifade etmiştir. O, bunu çoğunlukla isim belirtmeden meçhul bir sîga ile yaparken bazen de naklettiği görüşlerin kime/kimlere ait olduğunu belirtmiştir. Bu durum onun eserinin, kullanılan kaynaklar bakımından zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

İbn Kuteybe'nin yukarıda isimleri zikredilen kişilere kaynaklarda nispet edilen bütün kıraatleri eserine almadığı, kıraat nakilleri göz önünde bulundurulduğunda onlardan pek azına *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında yer verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu netice bizi, onun eserine almadığı kıraatleri ve onlardan doğan manaları benimsemediği sonucuna götürmez. Zira o, garîbü'l-Kur'ân'a dair bir eser yazmıştır. Bu doğrultuda ele aldığı kelimenin anlamına ışık tutan rivayetlere eserinde yer vermesi, bunun dışındakilere temas etmemesi beklenen bir durumdur. Ayrıca dönemin şartları düşünüldüğünde onun, bütün kıraat rivayetlerinden haberdar olamaması da ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında zikrettiği-zikretmediği kıraatler incelenirken bu durumun dikkate alınması daha doğru bir değerlendirme yapılmasına katkı sağlayacaktır.

2.2 Kıraat Tercihleri

İbn Kuteybe'nin, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında esas aldığı kıraat tercihlerinin, bugün kıraat-ı aşere sisteminde yer alan kıraat imamlarına nispet edilen rivayetlerle neredeyse tamamen örtüştüğü gözlemlenmektedir. İbn Kuteybe'nin kıraat tercihlerinin geneli, on

kıraat imamından Âsım (ö. 127/745) kıraatinin Hafs (ö. 180/796) rivayetiyle uyumlu olmakla birlikte onun farklı bir kıraati tercih ettiği yerlere de rastlanmaktadır.⁶⁶ İbn Kuteybe'nin hangi kıraat imamına tabi olduğunu tespit edebilmek amacıyla söz konusu örnekler incelendiğinde, onun bütün yönleriyle tek bir kıraat imamının okuyuşunu esas almadığı anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe'nin kıraat tercihleri, kahir ekseriyetle kıraat-ı aşere ile uyumlu olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla o, bir yerde⁶⁷ kıraat-ı aşerede yer almayan bir okuyuşu tercih etmiştir.⁶⁸ Nitekim İbn Kuteybe, Mü'minûn sûresinin 53. âyetini⁶⁹ açıklarken “onların dinleri konusunda ihtilaf ettiklerini” söylemiş; زُبْرًا kelimesinin, ب harfinin fethasi ile (زُبْرًا), زُبْرَةَ'nün cem'i olduğunu, onun da “parça, bölüm” manasına geldiğini ifade etmiştir. O, söz konusu kelimeyi زُبْرًا şeklinde okuyanların kıraatinde ise kelimenin زُبُور'nün cem'i olduğunu, bunun ise “kitaplar” anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁷⁰

İbn Kuteybe'den önceki bazı ulemâ ile ondan sonrakilerin geneli, kelimenin her iki okunuşu hakkında İbn Kuteybe'nin yaptığı açıklamalara benzer izahlarda bulunmuşlardır.⁷¹ Bununla birlikte İbn

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 196, 218, 254, 298, 319 (iki kez), 320, 332, 333, 350-351, 356, 366, 383, 403, 467-468, 487, 497, 498, 507, 517, 518.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 298.

⁶⁸ Söz konusu değerlendirmeler, İbn Mücâhid sonrasında oluşan genel kabule göre yapılmaktadır. Ancak bu şekildeki bir mukayese, İbn Kuteybe'nin kıraat tercihlerinin tespit edilebilmesi bakımından gereklilik arz etmektedir.

⁶⁹ فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلُّ حَرْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ
(İnsanlar ise din) işlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 298.

⁷¹ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 125; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 61-63; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, şerh ve thk., Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4: 16; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7: 473; Ebû Ca'fer

Kuteybe'den önceki âlimlerden Ferrâ, kelimenin her iki okunuşunun aynı manaya geldiğini söylemiş;⁷² Ebû Ubeyde de iki rivayete aynı anlamı vermiştir.⁷³

Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), söz konusu kelimeyi ج harfinin ref'i ve ب'nin fethasıyla (جُبرًا) olan kıraati -Mücâhid'in söz konusu kelimeyi "parça" şeklinde açıkladığı rivayetten hareketle- ona nispet etmiştir.⁷⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de İbn Abbas ve Ebû İmrân el-Cüveni'nin (ö. 138/756), ج harfinin ref'i ve ب'nin fethasıyla (جُبرًا) okuduğunu aktarmıştır.⁷⁵

Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 4: 466; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 4: 57; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, tahkik ve tashih: Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7: 375; Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, (Riyad: Dâru Taybe, 1990), 5: 420; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4: 147; Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006), 7: 142; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 5: 478; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2: 159; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi'l-i'râb ve'l-kirâat fî cemî'i'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979), 2: 150; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15: 53.

⁷² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 237-238.

⁷³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2: 60.

⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 403-404. Yahyâ b. Sellâm, Katâde'nin aynı kelimenin "kitaplar" anlamında olduğunu söylemesi nedeniyle جُبرًا kıraatini de Katâde'ye dayandırmıştır (bk. aynı yer).

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 478.

İbn Atıyye (ö. 546/1151) ve Kurtubî (ö. 671/1273), bahsi geçen kelimeyi A‘meş’in (ö. 148/765) ve -hulf ile (her iki şekilde de)- Ebû Amr’ın, ب’nin fethasıyla (زُبرا); İbn Âşur (ö. 1394/1973) ise A‘meş’i zikretmeksizin Ebû Amr’ın -hulf ile- ب’nin fethasıyla (زُبرا) okuduğunu belirtmişlerdir.⁷⁶ Ancak Kurtubî’nin *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân* isimli eserini tahkik eden Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kurtubî’nin söz konusu kıraati Ebû Amr’a nispet etmesinin hatalı olduğunu, bunun İbn Âmir’e (ö. 118/736) atfedilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁷ Bu doğrultuda Dâni (ö. 444/1053), İbn Âmir’in râvîlerinden Hişâm’ın (ö. 245/859) ve Şâm ehlinin, ز harfinin ref’i ve ب’nin fethasıyla (زُبرا) okuduklarını nakletmiştir.⁷⁸ Taberî (ö. 310/923) ve Begavî (ö. 516/1122) ise söz konusu kıraati kimin/kimlerin okuduğuna işaret etmeksizin bölge ismi belirterek Şam kurrâsının genelini ز harfinin ref’i ve ب’nin fethasıyla (زُبرا) okuduğunu aktarmıştır.⁷⁹ Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) de ب’nin fethasıyla okuyanın İbn Âmir olduğunu bildirmişlerdir.⁸⁰ Bu durumda muhakkik Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, söz konusu itirazında haklı görünmektedir. Zira İbn Âmir, Şam; Ebû Amr ise Basra kurrâsındandır.

⁷⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 4: 147; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15: 53; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşur et-Tunusî, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 18: 73.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 15: 53 (4 numaralı dipnot).

⁷⁸ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî ed-Dâni, *Câmi‘u’l-beyân fi’l-kirâati’s-seb‘i’l-meşhûr*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 2: 638.

⁷⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, 5: 420.

⁸⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 7: 142. Tabersî, Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl (ö. 548/1153), *Mecmaü’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Mürtezâ, Beyrut 2006, 7: 195.

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında, Mü'minûn sûresinin 53. âyetindeki *زبرا* kelimesinin, ب harfinin fethasıyla *زُبرا* şeklindeki kıraatin, kıraat-1 aşere içinde yer almadığı görülmektedir. Bu çerçevede İbn Kuteybe'nin burada, kıraat-1 aşere haricindeki bir rivayeti (*زُبرا*) tercih ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kıraat, her ne kadar bazı âlimlerce kıraat-1 aşere imamlarından İbn Âmir'e nispet edilse de - kelimenin bu şekildeki okunuşunun kıraat-1 seb'a içinde yer almayışından hareketle- kaynaklarda kıraat-1 seb'a ve kıraat-1 aşere imamlarına nispet edilen bütün rivayetlerin, kıraat-1 seb'a ve kıraat-1 aşere sistemi içerisinde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle İbn Mücâhid'in kıraat-1 seb'a'yı sistemleştirmesinden önce, onun eserine almadığı bazı rivayetlerin, hâssaten ulemâ nezdinde hüsn-i kabul görmüş olabileceği araştırmalar esnasında gözden ırak tutulmamalıdır. Özellikle İbn Mücâhid öncesinde kaleme alınan eserler üzerinde çalışma yapan araştırmacıların, bu durumu göz önünde bulundurmaları, metinlerin doğru anlaşılması ve birtakım yanlış anlamaların önüne geçilmesi bakımından önem arz etmektedir.⁸¹

Âlimlerin kıraat tercihlerini tespiti yardımcı olan meselelerden birisi de kıraat eleştirileridir. Bu çerçevede âlimlerin kıraatlerin kabulü için öne sürdüğü şartlar ortaya konulduktan sonra, onların tercihlerini tespit edebilmek için, tenkit ettikleri kıraatler incelenebilir. Bu yolla, hem onların kıraatlere özellikle dil açısından yönelttikleri eleştiriler temelinde dil tercihlerini tespit edebilir hem de eleştirmedikleri kıraatleri zımnen de olsa kabul ettikleri varsayımına ulaşabiliriz. Bu açıdan İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'na bakıldığında onun

⁸¹ Esasen bahsi geçen duruma, söz konusu eserlerin neşredilmesinde de dikkat edilmesi, hem eserlerin orijinal bir şekilde ilim dünyasına sunulması hem de kıraat tarihine ışık tutulması açısından önemlidir.

ne kıraatlerin sıhhat şartlarına dair yaptığı bir açıklamaya ne de eleştirdiği kıraat nakillerine rastlanır. Elbetti ki bu durum, onun kıraat olarak nakledilen ne varsa tamamını kabul ettiği veya bunların tamamını mushafın bir cüz'ü olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Zira onun *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'daki amacının, Kur'ân-ı Kerîm'de garîb olarak gördüğü kelimelerin anlamının ortaya konulmasına yardımcı olabilecek rivayetleri serdetmek olduğu anlaşılmaktadır.

2.3 Kıraat-Arap Lehçeleri İlişkisi

İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'den seçtiği kelimeleri açıklarken naklettiği kıraatlerin bazılarının Arap dilinde kullanılan farklı lehçeler olduğuna dair bilgiler vermiştir.⁸² Ancak bu lehçelerin hangi kabilelere ait olduğuna dair malumat genellikle vermemiştir. Onun bu tavrının da eserini muhtasar kılma çabasından kaynaklandığı söylenebilir.

İbn Kuteybe, Nisâ sûresinin 88. âyetindeki⁸³ *أَرْكَسَهُمْ* kelimesinin, *نَكَّسَهُمْ* (küfürlerine geri döndürdü) anlamında olduğunu söylemiştir. O, kelimenin Abdullah b. Mes'ûd kıraatinde *رَكَسَهُمْ* şeklinde olduğunu bildirmiş; fiilin söz konusu iki kıraatinin de lügat/lehçe olduğunu, bu çerçevede Arap dilinde *رَكَسْتُ الشَّيْءَ وَأَرْكَسْتُهُ* biçiminde iki farklı kullanımın bulunduğunu nakletmiştir.⁸⁴

Kaynaklar söz konusu kelimeyi Abdullah b. Mes'ûd'un fiilin sülâsî kalıbından (*رَكَسَهُمْ*) okuduğunu, ayrıca onun şeddeli olarak (*رَكَسَهُمْ*)

⁸² İbn Kuteybe'nin kıraat ihtilaflarının tevcihini yaparken bunların lehçe olduğunu belirttiği örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 7, 51, 133, 170, 218, 253, 254, 288, 319-320, 349, 351, 399.

⁸³ *فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ...*

Size ne oluyor da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Allah, onları yaptıkları işlerden dolayı baş aşağı ederek eski konularına (küfre) döndürmüştür.

⁸⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 133.

da okunduğunu aktarmıştır.⁸⁵ İbn Kuteybe, *أُرْكَسَهُمْ* kelimesini açıklarken bir taraftan kelimenin anlamını beyan etmiş, diğer taraftan da fiildeki kıraat ihtilaflarını aktarmıştır. Bunun yanı sıra naklettiği kıraat ihtilaflarının aynı zamanda Araplar arasında farklı kabileler tarafından kullanıldığını söylemiş, bu durumu Arap dilinden aktardığı kullanımlarla da örneklendirmiştir. İbn Kuteybe'nin burada naklettiği kıraat ihtilaflarının sahih kıraatler arasında yer almadığı görülmektedir.

İbn Kuteybe'nin sahih-şâz ayırımı yapmaksızın bir bütün olarak kıraatlerin tamamından haberdar olmadığı söylenebilir. Zira o, *Ahzâb sûresinin* 19. âyetindeki⁸⁶ *سَلْفُكُمْ* kelimesini açıklarken, söz konusu kelimedeki *صَلْفُكُمْ* şeklinde diğer bir lügat/lehçe daha olduğunu fakat onun kıraat rivayetlerinde bu şekilde (*صَلْفُكُمْ*) okunmadığını söylemiştir.⁸⁷ Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Kuteybe'den sonraki bazı kaynaklar söz konusu kelimenin (*سَلْفُكُمْ*), *ص* ile de (*صَلْفُكُمْ*) okunduğunu ve bunların lehçe olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

صَلْفُكُمْ şeklindeki kıraat, bazı eserlerde İbn Ebî Able'ye (ö. 152/768) nispet edilmektedir.⁸⁹ Ancak İbn Kuteybe'nin ulaşabildiği eserlerde, bu kelimenin aynı zamanda kıraat olarak da okunduğu nakledilmemiş olabilir. Zira İbn Kuteybe'den önceki âlimlerden Ferrâ, Arapların kelimeyi *صَلْفُكُمْ* şeklinde de kullandıklarını, ancak bunun

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.),139; E Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3: 326.

⁸⁶ ... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلْفُكُمْ بِالسِّنَةِ جِدَادٍ أَشْبَحَهُ عَلَى الْخَيْرِ ...

Korku gidince de ganimete karşı aşırı düşkünlük göstererek sizi keskin dillerle incitirler.

⁸⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 349.

⁸⁸ Ukberî, *Î'râbü'l-kirâati's-şevâz*, 2: 306.

⁸⁹ Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, 384; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 376; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, 7: 215.

kıraatte câiz olmadığını söylemiştir.⁹⁰ Bu konuda Ferrâ'nın açıklamaları ile İbn Kuteybe'nin verdiği bilgilerin örtüştüğü görülmektedir.

Konuyla ilgili başka bir örnek de İbn Kuteybe'nin İsrâ sûresinin 35. âyetindeki⁹¹ بِالْقِسْطِ kelimesini açıklarken verdiği bilgilerde bulunmaktadır. Nitekim o, zikredilen kelimenin, الميزان (terazi) anlamında olduğunu söylemiş; الْقِسْطِ kelimesinin Rumca olduğunun söylendiğini bildirmiştir. İbn Kuteybe, bu kelimenin telaffuzunda ق harfinin zammesi ile قِسْطِ şeklinde diğer bir lügatın/lehçenin daha olduğunu ve (kıraatlerde) her iki şekilde de okunduğunu nakletmiştir.⁹² Kıraat eserlerinin verdiği malumata göre söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Hamza (ö. 156/773), Kisai (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) ve Âsım'ın ravisi Hafs ق harfinin kesresiyle (بِالْقِسْطِ); diğerleri ise ق'ın zammesiyle (بِالْقِسْطِ) okumuştur.⁹³ Her ne kadar İbn Kuteybe *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında takip ettiği genel bir ilke olarak detaya girmese de bazı kaynaklarda kelimenin zammeli okunuşunun Hicaz; kesreli okunuşunun ise diğerlerinin lehçesi olduğu kaydedilmiştir.⁹⁴ Yinelemekte fayda var ki İbn Kuteybe kıraatlerle ilgili verdiği bilgileri muhtasar tutmuş, genel olarak ne kıraatlerin kimlere

⁹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 339.

⁹¹ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَرَثًا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ...

Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın.

⁹² İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 254.

⁹³ bk. Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'rîfe, 1980), 38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 307.

⁹⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülgani el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbeate aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2: 197; Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât* (Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 5: 59.

nispet edildiğini ne de lehçelerin hangi kabilelere ait olduğunu açıklamıştır.

İbn Kuteybe aktardığı kıraat ihtilaflarının, Arap dilindeki farklı lehçeler tarafından kullanıldığını bazen nakletmiş; bazen de kelimenin Arap dilindeki farklı lehçelerine işaret etmekle birlikte bunların aynı zamanda kıraat olarak da rivayet edildiklerine temas etmemiştir.⁹⁵ Bu çerçevede o, Bakara sûresinin 260. âyetindeki⁹⁶ فَصْرُهُنَّ kelimesini açıklarken Arap dilinde “ona meylettim, o da meyletti” anlamında صُرْتُ الشَّيْءَ فَأَنْصَارُ cümlesinin kullanıldığını, söz konusu kelimenin kullanımında ص harfinin kesresi ile صِرْتَهُ şeklinde bir lügat daha bulunduğunu⁹⁷ nakletmiştir.⁹⁸ Hâlbuki İbn Kuteybe’nin lehçe farklılığı olarak nakledip bunların aynı zamanda kıraat vecihlerinden olduğunu belirtmediği muhtelif kullanımlar, kıraat-ı seb‘a ve kıraat-ı aşere içerisinde yer almaktadır. Buna göre söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Ebû Ca‘fer (ö. 130/747), Hamza, Halef ve Ya‘kûb’un (ö. 205/821) ravisi Ruveys (ö. 238/852) ص harfinin kesresi ile (فَصْرُهُنَّ), diğerleri ise ص’ın zammesi ile (فَصْرُهُنَّ) okumuştur.⁹⁹ Ferrâ, söz konusu kelimeyi ص harfinin zammesiyle okuyan kabilelerin çok olduğunu; ص’ın kesresi ile okuyanların ise Hüzeyl ve Süleym kabileleri olduğunu nakletmiştir.¹⁰⁰ Taberî de -kabile ismi zikretmeden- fiilin her iki

⁹⁵ İbn Kuteybe’nin Arap dilindeki farklı kullanımlara işaret ettiği halde bunların aynı zamanda kıraat ihtilafı olduğunu belirtmediği örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi l-Kur‘ân*, 96, 119, 333, 358, 363, 364, 373, 450, 479-480, 485, 506, 516.

⁹⁶ ... قَالَ فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصْرُهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا أَيُّهَا سَعْيَا ...
... Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler...

⁹⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi l-Kur‘ân*, 96.

⁹⁸ Kelimenin farklı iki kıraatlerine, ayrı ayrı anlamlar verenler de vardır. Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 4: 634-643.

⁹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 190; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 232.

¹⁰⁰ Ferrâ, *Me‘âni l-Kur‘ân*, 1: 174.

okunuşunun da aynı manada lügat olduğunu, ancak bunlardan ص'ın zammesiyle olanının daha yaygın olduğunu bildirmiştir.¹⁰¹

Konuyla ilgili başka bir örnek, Meâric sûresinin ilk âyetinde¹⁰² bulunmaktadır. Söz konusu âyeti açıklayan İbn Kuteybe bunun, سَأَلَ سَأَلًا، yani *davet eden biri davet etti*¹⁰³ (isteyen birisi istedi) anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Onun âyeti açıklarken kullandığı سَأَلَ kelimesi, esasen sahih kıraatler arasında yer almaktadır. Söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer elif ile (hemzesiz olarak, medli: سَأَلَ); diğerleri ise fethalı hemze ile (medsiz: سَأَلْ) okumuşlardır.¹⁰⁵ Ayrıca mezkûr kelimedeki bahsedilen farklılıkların Arap lehçeleriyle irtibatlı olduğu birtakım kaynaklarda zikredilmektedir. Söz konusu eserlerde kelimenin hemzesiz olarak (سَأَلَ) okunduğu kıraatin -سَأَلْ- fiilinden bu hale dönüştüğü kabul edildiği takdirde-¹⁰⁶ lehçe olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷ Zemahşerî ise kelimenin hemzesiz olarak (سَأَلَ) okunduğu kıraatin, Kureyş lehçesinde kullanıldığını bildirmiştir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere İbn Kuteybe, âyeti açıklamak için kullandığı kelime sahih kıraatler arasında yer almasına rağmen ne onun kıraat vecihlerinden olduğunu belirtmiş ne de o kelimenin farklı kullanımının lehçe farklılığından kaynaklandığına

¹⁰¹ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 4: 642.

¹⁰² سَأَلَ سَأَلًا يَغْدَابٍ وَاقِعٍ

İsteyen biri inecek azâbı istedi.

¹⁰³ "سَأَلَ سَأَلًا. أَي دَعَا دَاعًا."

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi 'l-Kur'ân*, 485.

¹⁰⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 650; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 390.

¹⁰⁶ Söz konusu kıraatin (سَأَلَ), "سَأَلَ - يَسْأَلُ - سَأَلًا" fiilinden olduğunu kabul eden âlimlerin yorumları için bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 358-359.

¹⁰⁷ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 8: 219; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5: 364.

¹⁰⁸ Ebü'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki gavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6: 205.

değirmiştir. Bu durumda İbn Kuteybe'nin, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde yer yer kıraat rivayetlerine yer verse de en azından manasını açıklamak üzere ele aldığı garîb kelimeyle ilgili nakledilen kıraat ihtilaflarının tamamını eserinde zikretme yönünde bir gayesinin olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe yukarıda ele alınan örneklerden de anlaşılacağı üzere, kıraatlerin bir kısmının Arap lehçeleriyle olan uyumuna yer yer temas etmiştir. Bununla birlikte Arap dilindeki farklı kullanımların bir bölümü aynı zamanda kıraat olarak da nakledilmekle birlikte o bazen, bunların sadece lügat/lehçe olduğunu bildirmekle yetinmiştir. Farklı kullanımların Arap lehçeleriyle olan irtibatından bahsettiği yerlerde ise bunların hangi kabile/kabileler tarafından kullanıldığını genellikle belirtmemiştir.

2.4 Kıraat-Anlam İlişkisi

İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında kelimelerin anlamlarını açıklarken kıraatlerden de yararlanmış. O, pek çok yerde kıraat ihtilaflarını zikretmiş ve bunlardan kaynaklanan anlam farklılıklarına işaret etmiştir.¹⁰⁹ Onun takip ettiği bu yöntem sayesinde, eserde hem garîb kelimelerin muhtemel anlamları serdedilmiş hem kelimedeki farklı kıraatler -tamamı ya da bir kısmı- nakledilmiş hem de kıraat ihtilafları arasındaki muhtelif anlamlar ortaya konulmuştur. Bunların yanı sıra kitaptaki söz konusu açıklamalar esnasında Arap dilindeki farklı kullanımlara da işaret edilmiştir. Bu başlıkta İbn

¹⁰⁹ İbn Kuteybe'nin kıraatler arasındaki farklı anlamı açıkladığı örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 27-28, 46, 51, 60, 60-61, 66-67, 84, 95-96, 98, 104, 109-110, 112, 114-115, 118, 153, 158, 169, 191, 196, 212-213, 215-216, 216-217, 218, 234, 235-236, 252, 253, 269, 270, 277, 281, 298, 299, 301, 305, 317, 319, 332, 338, 349, 350, 350-351, 355, 356-357, 366, 381, 383, 386, 397-398, 400, 418, 428, 438, 452, 462, 467, 492, 493, 498, 499, 507, 517, 518.

Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında kıraat-anlam ilişkisinin keyfiyeti, seçilen bazı örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır.

İbn Kuteybe, Bakara sûresinin 104. âyetinde¹¹⁰ geçen رَاعِنَا kelimesindeki kıraat ihtilaflarını nakletmiş ve bunlar arasındaki anlam farklılıklarını belirtmiş; ayrıca garîb kelimelerin anlamını açıklarken sıklıkla Arap dilindeki kullanımlardan misaller vermiştir. Örneğin o, لَا رَاعِنَا cümlesindeki رَاعِنَا الرَّجُلُ cümlesindeki anlamla aynı olduğunu, *bir kişinin durumu göz önünde bulundurulduğunda* böyle söylendiğini bildirmiştir.¹¹¹

İbn Kuteybe, bu âyette yasaklanan şeyin, أَرْعِي سَمْعَكَ cümlesiyle¹¹² ifade edilen mana olduğunu söylediğini de aktarmıştır. O, yasaklanmadan önce Müslümanların Hz. Peygamber'e رَاعِنَا وَأَرْعِنَا (Bizim durumumuzu gözet ki seni dinleyebilelim) dediklerini, Yahudilerin de ona hitap ederken aynı kelimeyi (رَاعِنَا) kullandıklarını ancak bunun Yahudilerin dilinde sövmе/hakaret anlamına geldiğini bildirmiş; söz konusu kelimeyle Yahudilerin kelimenin kötü anlamını kastettiklerini, bu nedenle de Hz. Peygamber'e hitaben رَاعِنَا demenin yasaklanıp yerine أَنْظِرْنَا kelimesinin kullanılmasının istendiğini nakletmiştir. Ayrıca o, âyette geçen أَنْظِرْنَا kelimesinin, اِنْتَظِرْنَا anlamında¹¹³ olduğunu ve Arap dilinde aynı anlama gelmek üzere نَظَرْتُكَ dediğini belirtmiştir.¹¹⁴ İbn Kuteybe, söz konusu kelimeyi tenvinli olarak (رَاعِنًا) okuyanların da الرُّعْنُ ve الرُّعُونَةُ kelimelerinden

¹¹⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Ey iman edenler, “râinâ” demeyin, “ünzurnâ” deyin; (söze iyi) kulak verin. Kâfirler için çok acıklı bir azap vardır.

¹¹¹ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 60.

¹¹² Beni dinle, ben de seni dinleyeyim! (bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2: 373).

¹¹³ Bizi bekle!

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 60.

alınmış ismi kastettiklerini söylemiş ve bu durumda âyetin “*ahmak ve cahil demeyin (bu mayanayı çağrıştırabilecek bir kelime kullanmayın)*” anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁵

Kıraat-1 aşere imamlarının tamamı kelimeyi رَاعِنًا şeklinde okumuştur. İbn Muhaysın (ö. 123/741), Hasan-1 Basrî (ö. 110/728), İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) ve Ebû Hayve (ö. 203/818) ise tenvin ile (رَاعِنًا) okumuştur.¹¹⁶ Buna göre kelimenin tenvinli okunuşu, kıraat-1 aşere içerisinde yer almamaktadır. İbn Kuteybe söz konusu rivayeti eserine almış ve naklettiği iki kıraat arasındaki anlam farkını açıklamıştır. Görüldüğü üzere o, Arap dilindeki kullanımlardan örnekler vererek kıraatler arasındaki mana farklılıklarını, böylece kelimenin ve âyetin anlamını ortaya koymaya çalışmıştır.

Konuyla ilgili başka bir örnek, Yûsuf sûresinin 12. âyetinde¹¹⁷ bulunmaktadır. İbn Kuteybe, söz konusu âyette geçen يَرْتَعُ kelimesinin, *yesin* anlamında olduğunu, bu çerçevede Arap dilinde, *deve otladığı zaman* رَتَعَتِ الْإِبِلُ, onu *otlaması için bıraktığında* ise أَرْتَعْتُهُ dendiğini nakletmiştir.¹¹⁸ O, söz konusu kelimeyi ع harfinin kesresi ile نَرْتَعُ şeklinde okuyanların ise *birbirimize göz kulak oluruz, yani koruruz* anlamını kastettiklerini söylemiştir. Bu doğrultuda Arap dilinde *Allah seni korusun* anlamında رَعَاكَ اللهُ dendiğini bildirmiştir.¹¹⁹

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 60.

¹¹⁶ Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, 1: 508; Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 1: 411.

¹¹⁷ أَرْسِلُهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin, oynasın. Şüphesiz biz onun koruyucularıyız.

¹¹⁸ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 212.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 213.

Yûsuf sûresinin 12. âyetinde geçen وَيَلْعَبُ وَيَزْتَعُ kelimelerini kıraat-ı aşere imamlarından Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer وَيَلْعَبُ وَيَزْتَعُ,¹²⁰ İbn Kesir (ö. 120/738) وَيَلْعَبُ وَيَزْتَعُ,¹²¹ Ebû Amr ile İbn Âmir وَيَلْعَبُ وَيَزْتَعُ,¹²² diğerleri ise وَيَلْعَبُ وَيَزْتَعُ şeklinde¹²³ okumuşlardır.¹²⁴ Bu bilgiler ışığında İbn Kuteybe'nin ele aldığı kelime mevcut kıraat ihtilaflarının tamamını aktarmadığı ve naklettiği kıraatleri kimlerin okuduğuna temas etmediği anlaşılmaktadır. Onun, yine Arap dilindeki kullanımlardan örnekler naklederek kıraat ihtilafları arasındaki anlam farklılıklarına işaret ettiği görülmektedir.

Âyetlerin tefsirinde kıraat nakillerinden yer yer istifade eden İbn Kuteybe, İsrâ sûresinin 13. âyetindeki¹²⁵ anlamın, *biz bu ameli kitap olarak (onun karşısına) çıkarırız* şeklinde olduğunu söylemiş; âyeti بِأَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا وَيَخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا şeklinde okuyanların, *bu amel (onun karşısına) kitap olarak çıkar* manasını kastettiklerini ifade etmiştir.¹²⁶ Söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Ebû Ca‘fer وَيَخْرُجُ وَيَخْرُجُ, Ya‘kûb وَيَخْرُجُ وَيَخْرُجُ, diğerleri ise وَيَخْرُجُ وَيَخْرُجُ şeklinde okumuştur.¹²⁷ Görüldüğü üzere İbn Kuteybe, bu örnekte de kaynaklarda nakledilen kıraat ihtilaflarının

¹²⁰ Her iki fiil de gâib, müzekker ve müfred sîgasında olmak üzere; bunlardan ilkinin meksur, ikincisini ise meczum halde okumuşlardır.

¹²¹ Her iki fiil de cemi mütekellim sîgasında olmak üzere; bunlardan ilkinin meksur, ikincisini ise meczum halde okumuştur.

¹²² Her iki fiil de cemi mütekellim sîgasında olmak üzere; yine her iki fiili de meczum halde okumuşlardır.

¹²³ Her iki fiil de gâib, müzekker ve müfred sîgasında olmak üzere; yine her iki fiili de meczum halde okumuşlardır.

¹²⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'â*, 345-346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 293.

¹²⁵ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عَقْبِهِ وَنُخْرِجُهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا

Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaştığı bir kitap çıkaracağız.

¹²⁶ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 252.

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 306.

tamamına değinmemiş, onlar içinden bazılarını seçerek eserine almıştır. Naklettiği kıraatlerin kimlere nispet edildiğini yine belirtmemiştir.

Kitabında İsrâ sûresinin 16. âyetini¹²⁸ açıklamaya çalışan İbn Kuteybe, buradaki *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* ile kastedilenin, *şımarık elebaşlarını çoğalttı* olduğunu söylemiş; bunu desteklemek üzere Arap dilinde *çoğalttım* anlamında *فَعَلْتُ وَأَفْعَلْتُ* takdirinde- *وَأَمْرُهُ* şeklinde kelimenin iki kalıpta da kullanıldığını nakletmiştir. Yine o, Araplar'ın *yavrusu çok olan kısrak* anlamına gelen *مُهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ* sözleri ile *çok olmak/çoğalmak* anlamındaki *أَمْرًا* cümlelerinin de aynı anlamda söylendiğini aktarmıştır.¹²⁹ İbn Kuteybe, bazı müfessirlerin burada kastedilen anlamın “emir” olduğunu, bu çerçevede *biz onlara itaati emrederiz, hükümleri farz kılarız, onlar günah işlediklerinde ise azap onlara gerekli olur*, manasında olduğunu savunduklarını kaydetmiştir. Yine o, kelimeyi *أَمْرًا* şeklinde okuyanların kıraatinde kelimenin *الإمارة*'den geldiğini, bu durumda âyetin *onları emirler (yöneticiler) kıldık* şeklinde olduğunu söylemiş; ayrıca (kurrâdan) bir grubun kelimeyi *med* ile *أَمْرًا* şeklinde okuduğunu, onun yüce ve meşhur bir lügat olduğunu, buna göre de kelimenin, *çoğalttı* manasına geldiğini belirtmiştir.¹³⁰ Söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Ya'kûb hemzenin *meddi* ile *أَمْرًا*; diğerleri ise *medsiz* olarak *أَمْرًا* şeklinde okumuştur.¹³¹ İbn Kuteybe'nin burada aktardığı kelimenin şeddeli okunan formu (*أَمْرًا*), kıraat-ı aşere içerisinde yer

¹²⁸ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمْرًا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz.

¹²⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 253.

¹³⁰ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 253.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 306.

almamaktadır. Belirtildiği üzere o, kıraatleri yine meçhul sigalarla nakletmiş ve Arap dilindeki kullanımlardan verdiği örneklerle kıraatler arasındaki farklı anlamları ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Kuteybe, bir kelimeyi açıklarken bazen başka âyette kelimenin farklı bir kalıpta kullanılmasından delil getirmiştir. Onun bu farklı kullanıma işaret etmesi de esasen yine kıraat ihtilaflarına dayanabilmektedir. Bu çerçevede o, Şuarâ sûresinin 50. âyetindeki¹³² لَا ضَارَہ kelimesini açıklarken bunun, “ona zarar verdi” anlamındaki ضَارَہ - وَيَضِيرُہ - وَيَضِيرُہ kelimesinden geldiğini söylemiştir. O, kelimenin bu şekliyle *size hiçbir şekilde zarar vermez* anlamında لَا تَضِيرُوا وَتَنْفُوا لَا وَإِنْ تَضِيرُوا وَتَنْفُوا لَا *size hiçbir şekilde zarar vermez* anlamında لَا تَضِيرُوا وَتَنْفُوا لَا ¹³³ كَيْدُهُمْ شَيْنًا ¹³⁴ بَصِرْكُمْ ¹³⁵ âyetinde açıkça görüldüğünü belirtmiştir.

İbn Kuteybe, Şuarâ sûresinin 50. âyetindeki¹³⁶ لَا ضَيْرٌ kelimesinin anlamını açıklarken verdiği anlamın doğruluğuna delil olarak kullandığı Âl-i İmrân sûresinin 120. âyetinde Âsım kıraatinden başka bir rivâyeti esas almıştır. Söz konusu kıraati (لَا يَصِرْكُمْ) açıklarken kullandığı kelime de (يعني: لَا يَصِرْكُمْ شَيْنًا) esasen onun bir başka kıraati olmakla birlikte İbn Kuteybe eserinde buna temas etmemiştir.

Yukarıda konuyla ilgili verilen örneklerde görüldüğü üzere İbn Kuteybe, açıklamak üzere ele aldığı kelimenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü kıraat rivayetlerini eserine almıştır. Bu nedenle, kıraatler arasında sahih-sahih olmayan türünden bir ayrıma

¹³² قَالُوا لَا ضَيْرٌ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ

(Sihirbazlar) şöyle dediler: “Zararı yok, biz Rabbimize mutlaka döneceğiz.”

¹³³ Kelimeyi, kıraat-ı aşere imamlarından Nâfi‘, İbn Kesir, Ebû Amr ve Ya‘kûb dâd harfinin kesresi ve râ'nın cezmiyle لَا يَصِرْكُمْ; diğerleri ise dâd harfinin zammesi ve râ'nın zammesiyle şeddeli olarak لَا يَصِرْكُمْ şeklinde okumuştur (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 242).

¹³⁴ Âl-i İmrân 3/120: ... وَإِنْ تَضِيرُوا وَتَنْفُوا لَا يَصِرْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْنًا...

¹³⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur‘ân*, 317.

¹³⁶ قَالُوا لَا ضَيْرٌ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ

(Sihirbazlar) şöyle dediler: “Zararı yok, biz Rabbimize mutlaka döneceğiz.”

gitmemiştir. Yine o, eserinde naklettiği kıraatleri kimin/kimlerin okuduğunu genellikle belirtmemiş; ayrıca kelimenin manasının anlaşılmasına yardımcı olacak kıraat nakillerine odaklandığı için, kelimeyle alakalı bütün kıraat ihtilaflarını eserine almamıştır. O, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ında açıklanmak üzere seçtiği kelimeyi izah ederken aktardığı kıraatlere verdiği anlamları Arap dilindeki kullanımlardan seçtiği örneklerle de desteklemiştir. Tüm bunlarla birlikte İbn Kuteybe, kıraatler arasındaki anlam çeşitliliği için âlimlerin farklı değerlendirmelerine çoğunlukla isim belirtmeden yer yer temas etmiş; bu çerçevede yaptığı açıklamaları kısa tutmuş, detaylı izahattan kaçınmıştır.

SONUÇ

İbn Kuteybe, Kur'ân-ı Kerîm'de anlamında kapalılık gördüğü (garîb) bazı kelimeleri açıklamak gayesiyle *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserini kaleme almış; seçtiği kelimelerin anlamlarını açıklarken yeri geldikçe kıraat farklılıklarından da yararlanmış. Kıraatleri, yedi kıraat imamından nakledilen rivayetler çerçevesinde sistemleştiren İbn Mücâhid öncesi dönemde yaşayan İbn Kuteybe'nin söz konusu eserinde kıraatleri kullanırken sahih-şâz olmaları bakımından herhangi bir ayrıma gitmediği gözlemlenmektedir. Esasen onun, kıraatlerin Kur'ân-ı Kerîm metninden kabul edilebilmesi için gereken birtakım şartları taşıması meselesinin, Kur'ân kelimelerinin anlaşılmasına ışık tutan rivayetler açısından zorunlu olmadığı kanaatini benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim onun söz konusu eserinde kıraatlerin sıhhat şartları meselesini ele almamasının ve kıraatlere eleştiri yöneltmemesinin, bu yargıyı güçlendirdiği düşünülebilir. Tefsir ve

ulûmü'l-Kur'ân alanında yazılan farklı eserler incelendiğinde bu kabulün, ulemânın genel bir tutumu olduğu da söylenebilir.

İbn Kuteybe, eserine aldığı kıraatleri genellikle meçhul sigâ kalıplarıyla nakletmiştir. Bununla birlikte eserdeki meçhul sigâ kalıplarının, nakledilen kıraatin sıhhati açısından temrîz anlamı ifade etmediği, takip edilen yöntemin ihtisar amacıyla benimsendiği anlaşılmaktadır. Zira bu eserdeki hedefin, kıraatlerin sahihini sakiminden ayırmaktan ziyade, müellif tarafından garîb kabul edilen birtakım kelimelerin anlamlarına ışık tutacak nakillerin serdedilmesi olduğu gözlemlenmektedir. Eserde kıraatler aktarılırken zaman zaman bazı isimler verilse de bunun, tam bir sened zikri olmadığı; isim belirtildiğinde ise onların kahir ekseriyetle kıraat imamlarına değil, sahâbeden veya tabiinden bir zata nispet edildiği görülmektedir.

İbn Kuteybe, açıkladığı kelimeyle alakalı, kaynaklarda zikredilen kıraat ihtilaflarının tamamını zikretmemiş, bunlar arasından seçtiği bazı rivayetleri değerlendirmekle yetinmiştir. Bu durum onun söz konusu eserinin bir kıraat kitabı gibi görülmemesi gerçeğine işeret olarak kabul edilebilir. *Tefsîru garîbi 'l-Kur'ân*'daki kıraatlerin, genel olarak, yazar tarafından ele alınan kelimelerin açıklanmasına katkı sağlayan nakiller olarak görüldüğü, bu bağlamda eserdeki kıraatlerin de sahih-şâz ayrımı yapılmadan kıraatlerin filolojik tefsire katkısı açısından değerlendirildiği söylenebilir.

İbn Kuteybe'nin tercih ettiği kıraatler, genellikle Âsım kıraatinin Hafs rivayetiyle örtüşse de onun zaman zaman bunun dışındaki nakilleri benimsediğine de rastlanmaktadır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin hangi kıraat imamına tabi olduğunu tespit amacıyla Âsım

kıraatinin Hafs rivayetinden farklı tercihleri incelendiğinde, herhangi bir kıraat imamına tam olarak ittiba etmediği anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe, ele aldığı kelimeyle alakalı kıraat ihtilafları arasındaki anlam farklılıklarını açıklarken sıklıkla Arap dilindeki kullanımlardan örnekler vermiştir. O, yeri geldikçe kıraat farklılıkları ile bazı lehçelerin uyuştuğuna işaret etmiş, fakat söz konusu farklı kullanımların hangi kabilelere ait olduğunu belirtmemiştir. İbn Kuteybe, bazen de açıklamak üzere eserine aldığı bir kelimenin, Arap dilinde çeşitli kullanımlarının bulunduğunu belirtmiş ama bunların aynı zamanda kıraat vecihlerinden olduklarına işaret etmemiştir. Buradan hareketle onun, ya kıraat rivayetlerinin tamamından haberdar olmadığı ya da bunların aynı zamanda kıraat olduğunu söyleme ihtiyacı hissetmediği sonucuna varılabilir. İbn Kuteybe, kıraat ihtilaflarından kaynaklanan mana farklılıklarını ortaya koyarken çoğunlukla meçhul sigâ ile bazen de isim belirterek âlimlerin konuyla ilgili açıklamalarından istifade etmiştir. Bununla birlikte, konuyla ilgili tartışmaların tamamına, eserinde sistematik olarak değinmemiş, bunlar arasından seçtiği görüşlere temas etmekle yetinmiştir.

İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinin, hem İbn Mücâhid öncesi kıraat tarihine ışık tutması açısından hem de sahihiyle-şâzzıyla bütün kıraat rivayetlerinin Kur'ân-ı Kerim'deki garîb kelimelerin anlaşılmasına nasıl katkı sağladığının görülebilmesi bakımından önemli bir kaynak olduğu gözlemlenmektedir. Bu yönüyle eserin, günümüzde yapılacak tefsir faaliyetlerinde, kıraat-filolojik tefsir ilişkisi açısından da örnek alınabilecek önemli bir çalışma olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar. “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 43 (2017): 217-251.
- Akaslan, Yaşar. “Kırâat-i Aşere’de Ferş Yönünden Farklılıklar.” *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, sayı 4 (2017): 6-31.
- Akaslan, Yaşar, editör. *Ulûmu’l-Kur’ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Begavî, Muhyî’s-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ûd (ö. 516/1122). *Meâlimü’t-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri. Riyad: Dâru Taybe, 1990.
- Bırışık, Abdülhamit. “İbn Kuteybe.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, 20: 149-150.
- Bırışık, Abdülhamit. “Ulûmü’l-Kur’ân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, 42: 132-135.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *el-Câmi‘u’s-Sahîh*. Thk. Muhibbüddîn el-Hatîb ve diğerleri. Kâhire: el-Matbaatüs’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, 13: 379-380.
- Dağ, Mehmet. “İbn Mücâhid’in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlandırması: Eleştirel Bir Yaklaşım.”, *EKEV Akademi Dergisi*, 27 (2006): 81-104.

- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî (ö. 444/1053). *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb 'i'l-meşhûr*. Thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülğani el-Bennâ (ö. 1117/1705). *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbeate aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344). *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824). *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî (ö. 207/822). *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yay., 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071). *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-kirâât*. Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İbn Âşûr. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî (ö. 1394/1973). *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî (ö. 546/1151). *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk.

- Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hallikân. Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sem' ev esbetehü'l-a'yân]*. Nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889). *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889). *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî (ö. 324/936). *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201). *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf (ö. 833/1429). *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, , ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf (ö. 833/1429). *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü't-tâlibîn*. Nşr. Ali b. Muhammed 'Umrân. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1419/1999.

- İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248). *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. Mübarek el-Adevî el Bağdâdî (ö. 237/851). *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruh*. Thk. Abdürrezzâk Hüseyin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr (ö. 500/1106'dan sonra). *Şevâzzü'l-kırâât*. Thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (ö. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 333/944). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058). *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed (ö. 437/1045). *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. Thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed (ö. 437/1045). *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Ammân: Dâru Ammâr, 1996.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875). *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail (ö. 338/950). *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid (ö. 310/923). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl (ö. 548/1153). *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892). *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (ö. 460/1067). *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Tahkik ve tashih., Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah (ö. 616/1219). *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*. Thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah (ö. 616/1219). *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi'l-i'râb ve'l-kirâât fî cemî'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.

- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî (ö. 200/815). Tefsîru Yahyâ b. Sellâm. Thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923). *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Şerh ve Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Nşr. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144). *el-Keşşâf 'an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zirikli, Hayreddîn (ö. 1976/1396). *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

EXTENDED SUMMARY
THE RELATIONSHIP BETWEEN QIRAAT AND LINGUISTIC
TAFSİR OF QURAN IN IBN QUTAYBA
(IN THE SAMPLE OF TAFSER GHARIB AL-QURAN)

According to the hadiths conveyed from the Prophet Muhammad, the Holy Quran was sent down on seven letters. Islamic scholars state that the basis of the Holy Quranic qiraats is these hadiths. In fact, many narrations were conveyed from the Prophet Muhammad and his companions in the context of the Holy Quran. However, in determining the text of the Holy Quran, only the valid qiraats among these narrations was respected. However, the commentators were not contented only with valid qiraats in understanding the verses and words. They did not see any drawbacks in benefiting from all the narrations transmitted as the Holy Quranic.

An important part of the differences in the Holy Quran is phonetic diversity among tribes that do not affect the meaning. It is seen that some of the other qiraats other than these sometimes point to another aspect of the issue addressed in the Holy Quran or enrich the meaning. Sometimes it seems that it makes the meaning of the word clearer or sheds light on various practices in the Arabic language and various uses between dialects. Islamic scholars that none of the qiraats differences affecting the meaning of the verses and words only reveals an opposite meaning between the two qiraats emphasize it.

Islamic scholars have written works about gharib al-Quran to explain (unclear) words whose meaning is unknown for various reasons. Gharib al-Quran authors used the prose and poetry in the Arabic language while explaining the words they chose in these works.

They also benefited significantly from the various uses among tribes. While explaining the meanings of the words in question, one of the important sources applied by the authors was the qiraat. Because the Holy Quran has revealed different uses in the Arabic language and has been in close contact with the various applications in the dialects of the Arab tribes, it has been a reliable and rich resource that scholars have written to explain the Holy Qur'anic verses or words.

One of the authors who copyright the book about gharib al-Quran is Abu Muhammed Abdullah b. Muslim b. Qutayba al-Katib ed-Dineveri al-Mervezi. Ibn Qutayba was born in Baghdad in 213/828 and died in Baghdad in 276/899. He took lessons from leading scholars of his time, wrote many works in different fields. Some of the works he wrote have survived to the present day, while some have remained only in books. While Ibn Qutayba has written in various fields, his sheet books have revealed his competence especially in the field of Arabic language. One of the areas Ibn Qutayba showed his skill in the Arabic language is his works on Quranic Sciences. His book titled *Tafser Gharib al-Quran* in this field is in close contact with the Arabic language. Ibn Qutayba's scientific competence, having lived in a lively and bright period in terms of science and being among the relatively early scholars made his works very important for the next generations. In this framework, some of his views either were included in some of the works after him to support or criticize him. The use of views of Ibn Qutayba for support or criticism by subsequent scholars reveals that he influenced the scientists after him.

Ibn Qutayba criticized some explanations about what is meant by the "seven letters" mentioned in the hadiths, which states that the

Holy Quran was sent down in seven letters in his work titled *Tawil Mushkil al-Quran*. He stated in his work that he had examined the qiraat differences thoroughly and saw that they could be classified under seven aspects. Some of the scholars also accepted his statements. Another work by Ibn Qutayba in the field of Holy Quran (The Book I'rab al-Qiraat) has not reached today.

From the information given above about Ibn Qutayba, it is understood that he was a competent scholar both in the Arabic language and in the field of qiraat. It is known that *Tafser Gharib al-Quran* authors benefited from these two sciences in their works. Therefore, the study of Ibn Qutayba's *Tafser Gharib al-Quran*, in terms of linguistic tafsir relationship, will contribute to the determination of both the nature of this relationship and the role of the Quranic science in the explanations of the words of the Quran. In this article, the following topics will be discussed: “*To what extent and in what aspects the Holy Quran is used in the explanation of the words of the Holy Quran, whether or not the distinction is made when using the Holy Quran for this purpose, how is the method of transferring the Holy Quranic qiraats in this work*”. In the study, all the qiraats that the author handles in his book will be determined and they will be classified according to their usage areas in the work. Thus, the relation between the Quran and linguistic tafsir in the *Tafser Gharib al-Quran* and the general results will be tried to be reached.

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İNÂYET KAVRAMI*

Araştırma Makalesi

Raziye Şahiner Bulut**

Hasan Özalp***

Makale Geliş: 15.01.2020

Makale Kabul: 21.03.2020

Öz

Bu çalışmada Meşşâî filozofların inâyet kavramı hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır. İnâyet kavramı Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi kapsayan bir terimdir. Fârâbî, “inâyeti” sudûr teorisi ile iyilik-kötülük ve mutluluk çerçevesinde değerlendirir. Filozof, sudûr teorisini ilahî inâyet ile açıklamaktadır. Çünkü sudûr ile var olan âlem, hem Tanrı’nın varlığından bir pay taşımaktadır hem de varlığını devam ettirebilmesi için ilahî inâyete muhtaçtır. Bu yüzden sudûr, inâyetin sürekli olduğunu göstermektedir. Ayrıca sudûr teorisi, kötülüğün varlığını anlamlandırmanın da en iyi yoludur. İbn Sînâ inâyet kavramını iyilik düzeninin Tanrı’dan sudûr etmesi olarak değerlendirir. Yani İbn Sînâ bu kavram ile âlemdeki iyilik düzeni üzerinde durmaktadır. İbn Rüşd ise inâyeti Tanrı’nın varlığına ayrı bir delil olarak ele alır. Bütün âlem Tanrı’nın inâyet ve cömertliği ile yaratılmıştır. Filozof bu yaratılışı ifade etmek için sürekli yaratma tabirini kullanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı’nın âleme olan inâyeti sürekli ve kesintisiz olarak devam etmektedir. Filozofa göre insan evren ile uyumludur. Bu uyumun Tanrı’nın varlığına işaret etmesi inâyet delilidir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Meşşailer, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İnâyet.

* Bu makale Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulmuş Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. Bu tez, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma projeleri birimi tarafından (Proje no: İLH-032) desteklenmiştir.

** Felsefe ve Din Bil. Uzmanı, Diyanet İşleri Başkanlığı, r.sahinerr@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1158-3112

*** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD, e-mail: ozalphan66@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1487-9509, Researcher ID: Q-8019-2017

Atf için: Raziye Şahiner Bulut ve Hasan Özalp, “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 51-94, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.02>

The Concept of Grace on Messâî Philosophers

Abstract

In this study, examined the opinions of Messai philosophers concerning the term grace. The concept grace is a term that encompasses the relationship between God-universe and human. Al-Farabi evaluates the grace within emanation theory, goodness-evil and happiness. The philosopher explains the emanation theory with divine grace. Because the world that exists with emanation theory has a share from the existence of God and is in need of divine grace in order to survive. Therefore, emanation shows that grace is continuous. Emanation theory is also the best way to make sense of the existence of evil. Avicenna evaluates as emanate by God in a goodness design. In other words, Avicenna emphasizes the order of goodness in the world with this term. Averroes dealt with the grace the existence of God as a separate evidence. The whole world is created by the generosity and grace of God. The philosopher uses the term continuous creation to express this creation. Therefore, God's grace in the world maintains continuously and uninterruptedly. According to philosopher, human is compatible with the universe. This compatible point out the existence of God is grace evidence.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Peripatetic al-Farabi, Avicenna, Averroes, Grace.

GİRİŞ

Arapça *inâyet* kökünden gelen *inâyet*, kelime olarak ‘Tanrı’nın, aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selamete eriştirmek için, onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf; destek, dikkat, gayret, özenme, ihsan, iyilik, himmet, kerem’ gibi anlamlara gelmektedir.¹ Dini literatürde önemli bir yeri olan *inâyet* kavramı, felsefi bağlamda da ayrı bir öneme sahiptir. Meşşâî filozofları *inâyet* kavramını Tanrı’nın

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. bs. (Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 435; Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1070; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2011), 736; Ahmet Cevizci, “İnayet”, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999), 464.

sıfatları, âlemin yaratılması ve yaratılanların yaratıcıyla olan ilişkisini de içine alan geniş bir anlam çerçevesi içinde ele almışlardır. İnâyet felsefe ve teoloji geleneğinde Allah'ın insan ve doğa ile olan ilişkisini temellendirmek için kullanılan bir kavramdır.

İNâyet lafzı, âyetlerde açıkça geçmemekle birlikte Kur'an'a bütüncül olarak baktığımızda inâyet ile ilgili olan; Allah'ın peygamber göndermesi, yardımı, hidâyeti, rahmeti, merhameti, sevgisi, lütfu, kudreti, affi ve şifa vermesi gibi pek çok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlarla birlikte Allah'ın isimleri de O'nun inâyeti gereği hem yaratmasını hem de yarattıklarıyla ilişkisini açıklamaktadır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de âyet kavramı Allah'ın doğaya olan inâyetini göstermektedir: 'Göklerin ve yerin belirli bir düzende yaratılışı, yer kürenin canlıların yaşamasına uyumlu hale getirilişi, ona belirli bir ağırlık kazandıran dağların mevcudiyeti, ziraata ve iskâna uygun ovaların, seyahate uygun yolların oluşumu, hayatın kaynağı olan suyun gökten indirilişi, aynı su ile beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı yiyeceklerin bitirilişi, göklerin görülebilir direkler olmaksızın yükselişi, atmosferin tehlikelerden korunmuş bir tavan haline getirilişi, güneşin ısı ve ışık; ayın da aydınlık kaynağı oluşu, insan ve yük naklinde yararlanan gemilerin denizlerde batmadan seyredişi, besin kaynağı ve binek olarak kullanılan çeşitli hayvanların insanların emrine verilişi, erkekli dişili olarak yaratılan insanların dünyayı imar etmesi ve uyum içinde çoğalmasını sağlamak üzere karşı cinsler arasında güçlü bir sevgi bağının kuruluşu, uykuya yatan insanın bir tür ölü haline geldikten sonra tekrar hayata dönüşü... gibi Kur'an'ın verdiği bu örnekler Allah'ın varlığına apaçık deliller

olarak getirilmektedir.² Biraz sonra ele alacağımız bu deliller, Tanrı'nın insanlara varlıksal alanda gösterdiği ve vahiy ile bildirdiği inâyetinin tezahürleridir.

Yaratıcı ve insan arasındaki hiç kopmayan bu ilişkide, yaratıcının her zaman iyiye ve doğruya yönelenlerin yanında olması ve özel bir şekilde müdahale ve yardımda bulunması O'nun inâyetindedir. Özel yardım anlamına gelen inâyet, bireysel veya toplumsal olabileceği gibi aynı zamanda doğanın varlığını ve düzenini de içine alan geniş bir kavramdır.

1. İNÂYET KAVRAMININ TARİHİ VE FELSEFİ ARKA PLANI

Filozoflarımızın görüşlerine geçmeden önce onların inâyetle ilgili görüşlerini etkileyen düşüncelere bakmamız gerekir. İnâyet kavramının tarihî ve felsefî arka planına baktığımız zaman Platon, Aristoteles, Yeni Platoncu Ammonius Saccas (242) ve Plotinus (ö. 205-270) gibi düşünürleri görürüz. Bunlar Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037) ve İbn Rüşd (520/1126) gibi filozofların düşüncelerini etkilemişlerdir. Felsefe tarihinde inâyet kavramı genel olarak “gayeci âlem” anlayışı olarak geçmektedir. Yunan felsefesinde inâyet düşüncesi daha çok Tanrı, yaratma, evren, iyilik ve kötülük gibi konular çerçevesinde şekillenmiştir.

İlkçağ düşüncesinden itibaren, Tanrı'nın varlığı, O'nun hayatımıza ne kadar müdahil olduğu ve O'nun insan ve evren ile ilişkisi felsefenin en çok tartışılan konuları olmuştur. Epikuros (M.Ö. 341-271)

² Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4, 242.

ve Stoacı düşünürlerin tartışmalarıyla büyüyen Platon ve Aristoteles'ten itibaren felsefi konular olarak tartışılan ve pek çok İslam düşünürünü de etkileyen bu problemlere dair farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu konular daha çok iyiliğin kaynağı, kötülüklerin nedeni ve bunların tanrısal inâyet ile ilişkisi etrafında şekillenmiştir. Yunan felsefesinde bazı filozoflar kötülüğün varlığından hareketle bir Tanrı'nın olmadığını, varsa da dünyamızla bir ilgisinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Örneğin Epikuros, kötülük düşüncesinden yola çıkarak evrenin tanrısal bir eser olmadığını ifade etmiştir.³ Epikuros'un düşüncesine karşılık Stoacı filozoflar evreni var eden, düzenleyen, hareket ettiren ve şekil veren yüce bir varlığa inanmaktadırlar. Bu filozoflar, evrenin düzeninden ve mümkün olan en mükemmel evren düşüncesinden hareketle tanrısal inâyet düşüncesine varmışlardır.⁴

Herakleitos (M.Ö. 540-480) her şeyin kaynağı ve ölümsüz bir logostan, Empedokles (M.Ö. 495-435) ezeli-ebedi, değişmez, sürekli, içine nüfuz edilemeyen bir varlıktan, Anaksagoras (M.Ö. 498-428) evreni kaostan kozmosa getiren düzenleyici bir ilke olan noustan bahsetmişlerdir ki kozmos kaosa göre iyilik ve mükemmelliktir.⁵ Görüldüğü gibi bu filozoflar her şeye hayat veren, şekillendiren, her varlığa hareketini veren, düzenleyen bir varlıktan söz etmişlerdir. Böylelikle ilkçağ filozoflarından itibaren bir inâyet düşüncesinin olduğunu görüyoruz. İlkçağ filozoflarından özellikle Platon, Aristoteles

³ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *MÜİFD*, 2/27 (2004): 105-106.

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1, 319.

⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 195, 265, 299.

ve Yeni Platoncu filozofların inâyet anlayışları genel olarak Tanrı-evren ilişkisiyle şekillenmiştir.

1.1. Platon

Felsefe tarihinde inâyetle ilgili ilk sistemli bilgilerin Platon'dan (M.Ö. 427-348) başladığını görüyoruz. Platon'un inâyet görüşü, Tanrı-evren ilişkisiyle ilgilidir. Platon'da tanrısal inâyet özellikle Tanrı-evren arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Filozof, evreni, eksiklikleriyle beraber estetik değeri yüksek sanatsal bir yapı olarak görmektedir. Evrenin bir nedeni bulunmaktadır. Bu neden, akıllı bir fâil olduğu için evren estetikdir. Çünkü estetik ancak akıllı bir fâilin tasarımı ile olur. Böyle bir tasarım ise evreni var eden ve ona şekil veren varlık olan Tanrı'nın inâyetidir. Bütün mükemmelliklere sahip olan Tanrı kuralsız olarak hareket eden tüm varlıkları düzene koyandır. Tanrı'nın tüm bu varlıkları düzene koyabilmesi için bir zekasının olması gerekmektedir. Tanrı zekasının temel amacı, kaosu kozmosa çevirmek yani düzen vermektir. Böylece Tanrı'nın inâyeti insanın yaratılışı, insan-evren uyumu, organizmaların büyüme ve gelişme ilkelerine kadar her şeyi kuşatır.⁶

1.2. Aristoteles

Aristoteles'te (M.Ö. 384-322) Tanrı'nın inâyetini anlamak için onun dört neden konusundaki açıklamalarına bakmamız gerekir. Bütün varlıklarda oluşum ve değişim şu dört neden ile meydana gelir: Maddî, formel, fâil ve ereksel neden.⁷ Filozof bu dört neden ile fizik ve metafizik arasında dengeli bir geçiş yapmaktadır. Nedenleri bilmek

⁶ Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 20-21.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 61-63.

değişimin ilkelerini tespit etmek demektir. Evrenin gâî nedeni olan Tanrı, insan zihninin kullandığı bütün mükemmellik kavramlarıyla tanımlanır. Tanrı zorunlu, mükemmel, ezeli-ebedî, bağımsız, hareket etmeyen ve ilk hareket ettirendir. Tanrı evrenin en dış küresine hareketi verir ve evrende hareket başlar. Böylece Tanrı'nın inâyeti özellikle her varlığa hareketi veren ilk hareket ettiricidir.⁸ Mükemmel olan Tanrı'nın, mükemmel düzende bir âlemi var etmesi ve bu âlemin varlığını devam ettirmesi Tanrısal inâyettir. "Hayat da Tanrı'dır. Çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedî bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedî ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir."⁹

Filozofun ifade ettiğine göre hayatın kendisi Tanrı'nın inâyetidir. Hayatın var olması, Tanrı'nın fiili olarak her şeyi kapsayan inâyetinin bir gereğidir. İlk hareket ettirici ilke olarak bütün evreni böyle bir düzende var etmesi Tanrı'nın inâyetinin gereğidir. Aristoteles'in Tanrı ve doğa hakkındaki bu görüşleri, İslam filozoflarının ilâhî inâyet düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın her şeyi belirli bir düzende şekillendirmesi, varlığa hareketini vermesi ve onu belirli bir gaye ile var etmesi O'nun inâyetinin göstergesidir.

⁸ Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği", *İslâmî Araştırmalar*, 25/3, (Eylül 2014): 148-149.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 508.

1.3. Yeni Platonculuk

Plotinus'a göre Tanrı her şeyin kaynağıdır ve aynı zamanda her şeyin kendisine döneceği bir yerdir.¹⁰ Plotinus'un Tanrı'sı olan Bir'in en önemli özelliği basit olmasıdır. O'nu diğer bütün varlıklardan ayıran en önemli özelliği herhangi bir bileşiklik içermemesidir. Bütün varlıklar Bir'den sudûr etmişlerse de bu durum Tanrı için herhangi bir bileşiklik içermez. O mutlak anlamda basittir. Filozof, bu düşüncesi ile hem her şeyin kaynağı olarak Bir'in; birliği, basitliği, kendisinden sudûr eden varlıklardan tamamen farklı olması gibi ontolojik statüsünü, hem de Bir'den sudûr eden varlıklarla ilişkisini korumaktadır.¹¹

Plotinus Tanrı'dan bütün varlıkların sudûr etmesini güneş ışığı örneğiyle açıklar. Buna göre nasıl ki güneş ışınları güneşe denk değilse Tanrı da varlığa denk ve onunla aynı olamaz. Her varlık Bir'den çıkar ve ona bağlıdır. Güneş ışığı örneğinde olduğu gibi nasıl ki güneşe yakın olanlar aydınlık, güneşten uzakta kalanlar karanlıktaysa Tanrı'ya yakın olan varlıklar da en yetkin ve değerli varlıklardır. Tanrı'ya uzak olan varlıklar ise değersiz ve kusurlu varlıklardır. Böylece Tanrıdan uzaklaştıkça en yetkinlikten değersiz olana, değişmezlikten değişime, birlikten çokluğa, manevi olandan maddi olana doğru gidilir. Tanrı'nın en uzağındaki varlık âlemi, mutlak yokluk ve yoksunluk olan maddedir.¹² Böylelikle Plotinus maddedeki eksiklik ve kusuru Tanrı'nın inâyetinden ve yetkinliğinden uzaklaşması ile açıklamaktadır. Aynı şekilde iyilik ve kötülüğün varlığını da âlemin ve

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 159.

¹¹ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD*, 1/51 (2010): 62-63.

¹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 165.

insanların ilâhî inâyet ve mutlak yetkinliğe olan yakınlığı ile açıklamaktadır. Filozofun Tanrı ve evren hakkındaki bu görüşleri Meşşâî filozofların sudûr teorisi ve ilâhî inâyet hakkındaki düşüncelerinin kaynağını oluşturmuştur.

2. FÂRÂBÎ'DE İNÂYET

Fârâbî'nin sisteminde fizik, metafizik, psikoloji, ahlak ve siyaset birbiriyle uyumludur. Onun felsefesinde her konu arasında bir bağlantı vardır. Filozofun, inâyet kavramını da metafizik konuyla başlattığını ve fizik, psikoloji, ahlak, siyaset başta olmak üzere her alanla ilişkilendirdiğini görüyoruz.

2.1. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

Fârâbî, Tanrı âlem ilişkisini sudûr teorisi ile açıklar. Sudûr varlığın mutlak birden çıkarak bir sıra düzeni içinde evrenin oluşması fikrine dayanan felsefî bir teoridir.¹³ Varlıkların Tanrı'dan taşması ilâhî inâyettir. Çünkü varlık var olması itibariyle ilâhî inâyetin bir göstergesidir. Varlığın bu şekildeki sudûru hem Tanrı'nın varlığından bir parça taşıdığı için hem de belirli bir düzende varlığını devam ettirdiği için ilâhî inâyettir. Sudûr inâyetin sürekliliğini de gösterir. Ayrıca sudûr ile, mükemmel varlıktan en aşağı tabakadaki varlıklara kadar ilâhî inâyet ulaşmış demektir. Fakat her varlık yetkinliği ölçüsünde inâyeti kabul eder. Böylelikle sudûrun bizatihi kendisi inâyettir.

¹³ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37, 467.

2.2. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

Mutlak iyi olan Tanrı her varlığın ilk sebebidir. Bütün varlıklar O'nun varlığından sudûr etmiştir. Fakat en mükemmel düzende yaratılan evrende kötülüğün var olması mutlak iyi olan Tanrı'nın iradesiyle çelişir görünmektedir. Filozofumuz bu sorunu Tanrı'nın inâyeti fikriyle açıklamıştır: “Allah'ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunan kötülükler izâfidir; kötülükler değişen (süflî) âlemle ilgilidir. Bunların ârizî olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şâyet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.”¹⁴

Kötülüğün nereden kaynaklandığına gelince filozof bu sorunu sudûr teorisiyle açıklamıştır. Aslında sudûrun en başarılı tarafı kötülük sorununu çözmesidir. Aksi takdirde kötülük problemini başka türlü çözmek zordur.

Tanrı mutlak iyi, güzel ve yetkinliğin kaynağıdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki diğer bütün varlıklarda eksiklik ve kusur bulunmaktadır. Aynı zamanda bütün varlıklar Tanrı'dan doğal bir zorunlulukla sudûr eder.¹⁵ Böylelikle kötülük problemi sudûr anlayışının getirdiği varlıktaki eksiklikten kaynaklanan durumun zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkar. Varlıklar ilâhî tözden uzaklaştıkça maddeleşir. Maddeleştikçe yetkinlikten uzaklaşır ve

¹⁴ Fârâbî, “Uyûnü'l-Mesâil”, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 126.

¹⁵ İbrahim Maraş, “Fârâbî'de Hudûs Kavramı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11/31, (2008): 136.

kötülük ortaya çıkar. Bu yüzden sudûr eden varlık özü itibariyle herhangi bir kötülük barındırmamaktadır. Varlık alanındaki kötülüğün nedeni, varlığın mutlak yetkinlikten uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla filozof sudûr teorisi ile kötülük problemini çözmek istemiştir.

2.3. Özgür İrade ve İnâyet

Tanrı insanı hür yaratmıştır. İnsanın kendisine verilen özgün yapısını gerçekleştiribilmesi için iradesini özgürce kullanması gerekmektedir. Fakat insana verilen özgür irade, iyilik ve kötülük açısından bakıldığında sınırları belirli olmayan bir problemdir. Teolojik gelenekte insan iradesi ve Tanrı'nın iradesinin sınırları kaza ve kader bağlamında değerlendirilmektedir.

Fârâbî'ye göre nasıl ki evrendeki kötülük mutlak yetkinlikten uzak oluşla ilgilidir ve varlık mutlak yetkinliğe yaklaştıkça iyi, yetkinlikten uzak olduğunda ise kötüdür, ahlaki kötülük de irade sahibi olan insanın ahlaki yetkinlikten uzak olmasına bağlıdır. Yani o, ahlaki kötülüğün insanın iradesini doğru kullanmamasından kaynaklandığını savunmaktadır.

Filozofa göre bir fiilin meydana gelmesi için birincisi insan iradesi ikincisi ilâhî takdir olması gerekir. İlâhî takdir tertipli ve düzenlidir. Bu takdir, Tanrı'nın inâyeti ile emir âlemine yerleştirilmiştir. Emir âleminden de ay-altı âleminin tanrısal inâyeti kabule hazır olmasıyla sebepler meydana gelir. Böylelikle iyilik ve kötülüğe dair ne varsa her şey ezelî iradeden gelen sebeplere dayanmaktadır. Sonuç olarak kötülük olmasa iyiliğin ne demek olduğu bilinemez. Ayrıca az bir kötülük, iyilik için faydalıdır. Çünkü filozofa göre kötülükler olmasa iyilikler çok ve sürekli olamazdı. İyiliğin

olması, kötülüğün varlığını da zorunlu kılmaktadır. Eğer az kötülük için iyilikten vazgeçilirse kötülükler çoğalır.¹⁶

Fârâbî varlık alanındaki doğal kötülüğü varlığın yetkinlik, düzen ve adâletten uzak oluşuna, mükemmeli kabul etmeme ve bu mükemmelliği yansıtmadaki yetersizliğine bağlar. Kötülük iyilik karşısında yine de çok az bulunmaktadır. Filozof bu az olan kötülüğü de iyilik olarak değerlendirir. Ahlaki kötülüğü de insanın iradesini doğru kullanmamasına bağlamıştır. İyilik, mutluluk olduğuna göre insanın amacı mutluluğa ulaşmak olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve ancak mutluluğu amaç edinenler için gerçekleşecektir.¹⁷

2.4. Mutluluk-İnâyet İlişkisi

Âlemi en mükemmel düzende yaratan Tanrı, insanı da yeryüzünde en iyi düzeni sağlayabilecek kapasitede yaratmıştır. Bu mükemmel düzen Tanrı'nın inâyetinin tezahürüdür. Akıl sahibi olan insanın çevresine kayıtsız kalamaması ve bilgi edinme isteğinin temelinde mutluluğa ulaşma düşüncesi bulunmaktadır. Bu yüzden gerçek mutluluk ile sahte mutlulukların birbirinden ayrılması gerekmektedir. Filozofa göre insan, mutluluğa ulaşmasını engelleyen kötü amelleri terk edip ona ulaşmasını sağlayacak iyi amelleri ahlakî erdem haline getirmelidir. Erdemli insanlar da erdemli bir toplum

¹⁶ Gürbüz Deniz, 'Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti', *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 151.

¹⁷ Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 100.

oluşturur. Böylelikle filozofun mutluluk anlayışı bilgi, insan / nefis, ahlak ve siyaset alanlarını kapsamaktadır.

Fârâbî'ye göre mutluluk; iyiler arasında en iyi, tercih edilenler arasında en çok tercih edilen ve her amacın en yetkini olduğuna göre elde edildikten sonra başka herhangi bir şeye yönelmeye ihtiyaç duyulmayandır. Ancak bu şekilde olduğunda kendi kendine yeterli olmaya en layık olur. Bu şekilde kendi kendine yeterli olma durumu mutluluğun bizzat kendi özünden kaynaklanmaktadır. Her insan, mutluluğun tercih edilenlerin en iyisi ve en yetkin olduğuna inanır. Mutluluk beşerî yetkinlik olduğu için insan, ona ulaşmayı sağlayacak yolları bilmesi gerekmektedir.¹⁸

Faal akıl, insanın tanrısal olanı tecrübe etmesini sağlayan tabiatüstü bir surettir. Bu tecrübe ilâhî inâyettir. Faal akıl tektir ve derecesi de insanın kurtulduğu ve mutluluğa erdiği mertebedir. Fârâbî'ye göre faal akıl insanın erişebileceği olgunluk mertebelerinden en yüksek mertebe olan yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l- kusvâ) ulaştırır. İnsan faal akıl düzeyine sadece varlık olarak kendisinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmadan, cisimlerden bağımsız olarak ve bu olgunlukta sürekli kalmakla mümkün olur.¹⁹ İnsan maddi düzeydeyken ilâhî bir varlık olmasını faal akıl sayesinde kazanmış olur. Faal aklın inâyeti olmadan insan kendi başına mutlu olmaya yeterli bir varlık değildir. Faal akıl da düşünme gücünü ve en yüce mutluluğa ulaşma yetisini sadece insana vermiştir.²⁰

¹⁸ Fârâbî, "et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 146.

¹⁹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Said Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 38.

²⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, 42-43, 60, 64.

Dolayısıyla faal aklın ittisali Tanrı'nın inâyetinden başka bir şey değildir.

Fârâbî'ye göre faal akıl, insanın düşünme yetilerini ve mutluluğa ulaşmasını sağladığı için ilâhî inâyettir. Bu inâyet ile mutluluk şu şekilde gerçekleşir: “İnsan mutluluğu, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur.”²¹

Toplumsal mutluluk ise yasalardan gelen mutluluktur. Böylesi bir mutluluk bireylerin ruhsal ve bedensel mutluluğu aradıkları ve bu arayışlarıyla ortak bir amaç oluştururlar. Bu amaç için toplum birbiriyle yardımlaşır ve bu yardımlaşma sonucunda mutluluk duyarlar. Filozof tanrısal bir inâyet olan mutluluğu bu şekilde elde eden toplumlara erdemli toplum adını verir.²²

3. İBN SÎNÂ'DA İNÂYET

3.1. Tanrı'nın Sudûru Olarak İnâyet

İbn Sînâ inâyetle ilgili ilk olarak âlemin Tanrı'dan sudûru konusunu ele almaktadır. Çünkü Tanrı'nın inâyeti, mutlak bilgisiyle varlıkları iyilik düzeninde var etmesidir. Bir'den, çokluk âlemi O'nun

²¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, 86.

²² Mehmet Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk Ahlak İlişkisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 67.

inâyetinin bir gereği olarak sudûr eder. Âlemin bu şekilde taşması ve varlığını devam ettirmesi de tanrısal inâyet ile gerçekleşir.

Sudûr teorisinde Tanrı sadece kendi zatını değil bütün varlığı da mutlak ilmiyle bilir. Bu yaratmadaki bilgi aynı zamanda varlıktaki düzeni ve iyiliği de kapsayan ilâhî inâyettir. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “...İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından memnundur. Fakat İlk Gerçek’in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zâtını akletmektir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir... Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının O’nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, nasıl meydana gelebileceğini akletmesi gerekmektedir. Çünkü O’nun katındaki akledilir hakikat, öğrendiğin gibi, bizzat bilgi, kudret ve irâdedir.”²³

3.2. Nefis ve İnâyet

İbn Sînâ nefis konusundaki görüşlerini özgün bir şekilde sistemleştirmiştir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ nefsin kendisini bilmesini, “boşlukta duran adam” örneğiyle açıklamıştır. Buna göre insanın yetişkin olarak yaratılmış olduğunu fakat bedeninin hiçbir şeye temas etmediğini varsayalım. Dolayısıyla insan dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşlukta doğmuştur. Aynı şekilde kendi bedenini bile göremediğini ve organlarının birbirine dokunmadığını farzedelim. Sonuç olarak insan böyle bir durumda hiçbir duyu idrakine sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya hakkında hiçbir şey bilemez ve

²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 147.

hatta kendi bedeninin bile farkında değildir. Ancak insan bu şekilde sadece kendisinin var olduğunun farkındadır. Filozofa göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız bir cevher olan ve Tanrı'nın en önemli inâyetlerinden biri olan nefistir.²⁴

İbn Sînâ'ya göre *nebatî*, *hayvanî* ve *insanî* olmak üzere nefsin üç tür gücü bulunmaktadır. Bunlardan *nebatî* gücün de; beslenme, büyüme ve üreme olarak üç gücü vardır. *Nebatî* güçlerin ilki olan beslenme gücü nefsin bedeni besleyen gücüdür. Besin ile bedenden eksilen yerler doldurulur, bedene daha azı veya çoğu eklenir. Besin bedenin bütün organlarına dağılır ve her organın kendine ait beslenme gücü, organın mizacına uygun besinleri alır. Dolayısıyla beslenme gücü; bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, onun büyüüp gelişmesine yardımcı olan, kişi hayatta kaldığı sürece görev yapan, o görevini yaptıkça canlıları bâkî kılan, devre dışı kalınca canlıların yok olmasına neden olan ve ilahî inâyet tarafından canlılara verilen bir güçtür. Ayrıca ilahî inâyet beslenme gücüne yardımcı güçler de vermiştir. Bunlar her organın mizacına göre besini ayarlayan kuvvetü'l-muğayyire, besinleri sindiren kuvvetü'l-mâsika ve işe yaramayanları dışarı atan kuvvetü'd-dâfiadır.²⁵

Büyüme gücü, beslenme gücünün bütün organlar için uygun hale getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Bedenin ilk oluşumunda bazı organlar büyük bazıları ise küçük

²⁴ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 259.

²⁵ İbn Sina, *İşaretiler ve Tembihler*, 120; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 114.

olduğu için bu güç bedenın dengeli bir şekilde büyümesini sağlar. Eğer bu güç ile verilen inâyet olmasaydı insan ucube bir varlık olurdu.

Üreme gücü ise beslenme ve büyüme güçlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu gücün birincisi meniı yaratmak, ikincisi de meni bir değişiklik geçirerek yaratıcının inâyeti ile kendisine ait cüzler ve nitelikleri belirlemek olarak iki görevi bulunmaktadır. Bu oluşum ile varlık kendi türüne ait suretini alır. Beslenme gücü besinler yoluyla, büyüme gücü de önceki cisme benzeyen boyutlar vererek üreme gücüne yardım eder. Bütün varlıklarda Tanrı'dan feyez an eden ebedi kalma isteği vardır. Beslenme gücü bedenın varlığının devamını sağlarken, üreme gücü de türün fertlerinin devamını sağlar. Filozofa göre evlilik insan türünün bekasını sağlar ve türün bekası Tanrı'nın inâyetinin delilidir.²⁶

Filozof, *hayvanî* nefsi, organik cismin idrak ve hareket yönünden ilk olgunluğu olarak değerlendirir. Böylelikle bu nefis, istekli hareket etmekte ve cüzi nesnelere kavramaktadır. Bu nefsin hareket ve idrak güçleri bulunmaktadır. İdrak gücü de, dış ve iç idrak güçleri olarak ikiye ayrılır. Dış idrak güçleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş tanedir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak görev yapan iç idrak güçleri ise ortak duyu gücü, tasarlama gücü, tahayyül gücü, tefekkür gücü, vehim gücü ve hatırlama gücüdür.²⁷

İç idrak güçlerinden ortak duyu gücü, dış duyuvarın nesnelere ait algılamış olduğu suretlerin kendisine iletilip toplandığı ve böylelikle bu

²⁶ İbn Sina, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 145-146; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 115-116.

²⁷ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 81.

suretlerin topluca ve bir bütün olarak algılandığı bir güçtür. Bu gücün inâyeti ile, insan tek bir nesneye ilişkin olarak farklı dış duyu organlarının verdiği dağınık verileri birleştirerek bir yargıya varmaktadır.

Tasarlama gücü, ortak duyu gücünün dış duyulardan elde ettiği bütün verileri kendisinde toplayıp saklayabilen güçtür. Ortak duyu gücü dış duyulardan verileri alsa da, onları saklama tasarlama gücünün inâyeti ile gerçekleşir. Tahayyül ve tefekkür gücünün inâyeti; tasarlama gücünde bulunan suretlerle, hatırlama gücünde bulunan anlamları çok farklı şekillerde birbiriyle birleştirmek ve ayrıştırmaktır. Bu birleştirme ve ayrıştırma işlemi yapan gücü, vehim gücü kullanırsa buna tahayyül gücü, akıl kullanırsa tefekkür gücü denir. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırdığı vehim gücü dış duyularla duyumsanan suratlerde bulunan fakat bu duyu tarafından duyumsanamayan tikel anlamları algılar. Söz gelimi; kurt suretinden, “tehlikeli” anlamı bu güç sayesinde idrak edilir. Hatırlama gücünün inâyeti ise vehim gücünün algıladığı tikel anlamları gerektiğinde hatırlama işlevine sahiptir.²⁸

Hareket gücü ise iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketlerini sağlamaktadır. Böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç aşama gereklidir. Birincisi, hareketin uzak ilkesi olan idrakin sonucunda oluşan bilgidir. Yani iradi hareketin başlangıç noktası idrak ve idrakin ardından gelen bilgidir. İkincisi, irade güçleridir. Filozofa göre harekete yönelme sürecinde idrakin ardından istek aşaması gelmektedir. Bir şey için yararlı veya zararlı olarak düşünüldüğünde bu idrakin inâyeti ile o şeyi elde etmeye veya ondan

²⁸ İbn Sina, *en-Necât*, 149-151; Alper, *İbn Sînâ*, 81-83.

kaçmaya yönelik bir istek bulunur. Böylece bu isteğin ardından üçüncü aşama olarak sınırları ve kasları uyararak bedenin hareketini gerçekleştirmesini sağlayan kuvvetü'l-fâile gelmektedir.²⁹ İnsanî nefis olarak adlandırılan akıl konusu, akıl ve inâyet başlığında ayrıca ele alınacaktır.

3.3. Akıl ve İnâyet

Tanrı'nın insana en önemli inâyeti ve insanı diğer canlılardan ayıran yetisi akıldır. Filozof *insanî* nefsi teorik ve pratik akıl olarak ikiye ayırır. Pratik akıl insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu gücün inâyeti ile insan düşünmeye bağlı birtakım fiillere yönelir. Buna göre bedeni faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan pratik akıl gücünün, insanın diğer birtakım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Bu güçlerden irade ile olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma gibi psikolojik durumlar oluşmaktadır. Pratik aklın tahayyül ve vehim gücü gibi birtakım iç duyuyla olan ilişkisinden oluş ve bozulmuş âlemine ilişkin pratik açıdan yararlı bazı hususlar ve beşerî sanatlar oluşmaktadır. Bu gücün kendisiyle olan ilişkisinden ise bilme gücünün de yardımıyla 'Yalan kötüdür.' gibi genel kabul gören görüşler insan nefsinde oluşur. Dolayısıyla pratik aklın inâyeti ile insan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri; iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi tikel şeyleri ayırt edebilme yeteneğine sahip olur. Ayrıca nefsin bu gücü bedeni güçler üzerinde yönetici olabilme yetisine sahiptir. Erdemleri elde edebilmek için bu yeti bilfiil hale gelmelidir. Yani bu gücün inâyeti ile insan

²⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 120; Alper, *İbn Sînâ*, 83.

ahlaklı bir varlık haline gelir. Bunun için de bu gücün bedeni güçlere hâkim olup onları yönetmesi gerekmektedir.³⁰

Teorik akıl ise ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan güçtür. Bu güç gerçek ve değişmez bilgiyi, maddi niteliklerden soyutlanmış tümel suretleri, ilk ve ikincil akledilenleri nefse kazandırmaktadır. Bu akıl gücünün inâyeti ile insan tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunarak diğer canlılardan ayrılmaktadır. Aynı şekilde bu akıl gücünün inâyeti ile insan en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde ederek teorik yönden kendisini yetkinleştirebilir.³¹

İbn Sînâ'ya göre aklın tümeli kavraması kendi gücüyle gerçekleşmez. Ancak akıl, pratik ve teorik haliyle tümelleri kavrarken bir dış etken olan faal aklın inâyetine ihtiyacı vardır. Her daim etkin olan bu akıl tümel bilgilerin kendisinden çıktığı kaynaktır. Akılda meydana gelen tümel bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefis ile faal aklın bir çeşit ittisali sonucunda kazanılır. İnsan aklının faal akıldan tümelleri elde edebilmesi için dört aşamadan/akıldan geçmesi gerekmektedir. Bunlar heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıldır. Heyûlânî akıl insanın sahip olduğu bilme yeteneğidir. Bu aşamadaki akıl tabiatı gereği suretleri kavramaya yatkın olsa bile henüz nefiste bilkuvve halde bulunmaktadır. Meleke halindeki akıl varlığın farklı alanlarına ait bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı aşamadır. İnsan bu aklın inâyeti ile

³⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 112-113; Alper, *İbn Sînâ*, 84.

³¹ İbn Sina, *Metafizik II*, 2; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

tanım yapabilir ve akıl yürütebilir. Fiil halindeki akıl; ilk akledilirlerin kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin edinildiği aşamadır. Bu aşamada kazanılmış bilgiler bir hazine gibi muhafaza edilmiştir. Bunlar istendiği zaman bilfiil düşünülür ve bilinir hale gelir. Müstefad akıl ise faal aklın inâyeti ile insani aklın tam olarak bilfiil hale geldiği, fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil düşünebildiği mükemmellik aşamasıdır. Bu akıl aşamasında ilahî inâyet olarak insan bütün varlıkların ilk ilkelerine benzer bir konuma erişir. Ayrıca insanın ölüm sonrasında elde edeceği mutluluk da yine bir ilahî inâyet olarak aklın ilk aşamasından geçerek bilfiil ve mükemmel hale gelmesiyle olur.³²

3.4. İnâyet Açısından İyilik ve Kötülük

İbn Sînâ'da kötülük problemini ele almamız için öncelikle onun iyilik ve kötülük kavramlarını nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. Filozofa göre *iyilik*, her şeyin kendisine arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Her şeyin arzuladığı varlıktır, diğer bir deyişle varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Varlık sırf iyilik ve yetkinliktir. Zorunlu varlık özü itibariyle sırf iyilik olduğu için varlığa inâyeti gereği iyilik ve yetkinliğini verendir. Fakat özü itibariyle mümkün varlık yokluğu muhtemel olduğu için sırf iyilik değildir. Yokluk, yok olduğu için arzulanmaz. Kötülüğün bir zatı

³² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 112-116; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 261-262.

yoktur. Kötülük; cevherin yokluğu veya cevherin herhangi bir haline ilişkin iyiliğin yokluğudur.³³

İbn Sînâ mutlak iyi olan Tanrı'dan mükemmel şekilde bir iyilik düzeninin sudûr etmesini inâyet kavramıyla açıklamaktadır. Filozofun inâyet tanımı şu şekildedir: “İnâyet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inâyet'in anlamı budur.”³⁴ Böylelikle varlığın kendisi inâyettir.

Görüldüğü gibi inâyet, Tanrı'nın sıfatlarını da içine alarak sudûr teorisinden başlayan bir anlayışla bütün varlığı, varlık düzenini ve işleyişini kapsayan geniş bir kavramdır. “İnâyet; el-Evvel'in ilminin, bütünü ve en güzel nizam üzere olacak şekilde bütünün (küllün) olması gerektiği durumu ve bu nizamın ondan ve onu ihatasından zorunlu olarak meydana geldiğini ihata etmesidir. Buna göre mevcut, en güzel nizam üzere bilinene İlk Hakk'ın bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Dolayısıyla el-Evvel'in, bütünün varlığının terkinde doğruluğunun nasıllığını bilmesi, bütünüdeki hayrın taşması için kaynaklık teşkil eder.”³⁵ Varlık olabilecek en

³³ İbn Sina, *Metafizik II*, 101.

³⁴ İbn Sina, *Metafizik II*, 160.

³⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 168-169.

mükemmel düzende meydana gelmiştir. Bu da ilâhî inâyetle gerçekleşmektedir.

Filozof kötülük olarak adlandırılan durumları genel olarak şu şekilde değerlendirir: Birincisi; bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki kötürümlük gibi eksiklikten kaynaklanan durumlardır. İkincisi; bir varlığın yetkinliğinin idrak edilememesinden kaynaklanan durumlardır. Bir sebebin idrakinden kaynaklanan elem ve keder kötülük olarak adlandırılır. Filozof bunu şu şekilde örneklendirir: Bulut, gölge yaptığında güneş ışınları vasıtasıyla yetkinleşmeye ihtiyacı olanları engellemiş olur. Bu örnekteki gibi yok olanlar, idrakimizden kaynaklanan kötülüklerdir. Üçüncüsü ise; yokluk bakımından kötülüktür. Bu kötülük ya zorunlu ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle meydana gelir. Buna örnek olarak; körlük, kötülük olarak kabul edilirse bu sadece sağlıklı bir gözün görme yetisinin olmaması anlamındadır.³⁶

İbn Sînâ, varlıkta türün korunduğunu kötülüğün ise bu türün fertlerine isabet ettiğini savunmaktadır. Örneğin insanlık korunaklıdır, kötülük çok az insana isabet eder. Yokluk anlamındaki kötülük, fertlerin azında bulunan mümkün bir duruma göre kötülüktür. Buna örnek olarak körlük kötülük olarak kabul edilirse bu ancak sağlıklı bir gözün görme yetisinin olmaması demektir. Filozofumuz bu kötülüğün istisna olduğunu ve bunun tür bakımından kötülük olmadığını ifade etmektedir. Mevcutların fertlerinde kötülük azdır. Böylelikle ilâhî inâyet türleri korumaktadır.³⁷

³⁶ İbn Sina, *Metafizik II*, 161.

³⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, 163.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi az bir kötülüğün olmasını iyilik olarak kabul eder. Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğin ortaya çıkması için gereklidir. Bu da ilâhî inâyetin bir gereğidir. Çünkü bir varlıkta çok hayrın bulunmaması ve ondaki az bir kötülükten sakınmak için varlığın olmamasını istemek çok daha büyük bir kötülüktür. Örnek verecek olursak ateşin yakması zorunlu olmasaydı ateşten yaygın bir şekilde fayda alınmazdı. Böylelikle eşyadaki kötülüğün varlığı iyiliğe olan ihtiyaca göre doğal bir zorunluluktur. İyilik zorunlu olarak sadece kendisinden veya kendisiyle beraber bu şekildeki kötülüğün gerçekleşmesi sonucunda meydana gelmelidir. İyiliğin hâkim olması için az bir kötülüğü terk etmeyi gerektirmemelidir.³⁸ Tanrı eşyayı bi'z-zât irade etmiş, kötülüğü de bi'l-araz olarak irade etmiştir. Sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen kötülükleri terk etmek ilâhî hikmete uygun değildir.³⁹ Çünkü Tanrı inâyeti gereği iyiliği hâkim kılmış, kötülüğü ise ârızî olarak var etmiştir.

4. İBN RÜŞD'DE İNÂYET

4.1. Tanrı'nın Yaratması Olarak İnâyet

İbn Rüşd yaratıcının varlığını ispatlarken inâyeti ayrı bir delil olarak değerlendirir. İbn Rüşd'ün inâyet anlayışı ilâhî irade, hikmet, sürekli yaratma ve yaratılan her şeyin insan yaşamına uygunluğu çerçevesinde şekillenmiştir. İnâyet Tanrı'nın âlemi yaratması ile başlar. Filozof, Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın hikmet ve inâyet sahibi oluşunu nedensellik ile ifade eder. Çünkü nedensellik ile her varlık

³⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 169; İbn Sina, *Metafizik II*, 163-164.

³⁹ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 79.

kademesinde belirli yasaların olması, başıboşluğu ve anlamsızlığı engeller.⁴⁰

Tanrı âlem ilişkisindeki felsefi tartışmalar âlemin ezeli olup olmadığı üzerinden yapılmıştır. Filozofa göre fâil iki çeşittir. Birincisi; bir yapı var olmasından sonra ustasına ihtiyaç duymadığı gibi bir eserin de varlığı tamamlanınca fâile gerek kalmaz. İkinci fâil ise; kendisinden, esere ilişik olan sadece bir fiilin çıktığı ve eserinde sadece fiilin kendisine ilişmesiyle var olan fâildir. Bu fâilin özelliği fiili yok olduğunda eseri de yok olur, fiili var olunca eseri de var olur. Buna göre eser ve fiil sürekli beraber olmalıdır. Filozofa göre âlemin fâil nedeni olan Tanrı da âlem de ezeldir. Tanrı nedensiz, özü dolayısıyla ezeliyken, âlem nedenli ve özü dolayısıyla ezeli olmayandır.⁴¹ Tanrı'nın âlemle olan bu kesintisiz ve sürekli olan ilişkisi inâyet ve hikmetinin gereğidir. Âlemin var olması, varlıkların düzeni, uyumu, birbirleriyle olan ilişkileri yani yaşamın kendisi O'nun cömertliği ve inâyetidir.

İbn Rüşd en çok âlemin bir yaratıcısı olduğu gerçeği üzerinde durur. Bu kabulden sonra diğer ileri sürülen iddialar sadece bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından veya aynı terime farklı anlamlar yüklenmesinden ibarettir. Filozof bu anlamlandırma kargaşasına çözüm olarak *sürekli yaratma* tabirini kullanmaktadır. Bu görüşünü de iki yönden ele almaktadır. Birincisi; fâil, fiil, irade kavramlarıyla yaratıcıya, ikincisi de imkân kavramıyla âleme yöneliktir. Âlemin fâili, âlemi tamamlayan ve yetkinleşmesini sağlayan

⁴⁰ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 194-197.

⁴¹ Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, 204.

değil, yokluktan varlığa çıkararak gerçek fâildir. Ayrıca Tanrı-âlem ilişkisi sadece sebep-sebepli ilişkisinde değildir. Bazı durumlarda sebep olduğu halde sebepli olmayabilir. En yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin olmaması düşünülemez. Çünkü O'nun varlığı gibi fiili yani eseri de süreklilik gösterir. Filozofa göre iki tür fâil vardır. Birincisi inşasını tamamlayan bir bina ustası gibi âlemi yaratmakla sınırlı olan yaratıcıdır. İkincisi eserini var etmekle kalmayıp eseriyle ilişkisinde süreklilik olan yaratıcıdır. Filozofa göre; Tanrı'nın yaratma fiili, eseri olan âlemde sürekli'dir.⁴² Tüm bunlar ilâhî inâyetin tecellileridir.

“Allah her göğe yapacağı işi bildirdi.”⁴³ “Bizden (meleklerden) her birinin bilinen bir makamı vardır.”⁴⁴ Âyetlerin ifade ettiğine göre; her bir gök arasında bağlantının olması ve onların birbirlerinin nedeni olması Tanrı'nın inâyetine dayanmaktadır. Bir emredicinin pek çok kişiye emretmesi, onların da başkalarına emretmesi, sonra emredilenlerin buyruğu kabul etmesi ve buyruğa uymaları ile varlıklar meydana gelir. Bu buyrulanlardan daha aşağıda olanların sadece bu emirler sayesinde varlıklarını kazandıkları düşünülürse, bütün varlıklara varlıklarını veren *İlk Buyuran Varlık* olması zorunludur.⁴⁵

4.2. Tabiat ve İnâyet

İbn Rüşd'ün inâyet delili iki temel esasa dayanmaktadır. Birincisi kâinatta var olan her şey insanın varlığına uygundur. İkincisi

⁴² Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 7: 626-627.

⁴³ Fussilet 41/12.

⁴⁴ Sâffât 37/164.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 1: 217-218.

bu uygunluk ve uyumluluğu irade eden bir fâilin olması zorunludur. Çünkü âlemdeki bu uygunluk ve âhengin tesadüf olması imkansızdır. Filozof âlemdeki varlıkların insan varlığına ne kadar uyumlu olduğunu ve bu uyumlu sistemin bir yaratıcısı olduğu üzerinde vurgu yaparak âyetler üzerinden örnekler verir. Daha sonra inâyetle ilgili âyetlerin tefsirini yapar. Gece, gündüz, güneş, ay, mevsimler ve üzerinde yaşadığımız yeryüzü insanın ihtiyaçları için uygundur. Ayrıca hayvanlar, bitkiler, cansız maddelerin çoğu, yağmurlar, ırmaklar, denizler gibi cüz'î şeylerin çoğu yani toprak, su, ateş ve havanın insan için ne kadar uyumlu olduğu açıktır. Aynı şekilde insan ve hayvanların organlarındaki uyumun hayat için ne kadar uygun olduğu da aşikardır. Bu yüzden filozofa göre varlıkların faydalarını ve varlık verilmesindeki hikmetlerini araştırmak, Tanrı'yı tam bir marifetle bilmek isteyen herkese vacip olur.⁴⁶ Filozofa göre inâyet delili ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır. Bu gibi âyetlerin sayısı o kadar fazladır ki inâyet konusundaki âyetlerden ayrı bir kitap yazılabilir.⁴⁷

4.3. Nefis ve İnâyet

İbn Rüşd'ün felsefesinde nefis; ontolojik, epistemolojik, hareket ve etik yönleriyle ele alınmaktadır. Filozof, insan nefsinin güçlerini, fonksiyonlarını tanımlamakta ve beden ile ilişkisini açıklamaktadır. Ontolojik olarak basit cisimler olan inorganik-homojen cisimlerin dışında bir de organik varlıklar bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve işlevi farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle oluşmuşlardır. Dolayısıyla yapı, şekil ve işlev bakımından birbirinden

⁴⁶ İbn Rüşd, "el-Keşf An Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 159.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille*, 212-213.

farklı pek çok organın ahenkli bir bütünlük, düzenli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmesine dair bir dayanışma içerisinde bulunmalarını sağlayan bir güç ve ilke bulunması gerekir. Bu yüzden organlar üstü bir gerçekliği ve gerekliliği olan bu güç veya ilke; nefstir.⁴⁸ Dolayısıyla tanrısal inâyet olarak her varlığa nüfuz eden, varlığın hareketini, düzenini ve işleyişini veren ilke nefstir.

Filozofa göre, nefse olan inâyet nefsin bedendeki güç ve işlevleriyle bilinmektedir. Nefiste canlılığın olması için beslenme, büyüme ve üreme olarak üç temel gücü bulunmaktadır. Nefsin güç ve işlevlerinden ilk ve en genel olanı, besleyici güçtür. Her canlı, besleyici nefse sahip olmak zorundadır. Bir canlının varlığının başlangıcından sonuna kadar besine ihtiyacı vardır. Büyüme gücünün inâyetiyle hayat devam eder. Besin, varlığın cevherini değişimden/başkalaşımından korur. Bu koruma da çözülenin yerine yenisini koymakla gerçekleşir. Nefsin büyüme gücü ile besleneni nicelik yönüyle artması bakımından büyüten, bir benzerini ortaya çıkarma gücüne sahip olması yönüyle de üreyicidir. Dolayısıyla büyüme ve üreme gücü de beslenme gücüne bağlıdır. Böylelikle beslenme gücündeki inâyet, ilkesi olduğu varlığı muhafaza etmektedir. Besinler, beslenme gücünün fiillerini gerçekleştirmesi için kullandığı alettir. Bu yüzden besinler olmadığı zaman bu gücün olması imkansızdır. Bu gücün işlevlerini gerçekleştirmesini sağlayan araç tabii ısıdır. Çünkü besin sindirilmekte ve sindirim ise sadece ısı ile gerçekleşir. Burada iki şey bulunmaktadır. Hareket etmeyen hareket ettirici nefis ve hareket eden hareket ettirici yani nefsin kendisi aracılığıyla cismi hareket ettiren tabii ısı. Bitkiler bu

⁴⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 79.

nefis sayesinde büyümekte, solmakta ve beslenmektedir. Hayvanlar da bu nefis ile duyumsamakta ve beslenmektedir.⁴⁹

Beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin ardından nefsin fiilleri, idrak ve hareket olarak ikiye ayrılır. İdrak güçleri, beş duyu ve ortak duyudur. Beş duyu; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Görme gücünün görevi zatı itibariyle nefsin dışında bulunan renkleri, işitme gücününki sesleri, koklamanınki kokuları, tat alma gücününki koku ve tat almayla ilgili manaları idrak eder.⁵⁰

Nesne ve işleyiş yönünden farklılık gösteren beş duyuya bağlı olarak çalışan ve onlardan gelen verileri bir araya getirmek suretiyle duyu algısının tamamlanmasını sağlayan bir ortak duyu bulunmaktadır. Beş duyunun bir yönden muharriki diğer yönüyle nesnesi konumundaki cisimlerin duyulur suretine ilişkin özelliklerinden bir kısmı doğrudan bir kısmı dolaylı olarak algılanırlar. Doğrudan algılananlardan bazıları sadece bir tek duyuya konu olurken bazıları da daha fazla duyu tarafından ortaklaşa algılanmaktadır. Dolaylı algılananlar ise ölü veya diri olmak gibi bazı haller ile Ali veya Ahmet gibi özel cüzî kavramlardır. Ortak duyu birden fazla duyu tarafından algılanan ortak dolaylı nesnelere farklı duyularca ayrı ayrı algılanan suret ve imajlarını bir bütün halinde algılamaktadır. Bu ortak duyunun inâyetiyle oluşan bütünlüğü, bir yönüyle birlik bir yönüyle çokluk ifade etmektedir. Çokluk yönü nesnelere farklı özelliklerinin farklı duyu güç ve

⁴⁹ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, çev. Atilla Arkan, ed. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 54.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 60-80.

organları aracılığıyla algılanmasıyla, birlik yönü ise ayrı ayrı algılanan özelliklerin bir bütün haline getirilmesidir.⁵¹

Filozofa göre duyu güçlerinden sonra gelen güç tahayyül gücüdür. Tahayyül gücü, yetkinleşmesini ve inâyetini ortak duyu gücünde bulunan anlamlarla kazanmaktadır. Duyuların ve ortak duyunun aksine tahayyül gücü duyulur nesnelere yokluğunda da onların suretlerini algılayabilmektedir. Bu yüzden duyulardan daha fazla yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. Bir yönüyle ortak duyunun bir suret olarak birleştirdiği fakat duyular tarafından algılanan özellikleri tahayyül gücünün ortak duyudan farklı olarak dış dünyada ayrı ayrı algılanan cisimleri kullanarak hiç var olmamış şekilleri bir araya getirmektedir. Dolayısıyla bu güç fiilini gerçekleştirebilmek için duyulara ihtiyacı vardır. Filozofa göre bu gücün amacı ve inâyeti, akıl sahibi olmayan hayvanların zarar veren şeylerden emniyete kaçmak ve faydalı olana ulaşmak için harekete geçirmektir. Akıl sahibi olan insanlarda ise hastalık ve uyku gibi nedenlerde akıl örtüldüğü zaman bu güç etkin bir şekilde çalışmaktadır. Mütahayyile gücü bütün bunları istek gücü sayesinde gerçekleştirmektedir.⁵²

İstek gücünün nefsin diğer güçlerinden ayırt etmek zordur. Çünkü bu gücün yöneticisi konumundaki seçme gücünün bir parçası fikir gücünde, diğer parçası da gazap ve şehvet güçlerinde bulunmaktadır. İstek gücünün en önemli özelliği canlının mekânda hareket etmesini sağlamaktır. Yani yer değiştirme hareketini sağlayan güç tahayyül ve istek gücüyle beraber gerçekleşmektedir. Bu hareket ya

⁵¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 88.

⁵² İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 95-96; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89.

şehvet ve bilgiyle ya da şehvet ve tahayyülle birlikte ortaya çıkmaktadır. Hareketleri sağlayan güç, hayvanlar söz konusu olduğunda dış dünyadaki nesnelere ve hayali suretlerden, insanda ise bu etkilerle birlikte aklın işlevinden etkilenir. Bu etki akıl ile beraber olarak müfekkire gücüyle iradeyi ve hareketi başlatmaktadır. Müfekkire gücünün insandaki belirleyici yargısına “zan” ve “inanç” gibi farklı isimler verilmiştir. Hayvanlardaki istek gücü sadece dürtüyle harekete geçtiğinden, bir ve basit oldukları için çatışma bulunmamaktadır. Fakat insanda bazen şehvet bazen de müfekkire gücü galip gelmektedir. Farklı güçlerin insandaki istek gücüne olan etkisinden dolayı insan nefsinde çatışmalar çıkabilir. İnsanın bu çatışmalar vasıtasıyla ahlakı oluşur. Böylelikle bu gücün inâyeti, insandaki farklı davranışların sebebidir. Yani faydalı olanlara yönelme ve zararlı olanlardan uzaklaşmayı sağlamaktadır. Ayrıca istek gücüne bağlı olan şevk, lezzet veren şeylere yönelik; gazap, intikama yöneliktir. İhtiyar (seçme) ve irade, düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanmaktadır.⁵³

4.4. Akıl ve İnâyet

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran, âlemde özgün bir varlık kılan güç ve ona verilen en önemli inâyettir. İnsan, aklın inâyetiyle nihai yetkinliğe ve mutluluğa ulaşır. Filozof, akli nefsin bir gücü olarak değerlendirir. İlk olarak, akli nefsin diğer güçlerinden neden farklı olduğunu açıklar. Nefsin güçlerinden küllî manaları idrak ettiğimiz kısmına akıl ve anlama denir. Akıl bedenle bitişik olmadığı için, duyu güçleri gibi bedensel bir organı bulunmamaktadır. Aklın doğası bir

⁵³ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 111-114.

istidattan başka bir şey değildir. Akıl bizde bulunan bir istidat ile bu istidada bitişik olan bir akıldan birleşerek meydana gelmektedir. İstidada bitişik olan akıl, istidada bitişik olması bakımından müstaid (hazır olan) bir akılken bu istidat ile bitişik olmaması yönüyle faal akıldır.⁵⁴

İbn Rüşd'e göre faal akıl, insanın cüzi bilgiden külli bilgiye geçebilmesini sağlar. Duyu güçleri sadece cüzi kavramları algılar. Duyu güçleri maddeden soyut ve külli kavramları algılayamayacağı için bunları kavrayacak başka bir güce ihtiyaç vardır ki bu da ancak faal aklın ilk ittisali ile gerçekleşir.⁵⁵ Bu ittisal de ilâhî inâyettir. Filozofa göre ikinci ittisal ve faal aklın inâyeti ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Nazari ilimlerde yetkinleşen bir insan ikinci ittisal ile faal akıllı ve bir anlamda da âlemin bütün gerçekliğini idrak edebilir. Bu ikinci ittisal ile gelen inâyet ahlaki bir yapıyı da bünyesinde taşıyarak insanın nihai amacı olan gerçek mutluluğuna ulaştırır.⁵⁶ Dolayısıyla insanın gerçek mutluluğa ulaşması ilahi inâyettir.

İbn Rüşd akıllı, idrak ettiği akledilirlere göre ameli ve nazari olarak ikiye ayırır. Ameli akıl insanın fiilleriyle ilgili olarak yaşanan tecrübeler sonucunda oluşur. Bu yüzden insan hafızasında temsil eden hayali suretler ve manalar ameli aklın oluşması için önemlidir. Bu aklın inâyeti ile insan duygularını yönetir ve erdem sahibi bir birey olur. Ayrıca sadece bireysel yetkinliği için değil bu inâyet sayesinde

⁵⁴ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 97-100.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*, 92.

⁵⁶ Atilla Arkan, "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 7:702-703.

toplumsal olarak da değer yargılarını oluşturabilir.⁵⁷ Nazari aklın inâyeti ise fikri yetkinlik açısından gerekli ve önemli olan külli kavramların ve teorik ilimlerin elde edilmesidir. Her türlü maddi özellikten arınmış olan nazari aklın inâyeti, akledilir suretleri idrak ederek onları analiz ve senteze tabi tutar. Çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üretir.⁵⁸

4.5. İnâyet Açısından İyilik-Kötülük

İbn Rüşd âlemin düzeninin nedenini iyilik olarak tanımlar. Âlem, var olması bakımından bir iyiliktir. Kötülük ise bir öze sahip olmayan, cevherin yokluğu veya bir yararının olmaması demektir. Bu yüzden kötülük kendisinde eksiklik barındıran demektir.⁵⁹

İbn Rüşd, ta'dil ve tecvîr olarak isimlendirdiği kötülük probleminin kaynağını dinin mi yoksa aklın mı belirlediğini inceler. Filozof ilk olarak Eş'arîlerin görüşlerini eleştirir. Onlara göre bir insan dinin iyi sayılan fiilini yapması halinde âdil, dinin kötü saydığı bir fiili yapması halinde zalim olur. Allah'ın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Filozofa göre bu kabul edilemez bir görüştür. Çünkü âlemde bizatihi iyi ve bizatihi kötü diye bir şey yoktur. Fakat adaletin iyi olduğu, zulmün de kötü olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin onların görüşü kabul edilecek olursa Allah'a ortak koşmak bizatihi iyi veya kötü değildir. Bunun için sadece din açısından iyi veya kötü diyebiliriz. Eğer din şirki veya isyanı emretseydi bu din açısından adalet, tersini

⁵⁷ Arkan, "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", 701-702.

⁵⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 93.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 353.

yapmak ise zulüm olarak kabul edilecekti. Bu görüş dine ve akla aykırıdır. Filozof, ilahî inâyetin adaletten yana tezahür ettiğini belirtir.

Filozofa göre iyilik ve kötülüğü Allah'a isnat etmek doğrudur. Fakat bunu kayıtsız ve şartsız, mutlak manada değil, doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Allah iyiliğin zâtı için iyiliği yaratmıştır. Kötülüğü de iyilik için yani kötülükle birlikte bulunan iyilik için yaratmıştır. Böylelikle kötülüğün varlığı da inâyet ve adaletinin gereği olarak bulunmaktadır.⁶⁰

4.6. İnsan Özgürlüğü ve İnâyet

İbn Rüşd, insanın özgürlüğünü tabii sebeplilik bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda ilk olarak insanın irade ve seçme kuvvelerine sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Diğer yönden Allah'ın iradesinde, yani sınırsız ve mutlak tabiata sahip olan ilâhî iradenin yanında insan iradesinin konumunu doğru belirlemek gerekmektedir.⁶¹ Ancak bu şekildeki doğru bir kavrama ile ilahi inâyetin insan özgürlüğüne nasıl tezahür ettiğini anlayabiliriz.

Filozofa göre kaza ve kader bağlamında insan özgürlüğünü belirlemek zordur. Çünkü aklî ve naklî deliller birbiri ile çelişkili gibi görüldüğü için ilâhî inâyetin nasıl gerçekleştiğini anlamak güçleşmektedir. Kur'an'daki pek çok âyet her şeyin bir kader ile gerçekleştiğini aynı zamanda insanın fiillerinde bir zorunluluk olduğunu bildirir: "Biz her şeyi bir kaderle yarattık."⁶² Kur'an'daki

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 253.

⁶¹ Adem Bıyıkoglu, "İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti", (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003), 189.

⁶² el-Kamer 54/49.

diğer pek çok âyet de insanın fiillerinde özgür olduğunu ve fiilleri konusunda herhangi bir zorlama olmadığını bildirir: “İşte bu azap elinizle yaptığınızın karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulüm edecek değildir.”⁶³

Filozof, insanın yaşadığı olayların sebebini şu şekilde açıklar: Bazı âyetlerde belirtilenler doğrudan Allah’ın takdiri ile (cebir) olan olaylardır. Bazı âyetlerde belirtilenler ise insanın iradesiyle (iktisâb) yaptıkları sonucunda başına gelenlerdir. Eğer insan fiillerinde özgürdür dersek Allah’ın iradesi ve inâyeti dışında gelişen birtakım fiiller var demektir. Bu halde de Allah’tan başka bir yaratıcı olduğu anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Eğer insan kendi fiillerinde özgür değil dersek, fiillerini iradesi dışında, bir zorunlulukla yaptığı anlamına gelir. O zaman da güç yetirilemez (teklif-i mâlâ yutak) bir şeyle sorumlu olması gerekmektedir. İnsan güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulunca onunla cansız bir maddenin sorumluluğu arasında fark kalmamış demektir. Çünkü cansız maddede de irade ile iş yapma yetisi bulunmamaktadır. İnsanın güç yetiremediği konularda sorumluluğu yoktur.⁶⁴ Filozof bu iki görüşü (cebir ve iktisâb) insanda bulunan iç kuvvelerin dış dünyadaki sebeplilik ilkesi ile açıklamaktadır. Böylece ilâhî inâyet insana verilen yetilerle dışarıdan gelen fiillerin iradeye olan uygunluğu olarak tezahür eder.

Filozof insan özgürlüğünü, mutlak bir inâyetle yaratılan dış dünyanın yasaları çerçevesinde şekillendirmiştir. Çünkü insanın iradi yapısı âlemin düzenli akışına uygun olarak yaratılmıştır. Bu uygunluk

⁶³ Âli İmrân 3/ 182.

⁶⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci 'l-Edille*, 237-239.

ilâhî inâyettir. “*Kendi dışımızdaki şeylere bakıp, düzenli birçok hareketin bulunduğunu gördüğümüzde ise, hareketleri yapma kudreti konusunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte bu bilgileri yüce Allah, tabiattaki olguların düzenli akışına uygun olarak yaratır.*”⁶⁵ Böylece filozof insana ontolojik sınırlar çerçevesinde özgürlüğünü vermiştir. Allah, insana, birbirine zıt olan şeyleri kendisiyle kazandığımız bir irade vermiştir. Aynı zamanda dış dünyadaki sebepleri de irademize uygun olarak yaratmıştır. Allah’ın koyduğu bu sebeplilik sistemindeki inâyeti ile insanın özgürlüğünden bahsedebiliriz. Sebeplerin varlığının illeti Allah’ın bu sebepleri bilmesidir. O’nun bu sebepleri bilmesinin sonucu âlemdeki sebeplilik ilkesidir. Âlemin sebeplilik ilkesiyle yaratılması, belirli bir düzende bu sistemin işleyişi ve insanın bu sistemle olan uygunluğu çerçevesinde özgürlüğü O’nun inâyetinin bir gereğidir.

SONUÇ

Tanrı’nın varlığı, evrenin nasıl var olduğu, Tanrı’nın hayatımıza ne kadar müdahil olduğu gibi konular düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Bazıları bir Tanrı’nın olmadığını ve evrenin de tesadüfen var olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları da bütün evreni düzenli ve uyumlu bir şekilde var eden bir Tanrı’nın olduğunu kabul etmişlerdir. Tüm bu tartışmalar çerçevesinde inâyet kavramı; Tanrı’nın yaratması, sevgisi, lütfu, yardımı gibi konularla şekillenmiştir. İnâyet düşüncesinin kökeni felsefe tarihinden Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuğun gayeci âlem anlayışından gelmektedir. İlkçağ filozoflarının bahsettiği aklın fiili, evrene şekil veren, düzenleyen, hareket ettiren bir varlığın

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 653.

olması tanrısal inâyeti göstermektedir. Genel olarak inâyet, Tanrı'nın âlemi var etmesiyle başlar. İyi ve mükemmel bir düzende varlığın meydana gelmesi ancak mutlak iyi yani iyi ideasından meydana gelmektedir. Bu muhteşem düzeni başka bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Böylelikle Antik düşünce dünyası inâyet kavramı ile âlemin düzenleyici ve koruyucu yüce bir varlığının olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre bu varlık evreni kaostan kozmos haline getirerek mükemmel bir düzen vermiştir. İnsanın varlığı da bu mükemmel düzen ile uyumludur. Dolayısıyla bu dönemin inâyet anlayışı evrene mükemmel düzeni veren yüce varlığın insanın iyiliğini ve mutluluğunu istemesidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki filozoflarımız inâyet kavramını ele alırken Yunan düşüncesinden etkilenmiş ve İslam düşüncesi ile zenginleştirerek özgün bir kavram haline getirmişlerdir. Tanrı'nın küllî ilmi ve kudretinin her şeyi kuşatması O'nun inâyetindedir. Filozoflarımıza göre evrenin mükemmel bir düzende yaratılmasıyla ilahî inâyet, bütün varlığa sirayet etmiştir. İyiliğin hâkim olması, kötülüğün ise arızî olarak var olması yani türlerin korunaklı olması, kötülüğün sadece fertlere isabet etmesi ilahî inâyettir. İnsan kendine verilen nefis, akıl ve irade inâyetleri sayesinde ahlaki yetkinliğini sağladığı için mutluluğa ulaşır. Çalışmamızda kullandığımız “nefsin inâyeti” ve “akıl inâyeti” kavramları ilahi inâyeti ifade eder.

Filozoflarımız Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişkiyi inâyet delili ile anlamlandırmışlardır. Ayrıca Kur'an'ın bize takdim ettiği inâyet anlayışı ile filozofların inâyet anlayışı birbirine uygundur. İnâyet kavramı dini literatürde yer almış olsa da günümüzde yapılan çalışmalar

yetersizdir. Özellikle Batı literatüründe Tanrı'nın sevgisi üzerinden dini tecrübe olarak ele alınmıştır. Bu kavram geniş bir alanı kapsamıyla birlikte Tanrı-evren ve insan arasındaki ilişki özelleştirilerek çalışılabilir. Çalışmamızın bundan sonraki çalışmalara ufuk açmasını temenni ederiz.

KAYNAKÇA

- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslam Felsefesi Tarih Ve Problemler*. Ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Arkan, Atilla. "İbn Rüşd: İnsan Tasavvuru/Psikoloji: Nefs ve Akıl", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. 7: 685-707. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 1:319. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bıyıkoğlu, Adem. "İbn Rüşd'de İnsan Hürriyeti". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. "İnayet". *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Deniz Gürbüz. "Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. Bs. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*. Çev. Mehmet Said Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Fârâbî'nin İki Yapıtı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. Mehmet Dağ. 14/14-15 (2003): 17-87.
- Fârâbî. “Fusûlü'l-Medenî”. *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Uyûnü'l-Mesâil”. *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Fârâbî. “Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde”. *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. “El-Keşf An Minhâci'l-Edille”. *Felsefe-Din İlişkileri*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*. Çev. Atilla Arkan. Ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sina. *İşaretler Ve Tembihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik I* Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina. *En-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- El-İsfahani, Râğîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, 37, 467.
- Maraş, İbrahim. “Fârâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dînî Araştırmalar Dergisi*, 11/31 (2008): 125-136.
- Özgen, Mehmet Kasım. *Farabi’de Mutluluk Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özalp, Hasan. “Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fâil Neden: İbn Sina Örneği”, *İslâmî Araştırmalar*, 25/3 (Eylül 2014): 146-159.
- Özalp, Hasan. *Tanrı ve Tasarım*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/51 (2010): 59-78.
- Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. 7: 599-628. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Şemseddin, Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2011.
- Topaloğlu, Aydın. “Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/27 (2004): 105-119.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Çetin, Abdurrahman. “Âyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, 4, 242.

EXTENDED SUMMARY

THE CONCEPT OF GRACE ON MESSÂÎ PHILOSOPHERS

This study investigates thoughts of Peripatetic philosophers on the concept of grace (inayah). Grace is a term that is widely used in religious literature. Philosophy and theology also attach special importance to grace. Peripatetic philosophers ascribe a comprehensive meaning to grace that encompasses the attributes of God, creation of the universe and the relationship of the created to the creator. The meaning of the word grace can be defined as “God's prior knowledge and control of everything that takes place in the world, to which He is attached with love; help that He provides and grace that He has shown in order to emancipate humans and bring them to salvation; support, attention, effort, painstaking, beneficence, benevolence, favor, kindness”. Grace is a concept that is conventionally used in philosophy and theology to form the basis for the relationship of Allah to humans and the nature.

Although the word grace (inayah) is not mentioned in Quranic verses, it is seen from a holistic reading of the Quran that there are many concepts related with grace such as God's sending of prophets, help, showing the right way, grace, mercy, love, favor, might, forgiveness and healing. Together with these concepts, Allah's names explain both His creation and His relationship to those He has created.

The thoughts of Plato, Aristotle and Neoplatonist Ammonius Saccas (d. 242 AD) and Plotinus (205-270 AD) underlie the historical and philosophical background of the concept of grace. These figures had an impact on the thoughts of philosophers such as Al-Farabi (d.

339/950 AD), Avicenna (d. 428/1037 AD) and Ibn Rushd (Averroes) (d. 520/1126 AD). In the history of philosophy, the concept of grace is generally considered as an idealistic concept of the universe. In Greek philosophy, the notion of grace was formulated mostly around the concepts of God, creation, universe, benevolence and malevolence.

Al-Farabi explains the relationship between God and the universe with reference to the theory of emanation. Emanation per se is grace. Emanation is a philosophical theory based on the idea that the existence emanated from an absolute one and the universe came into being in an orderly manner. Creatures overflow a divine grace from God. This is because creatures are a reflection of divine grace in respect of their existence. Emanation of existence in this way is divine grace as it bears a part of God's existence and as it continues its existence in a certain order. Emanation also reflects continuity of grace. Furthermore, thanks to emanation, divine grace extends from the perfect creature to the lowest ones. However, each creature accepts grace to the extent of its capacity.

With respect to grace, Avicenna deals first with the subject of emanation of the universe from God. For God's grace is His creation of beings in an order of benevolence with His absolute knowledge. The universe of plurality emanates from one as a necessity of His grace. It is also thanks to divine grace that the universe emanates and continues its existence in this way. According to the theory of emanation, God knows not only His own self, but also the entire existence with His absolute knowledge. This knowledge of creation is a divine grace that also encompasses the order and benevolence in existence.

Like Al-Farabi, Avicenna also considers it as benefaction that there is a little malefaction. Existence of malefaction in beings is necessary for benefaction to emerge. This is a necessity of divine grace. This is because there is far greater malefaction in non-existence of much benefaction and in wishing that beings did not come into existence in order to avoid a little malefaction. To exemplify, if fire did not necessarily burn, no common benefit could be obtained from fire. Therefore, existence of malefaction in beings is a natural necessity depending on the need for benefaction. Benefaction must necessarily emerge by itself either alone, or because of co-occurrence of such malefaction along with the benefaction. Meager malefaction must not be abandoned if benefaction is to prevail. God has willed to create the beings directly and willed to create malefaction incidentally. It does not suit divine wisdom to forsake superior, continuous and mostly occurring benefaction due to transient malefaction. For, thanks to His grace, God made benefaction prevail, and has created malefaction incidentally.

Ibn Rushd considers grace as a separate piece of evidence when proving the creator's existence. Ibn Rushd formulated his understanding of grace in the context of divine will, wisdom, continuous creation and suitability of every creature for human life. As regards the relationship between God and the universe, the philosopher explains God's wisdom and grace with reference to causality. For existence of certain laws at each level of creation thanks to causality prevents disorder and inanity. The evidence brought by Ibn Rushd for grace is based on two fundamental principles. The first one is that everything in the universe is suitable for human existence. The second one is that there must be an

actor who intends this suitability and harmony. For it is impossible for this suitability and harmony to be coincidental. The philosopher presents examples from the verses by emphasizing how the beings in the universe are suitable for human existence and that this harmonious system must have a creator. He then offers an interpretation for the verses related to grace.

In conclusion, having been affected by the Greek thought, our philosophers turned grace into an original concept by enriching it with the Islamic thinking. It is out of God's grace that His universal knowledge and power encompass everything. The existence of the universe is a question to which no philosopher can remain indifferent, and this colossal area of study needs to be made sense of. Our philosophers explained the meaning of the relationship between God, the universe and the human being with reference to the proof of grace. Furthermore, the concept of grace presented to us by the Quran, and the concept of grace offered by philosophers are consistent. Although the notion of grace has been addressed in the religious literature, modern studies into this subject are insufficient. This concept has been handled especially in the Western literature as religious experience in the context of God's love. Even though the concept has a broad scope, it can be investigated by zooming on the relationship between God, universe and the human. We hope that the present study will foster new research in this area.

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKÜMLERİN DELİLLERİNE BAKIŞ AÇILARI

Araştırma Makalesi

Abdurrahim Güler*

Makale Geliş: 04.05.2020

Makale Kabul: 19.06.2020

Öz

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, şer'î-amelî yeni meseleler ortaya çıkmış ve Müslümanlar yeni kültür çevreleriyle birlikte yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu nedenle dinî-hukukî alanla ilgili amelî meselelerde, büyük artışlar yaşanmış ve ictihad faaliyeti yeni bir ivme kazanmıştır. Bu sebeple İslam Hukuk Metodolojisini iyi bir şekilde ifade etmek, İslam'ın doğru anlaşılabilmesi ve yaşanılabilmesi için büyük önem arz etmektedir. Çalışmanın amacı da, İslam Hukuk Metodolojisinin iki farklı ekolünü karşılaştırarak bu gayeye hizmet etmektir. Bu çalışma, iki büyük âlim olan Debûsî (v. 430/1038) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) İslam Hukuk Metodolojisinde, şer'î hükümlerin delillerine dair değerlendirmelerini ve bu değerlendirmeden elde edilecek bilgileri konu edinmektedir. Ayrıca müelliflerin hayatları, yaşadıkları dönem ve eserleri de incelenmiştir. Debûsî ve Gazzâlî'nin hükümlerin delillerine yani; Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'a bakış açıları, Ta'kvîmü'l-edille ve el-Müstaşfâ esas alınarak incelenecektir. Her bir yazarın mezhebi içinde, konuyla ilgili farklı düşünen âlimlerin de görüşlerine değinilecektir. Araştırmada; Debûsî ve Gazzâlî'nin, İslam Hukuk Metodolojisinin aslî delillerinde ittifak etseler de, alt başlıklarda mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ancak müelliflerin bu görüşleri, Fukaha ve Mütetekellimîn metotlarının daha iyi anlaşılmasına ve İslam Hukuk Metodolojisinin, günümüz dünyasına uygun bir şekilde yorumlanabilmesine büyük katkılar sağlamaktadır.

* Diyanet İşleri Başkanlığında İmam-Hatip, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, abdurrahimguler1989@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1677-4348

Atıf için; Abdurrahim Güler, "İslam Hukuk Metodolojisinde Debûsî ve Gazzâlî'nin Şer'î Hükümlerin Delillerine Bakış Açılıarı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 95-130, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.03>

Anahtar kelimeler: İslam, Hukuk, Hukuk Metodolojisi, Hüküm, Delil, Debûsî ve Gazzâlî.

Al-Dabûsî and Al-Ghazâlî's Opinions in the Evidence to Sharia Provisions in Islamic Law Methodology

Abstract

After the death of the Prophet, new issues emerged, and Muslims had to live with new cultural circles. For this reason, there have been great increases in the operational issues related to the religious-legal field and the ijtihad activity has gained a new momentum. For this reason, it is very important to express the Islamic Law Methodology well, in order to understand and live Islam correctly. The aim of the study is to serve this purpose by comparing two different schools of Islamic Law Methodology. This study focuses on the evaluation of the evidential judgments and the information to be obtained from this assessment in the Islamic Law Methodology of two great scholars, al-Dabûsî (v. 430/1038) and al-Ghazâlî (v. 505/1111). In addition, the lives, periods and works of the authors were also examined. Al-Dabûsî and al-Ghazâlî's proofs of the provisions; The Book will be examined based on Sunnah, Ijmâ and Qiyas, based on Takvîmü'l-edille and al-Müstaşfâ. Within the sect of each author, the views of scholars who think differently about the subject will also be mentioned. In the study; although al-Dabûsî and al-Ghazâlî ally in the original evidence of the Islamic Legal Methodology, it is seen that they disagree under the subtitles in line with their views. However, these views of the authors make a great contribution to the better understanding of the methods of Fuqahâ and Mutaqallim and the interpretation of Islamic Law Methodology in accordance with today's world.

Keywords: Islam, Law, Legal Methodology, Judgment, Evidence, al-Dabûsî and al-Ghazâlî.

GİRİŞ

İnsanlık tarihiyle birlikte başlayan vahiy süreci, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile sona ermiştir. Bu zaman içerisinde insanlık, peygamberler vasıtasıyla ibâdet ve hukukla alâkalı hükümleri öğrenme imkânı bulmuştur. İlâhi vahye muhatap olan insanlar, Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlama ile ilgili ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Bu çabanın merkezinde ise İslam hukuku (fıkıh) ve İslam hukuk metodolojisi (fıkıh usulü) ilmi yer almaktadır.

İslam âlimlerinin ortaya koyduğu ve geliştirdiği bir ilim dalı olan İslam hukuk metodolojisi, İslâmî ilimler arasında aklın ve naklin birleştiği bir alan olma özelliği ile çok önemlidir. Bu özellik sebebiyle İslam hukuk metodolojisi eserlerinde, akıl-nakil ilişkisi sıkça ele alınmaktadır. İslam hukuk metodolojisi, şer'î delilleri ve bu delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini bir disiplin olarak ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu ilim dalı, tarihi süreç içerisinde çok zengin bir ilmî ve edebî birikimi bizlere ulaştırmıştır.¹

İslam hukuk metodolojisi, bu ilmî birikime uygun bir yöntem oluşturmaya çalışan fakihlerin ve kelimî öncüllerle hukuk metodolojisinin arasında bir bağ kurmaya çalışan kelimcülerin ortak ilgi alanı haline gelmiştir. Bu doğrultuda fakihler tarafından yazılan eserler; fukaha metodu (tarîkatü'l-fukahâ), kelimcüler tarafından yazılan eserler ise mütekellimîn metodu (tarîkatü'l-mütekellimîn) ismiyle iki ayrı kategoride değerlendirilmiştir.²

İslam hukuk geleneğinde önemli bir yere sahip olan Debûsî ve Gazzâlî, birçok alanda eser telif eden büyük âlimlerdendir. Söz konusu eserler, kendisinden sonraki fıkıh usulü eserlerinde ve araştırmalarında, kaynak olarak asırlar boyunca kullanılmıştır. Bu nedenle, bu iki büyük âlimin görüşlerinin mukayesesi ve farklı bakış açılarının incelenmesi, İslam hukuk metodolojisi açısından çok önemlidir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den (ö. 333/944) sonra Orta Asya Hanefî Fıkıh Mektebi'nin

¹ Muhammed Hamidullah, "El-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", çev. Şerafeddin Gölcük, *Marife* 3/3 (2003), 331-333.

² Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/202.

kurucularından biri olan Ebû Zeyd Debûsî, ilk Müslüman Türk Devleti Karahanlılar döneminde yaşamıştır.³

Mâverâunnehir bölgesinde yetişen ve İslam hukukunun her dalında eserler telif eden Debûsî, üstün zekâsı, tartışma kabiliyeti ve delilleri yerli yerine kullanmasıyla örnek gösterilen bir şahsiyetlerden birisi olmuştur. Kadı lakabıyla o derece meşhur olmuştur ki, Hanefî usul kitaplarında “Kadı” kelimesi mutlak olarak zikredildiği zaman, onunla Debûsî anlaşılır. Ancak kaynaklarda kadılık yaptığı yerin adı geçmemektedir. Ayrıca Debûsî, Mâturidî (v. 333/944) tarafından başlatılan mektebi⁴ Mâverâunnehir bölgesine taşımıştır.⁵

Burada Cessâs’ın usulünü yeniden inşâ eden Debûsî, çok yönlü bir âlim olup; fıkıhın fûrû bölümü yanında mezhepler arası mukayese, fıkıh teorisi, tasavvuf, hatta kelâm ve felsefeyle ilgilenmiştir.⁶ Yazmış olduğu *Te’sîsü’n-nazar* adlı eseriyle ilm-i hilâfin kurucusu sayılmıştır.⁷ Debûsî’nin kaleme almış olduğu, bizim de araştırmamızda kaynak olarak kullandığımız *Takvîmü’l-edille* adlı eseri, Fukaha Metodu tarzında yazılan ve günümüze ulaşan ilk eserlerdendir.⁸

Takvîmü’l-edille’de konular işlenirken sadece Hanefî imamlarının usul görüşleriyle yetinilmemiş, diğer görüşlere de yer verilmiştir. Bu özelliği ile mukayeseli bir hukuk usulü kitabı niteliğinde

³ Omelyan Pritsak, “Kara-Hanlılar”, *İslam Ansiklopedisi* (İA), (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 6/251–273.

⁴ Yusuf Ziya Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde Türk Hukukçuları* (Ankara: 1976), 33-35.

⁵ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 43.

⁶ Bedir, *Fıkıh Sünnet ve Mezhep*, 152.

⁷ Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde Türk Hukukçuları*, 34.

⁸ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/1.

olup, Debûsî bu eserinde tatbikatla ilgili münferit ve somut hukuki olaylardan hareketle, soyut hukuk kurallarını açıklamaya çalışmıştır.⁹

Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî İbn Tâvûs Ahmet et-Tûsî eş-Şâfiî, 450/1058 yılında Taberan'da doğdu.¹⁰ Gazzâlî hayatı boyunca çoğu insan için değil yazması, hayal etmesi bile zor olan birçok esere imza atmıştır. Çeşitli seyahatler yapmasına, talebelerine ilim öğretmesine, uzak yerlerden gelen fetva isteklerine yazılı olarak cevap vermesine rağmen yüzlerce eser yazmıştır. Ayrıca bu eserlerin bazıları ciltler halinde ve hacimli eserler olarak yazılmıştır.¹¹

Bu eserler arasında, mütekellimîn metoduna göre yazılmış olan *el-Müstaşfâ*'nın önemli bir yeri vardır. Gazzâlî, fıkıh usulü konularını bu eserde ayrıntılarıyla birlikte tartışmış, tenkit ve incelemelerde bulunmuştur. Bu yönüyle *el-Müstaşfâ*, Gazzâlî'nin ilminin hangi seviyeye ulaştığının bir nevi göstergesi sayılabilir.¹²

el-Müstaşfâ'nın en önemli yanlarından biri, orijinal sistemi ve konularının dizilişidir. Hükmü '*semere*'ye (meyve) benzeten Gazzâlî, bu teşbih çerçevesinde hükümle ilgili konuları dört ana bölümde inceler. Gerek bu tasnifin gerekse eserin bütününde ortaya koyduğu sistemin, fıkıh usulünün konularını anlaşılır bir şekilde sunma başarısı gösterdiği ortadadır. Bu eserde delil, öncelikli olarak ele alınmaktadır. Zira İslam hukuk metodolojisi eserlerinde, genellikle ilk olarak ele

⁹ Murteza Bedir, "Takvîmü'l-edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/493.

¹⁰ Şerif M. M., *İslam Filozofları, "Gazzâlî"*, M. Said Şeyh, çev: Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan yayınları, 2000), 156.

¹¹ Mevlânâ Şibli Nûmânî, *Gazzâlî: Hayatı- Eserleri- Fikirleri*, çev: Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 65.

¹² Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Müstaşfâ Çevirisi)*, (Kayseri: Rey Yayınları, 1994), 7.

alınan konuların başında, *şer'î hükmün delili* gelmektedir. İslam âlimleri eserlerinde, konu İslam olduğundan ve bu büyük bir hassasiyet gerektirdiğinden dolayı bütün meseleleri delilleri (hüccet) ile birlikte ele almışlardır. Bir mesele ya da bir fikir açıklandığında bunun izahı için delil getirmek vazgeçilmez ve ispatı için olmazsa olmazdır. Bu sebeple Müellifler de; insanlığın en önemli konularından olan din konusunda ve özellikle de dinin de en mühim konularından biri olan hukuk metodolojisinde eserlerine delil ile başlamışlardır.¹³ Delilin tanımı ise, “doğru düşünülmesi zamanında haberî sonucu bilmeyi sağlayan şey” şeklindedir.¹⁴

Debûsî, hilâf ilmini inceleyen ilk âlim sayılmaktadır. Serahsî’de, birçok usul meselesini kendisinden nakletmiştir. Debûsî, aynı zamanda kıyas, istishâb, istihsan ve taklid gibi usul konularını detaylı olarak inceleyen ilk hukukçudur. Fakat Debûsî; taklid, istishâb, tard ve ilhamın delil olma özelliğini kabul etmemektedir.¹⁵

Debûsî fukaha yöntemi denilen usul teorisine, Taqvîmü’l-edille adlı eseriyle büyük bir katkı sağlamıştır. Taqvîmü’l-edille’de fûrû’ ile usul arasında bir bağ kurulmuş ve ehliyet konusu ilk defa bu ilim kapsamına alınmıştır. Taqvîmü’l-edille, fıkıh usulünde delil olarak tarif edilen hüccet kavramı etrafında düzenlenmiş ve eserde hüccetler; aklî ve şer’î olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁶

¹³ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/138-139.

¹⁴ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüm’a*, nşr. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: 1988), 1/161.

¹⁵ Debûsî, *Taqvîmü’l-edille*, vr. 74b, 216b-225b; Serahsî, I/251-252.

¹⁶ Murteza Bedir, “Reason and Revelation: Abu Zayd ad-Dabusi on Rational Proofs”, IS, XLIII/2 (2004), s. 227-245.

Debûsî şer'î delilleri, bilgiyi mümkün kılan ve bilgiyi vacip kılan şeklinde ikiye ayırır. Kati delilleri; muhkem âyet, mütevâtir sünnet ve icmâ diye, zannî delilleri de; müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas şeklinde sıralamaktadır. İslam hukuk metodolojisinin konularını işlerken kelâm ifadelerinden uzak dursa da, vâcip ve mümkün kavramlarını kullanmaktadır.¹⁷

Gazzâlî'nin el-Müstaşfâ'da, Debûsî'ye atıflarda bulunması görüşlerin karşılıklı mukayesesi açısından önem arz etmektedir. İslâm hukuk metodolojisinin delilleri Gazzâlî'ye göre üçtür: Kur'an, Sünnet ve İcmâ. Aklın da (istishâb), dördüncü bir kaynak olabileceğini belirtmektedir. Kıyası deliller arasında değil, hüküm çıkarma yöntemleri içinde ele almıştır. Gazzâlî hüküm teorisinde Debûsî'nin aksine, teklifi hüküm ve vaz'î hüküm ayırımı yapmamıştır.¹⁸

Debûsî ise eseri Taqvîmü'l-edille'ye, ilk olarak İslam hukuk metodolojisinin delilleri ile başlar. Debûsî kesin bilgi ifade eden şerî delillerin; *Allah'ın kitabı, Peygamberden işitilen hadis, kendisinden tevâtüren nakledilen ve icmâ* olmak üzere dört tane olduğunu söylemiştir. Bütün bu deliller, Peygamberin haberi (hadis) olması ve Peygamberden nakledilmesi açısından eşittirler. Kendisi açısından bütün meselenin özü, Peygamberin sözüdür. Peygamberin sözünün de kendisinde şüphe bulunmayan bir hak olduğu ve Peygamberlerin *masum* yani Allah tarafından yalandan korunduğu aşikârdır.¹⁹

Gazzâlî ise hükümlerin delillerini; *Kitap, Sünnet, İcmâ ve akıl delili* olmak üzere dört tane olduğunu belirtmiştir. Bizden öncekilerin

¹⁷ Murteza Bedir, "Reason and Revelation: Abu Zayd ad-Dabusi on Rational Proofs", IS, XLIII/2 (2004), s. 227-245.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, I/5-6; 2/228.

¹⁹ Debûsî, *Taqvîmü'l-edille*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: 1412/2001), 19.

şeriatının ve Sahabî sözünün delil olup olmadığının da tartışmalı olduğunu beyan etmiştir.²⁰ Burada görüldüğü üzere; günümüzde İslam hukuk metodolojisinin kaynakları ve delilleri olarak zikredilen *Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas*'ın müelliflerimiz tarafından farklı bir şekilde ifade edildiğidir. Gazzâlî bu dört kaynağa hükümlerin delilleri olarak bakarken, Debûsî ise kesin bilgiyi gerektiren şer'î deliller olarak bakmaktadır.

Ayrıca tariflerde Gazzâlî'nin *kıyas* ismini zikretmeyip, *akıl delili* ifadesini kullanması kıyasın aklî yönüne verdiği ağırlığı göstermektedir. Debûsî ise tarifinde tam tersine, *Peygamberden işitilen haber* diyerek hadise işaret etmesi ve yine kendisinden tevatüren nakledilen diyerek sünneti bir kez daha işaret etmesi, naklî bilgiye verdiği önemi göstermektedir.

1. KİTAP VE ŞÂZ KIRAATLER

Kitap yani Kur'an, İslâm dininin hükümlerinin aslî kaynağını oluşturur. Nitekim aslına uygun olarak Kur'an'ın günümüze ulaştığı konusunda, Müslümanlar arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bütün tartışmalar, Kur'an'ın yorumlanması ve delâleti üzerindedir. Bu sebeple fıkıh usulü eserlerinde, Kur'an'ın delil değeri üzerinde çok fazla durulmamaktadır.²¹ Debûsî ve Gazzâlî'de eserlerinde, daha çok Kitabın hükme delaletini ve şaz kıraatleri ele almışlardır.

Gazzâlî, Kur'an üzerine yapılan ziyadelere değinerek şu ayeti örnek göstermiştir; “*Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden*

²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/101.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 19; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm* (Kahire: 1387/1968), 1/145.

on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır."²² Ebû Hanîfe, yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması gerektiğini söylemektedir. Çünkü kendisine göre İbn Mes'ûd'un yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması (tetâbü') ziyadesi, Kur'an olduğu sabit olmasa bile en azından bir haberdir. Nitekim haber-i vâhidle amelde vaciptir. Gazzâlî, Ebu Hanife'nin bu yorumunun zayıf olduğunu belirtir. Çünkü kendisine göre haber-i vâhid, yalan olduğu hususunda delil olmayan haberdir.²³

Debûsî ise; İbn Mes'ûd'un yaptığı orucun peş peşe olması (tetâbü') ziyadesini, Kur'an'dan sayılma şartını kaybetse bile, Peygamberden bir haber olarak değerlendirildiğinden dolayı, kendisi ile amel ettiklerini açıklamıştır. Çünkü İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi, Kur'an olarak okumadığını belirtmiştir.²⁴

Meseleye Gazzâlî'nin eserinde daha mantıksal olarak yaklaştığı, bazı mantık önermelerini delil olarak kullandığı, mantığa verdiği önemi ve kendi hukuk metodolojisinde de kullandığı görülmektedir. Zira kendisi, yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması (tetâbü') ziyadesini kabul etmeyip, bunu Hanefiler gibi en azından Peygamberden haber olarak da değerlendirmemektedir. Bu sebeple kendisinden önceki Şâfiî âlimler gibi, yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması gerektiğini savunmaktadır.²⁵

²² Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mâide 5/89.

²³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/100-102.

²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 21.

²⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/101-103

Debûsî ise; meseleyi sadece kendisi açısından değerlendirmeyip, daha çok Hanefî âlimlerinin görüşlerini ve buna katıldığını beyan etmektedir. Ve burada Sahabî sözünün delil olup olmadığı konusunda da, farklı bir bakış vardır. Gazzâlî, Sahabî sözünün delil olabilmesi için ravinin bunu Peygamberden duyduğunu açıkça belirtmesini şart koşmuştur. Ancak Debûsî’de Sahabî sözünü; Sahabînin kendi fikri olamayacağı meselelerde, Sahabînin Peygambere olan yakınlığından dolayı daha hassas davranarak, delil olarak kabul etmiştir.²⁶

Besmelenin namazda okunmasını vacip kılanlar bunu, Kur’an’dan olmasına dayandırmaktadırlar. Hâlbuki besmelenin Kur’an’dan olduğu iddiası, zanla sabit olamaz. Zira zan, ictihadî meselelerde amelin vacip olmasını gerektirir. Bu durumda besmelenin hükmü, İbn Mes’ûd’un kıraatinde ki peşpeşelik (tetâbü’) hükmü gibidir.²⁷

Debûsî ise besmelenin Kur’an’dan bir ayet olduğunu, ancak namazda gizli okunduğundan dolayı besmelenin Fâtiha’dan olmadığını savunmaktadır. Çünkü besmele teberrağın okunmuş olup, farz olan kıraati eda için okunmamıştır. Anlaşıldığı üzere Gazzâlî ile Debûsî besmelenin Kur’an’dan bir ayet olduğu konusunda, kendilerinden önceki mezheplerinin âlimleri gibi ittifak etmişlerdir. Besmelenin her surenin başında müstakil bir ayet olması konusunda ise, ihtilaf meydana gelmiştir. Gazzâlî, İmam Şâfiî’nin besmelenin her surenin başında müstakil olarak bir ayet olduğu hakkında bir görüşünü nakletmektedir.

²⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 21-23.

²⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/105.

Ancak burada başka rivayetlerinde olduğunu hatta Şâfiî'nin bu konu hakkında tereddüt ettiği görüşünün de sahih olduğunu bildirmektedir.²⁸

Bütün bu meselenin sonucu olarak, Gazzâlî ile Debûsî arasında delil olması açısından Kitap'a bakışlarında bir fark bulunmamaktadır. Ancak meşhur olan kıraatlerin delil olup, olamayacağı ve bismelinin durumu hakkında bir ihtilaf yaşanmaktadır. Bu sebeple Gazzâlî, sahih hadisleri de belirterek bismelinin Fâtiha suresine ait olduğunu, dolayısıyla namazda sesli şekilde okunması gerektiğini savunmaktadır. Debûsî ise; aynı şekilde kendi mezhep imamlarının görüşlerine de yer vererek, bismelinin Fâtiha suresinden olmadığını ve dolayısıyla namazda sessiz bir şekilde okunması gerektiğine işaret etmiştir.

2. SÜNNET

Gazzâlî, Sünnet'i vahyin bir parçası saymış ve Peygamberin sözlerinin Allah tarafından kendisine vahiy edilen emirler olduğunu söylemiştir. Ve burada nadir görülen bir ayırım yaparak; Peygamberin sözlerinin kendisini bizzat işitenler için, birinci sırada delil olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî kaynaklara toplu bir bakış yaparak, delillerin Allah'ın sözü olması sebebiyle bir olduğunu ve bunu bildirenin ise Peygamber olduğunu hatırlatır. Gazzâlî Sünnet bahsinde, tanım verme tutumunu takip etmemekte ve doğrudan kavli sünnete geçmektedir.²⁹

Debûsî ise tanımlardan vazgeçmemekte, eserinin neredeyse bütün bölümlerinde Gazzâlî'ye nispeten daha sistematik ve tanımsal davranmaktadır. Debûsî İslam hukuk metodolojisinin delillerinin

²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/102.

²⁹ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmi'l-uşûl*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beyrut: 1407/1986), 173; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/288-289; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî (Beyrut: Âlemü'l kütüb ts.), 1/287, 315, 345; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/129.

ikincisi olan Sünnet'i; *Peygamberden işitilen hadis, kendisinden tevatüiren nakledilen* diye zikretmektedir. Yani çoğunlukla İslam âlimlerinin; genel olarak sünnet diye ifade ettikleri Peygamberin hadisini, Debûsî genel olarak zikretmeyip, Sünnet'in bir alt başlığı diyebileceğimiz âhâd ve mütevâtir hadisi tanımına başlık olarak almıştır.³⁰

2.1. Mütevâtir Haber

Gazzâlî mütevâtir haberin, kesin bilgi ifade ettiğinin açık olduğunu beyan etmiştir. Bilgiyi duyulara bağlı kılan Sümeniyye³¹ mezhebinin görüşüne de değinen Gazzâlî, söz konusu görüşün batıl olduğunu belirterek, bizim duyu organlarından elde edilen bilgiler hariç, birçok bilgiyi zorunlu olarak bildiğimizi söylemiştir. Mesela: bin sayısının birden fazla olması, bir şeyin hem kadim hem hadis olmasının imkânsızlığı gibi. Aynı şekilde bu iddia ettikleri bilginin duyu organlarına bağlı olması bilgisi de, beş duyu kanalıyla idrak edilmiş değildir. Öyleyse bu bilginin de kendileri için geçerli olmaması gerekmektedir ki, ancak bunu kabul etmektedirler.³²

Yine akli yerinde olan herkes kendisi gitmemiş olsa da dünyada Bağdat isminde bir şehir bulunduğundan, peygamberlerin varlığından, devletlerden hatta Şâfiî'nin Ebû Hanife'nin varlığından şüphe etmez. Şayet denilirse: *tevatürün bilgi ifade etmesi zorunlu olsaydı kimse buna muhalefet etmezdi. Ancak buna karşı çıkanlar ve bunu kabul etmeyenlerin olduğu bilinmektedir.* Gazzâlî ise cevap olarak; zaten bu

³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 207.

³¹ Sümeniyye; Tenasühe, âlemin kudemine, nazar ve istidlalin olmadığına inanan bir guruptur. Bunlar varlığı hayal içinde hayal olarak kabul etmişler, bilgi ve marifetin yollarını beş duyuya hasretmişlerdir.

³² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/132.

konuda muhalefet eden kişinin, ancak idrakinin azlığından ya da inadî olarak muhalefet ettiğini söylemektedir. Ayrıca kişinin bildiği bilgileri, sadece karşı tarafın itirazı üzerine reddetmesi gerekseydi, Sofistlerin³³ karşı çıkması sebebiyle duyularla algılanan bilgilerinde terk edilmesi gerekirdi.³⁴

Debûsî mütevâtiri şu şekilde tarif etmiştir; mütevâtir kendisinde hiç şüphe bulunmayacak şekilde kişiye ulaşan haberdir. Aynı bir kişiyle konuşurken insanın edindiği bilgi gibi; bu da ancak sayılarının fazlalığından dolayı, yalan üzerine birleşmeleri düşünülmeden bir topluluktan bilginin edinilmesi şeklindedir. Hükümü ise; kişinin kendisi bizzat işitmiş gibi, kesin bilginin vacip olmasıdır. Bazı âlimler ise mütevâtir haber kesin bilgiyi gerektirmez, ancak tatmin edici bir bilgi meydana getirir demişlerdir. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar her ne kadar yalan da olsa, Îsâ (a.s.)'in öldürüldüğünü mütevâtir olarak nakletmişlerdir. Hâlbuki onlar Müslümanlardan sayı olarak da fazladırlar.³⁵

Mütevâtir haber konusunda Debûsî ve Gazzâlî ittifak halindedirler. İki müellifimizde mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini savunmuşlar ve bunun ümmetin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini beyan etmişlerdir. Mütevâtir haberin ancak şaz gruplar ve kişiler tarafından eleştirildiğini söyleyip, bu konuda çok sert üsluplarla bu kişileri tenkit etmişlerdir. Ancak mütevâtir haber ve hadisin kesin

³³ Sofestaiye; Eski bir Yunan fırkası olup, kendi içinde farklı guruplara ayrılmışlardır. Kimileri bilginin varlığını inkâr etmiş, kimileri hakikatlerin kanaatlere tabi olduğunu iddia etmiştir. Bazıları da bilgiyi inkâr etmemekle beraber bunları elde etmenin beşer kuvveti dâhilinde olmadığını söylemiştir.

³⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/132.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 207.

bilgi ifade ettiği hususunda ittifak bulunmasına rağmen, mütevâtir haberin oluşması için gerekli olan şartlarda bazı ihtilaflar vâki olmuştur.

Müelliflerimizde bu konuda görüşlerini beyan ettikten sonra anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Özellikle tevatürün sayı açısından şartlarını çok detaylı bir biçimde incelemiştir. Debûsî ise daha çok mütevâtir haberin genel bilgilerine değinmiş olup; sayısal şartlar açısından, *kendisinde yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan topluluğun verdiği haber* diyerek tanımını yapmıştır.

2.2. Haber-i Vâhid

Gazzâlî, mütevâtir derecesine ulaşmayan bütün haberleri *haber-i vâhid (âhâd hadis)* olarak tanımlamaktadır. Yani bir haberi beş ya da altı kişi bile nakletse bile, eğer mütevâtir derecesine ulaşmıyorsa bu haber, *haber-i vâhiddir*. Ancak Peygamberin sözü doğruluğu hususunda bir şüphe bulunmadığından haber-i vâhid olarak nitelendirilemez. Gazzâlî âhâd hadisın bilgi ifade etmediğini ve bunun kesin olarak bilindiğini bildirmektedir. Nitekim bütün duyduklarımızı tasdik edemeyeceğimizi şöyle açıklamaktadır; *eğer haber-i vâhid kabul edilirse, iki bilgi arasında bir çelişki meydana geldiğinde, birbirine zıt olan iki şey nasıl tasdik edilebilir!*³⁶

Hadis âlimlerinin, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği şeklindeki rivayetlerini ise Gazzâlî doğru bulmayarak, haber-i vâhidle amel etmenin vâcip olduğunu bilmeyi kastetmiş olabileceklerini söylemektedir. Çünkü zan, bilgi olarak isimlendirilebilmektedir. Bu durumda hadisçilerin *zâhir bilgi* diye kastettikleri, *zan* olmalıdır. Yine

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/145.

kendilerinin “*Eğer onların mü'min olduklarını bilerseniz*”³⁷ ayetini delil göstererek; Allah zâhiren bilmeyi kastetmiştir, demeleri doğru olmaz. Çünkü ayetteki bilmek sözüyle kastedilen, kelime-i şهادetle meydana gelen gerçek bilgi olup, imanın zâhiredir.³⁸

Debûsî, âlimlerin *haber-i vâhid* hakkında dört görüş beyan ettiklerini ve çoğunluğunun; her ne kadar haber veren kişi yalandan korunmuş (ma'sum) olmasa da, haber-i vâhidin delil olduğunu söylediklerini zikretmektedir. Bazı âlimler ise, şahitlikte gerekli olan sayıya ulaşıncaya kadar delil olamayacağını savunmakta ve bazıları da şahitlikte gerekli olan sayıdan daha fazla bir sayıya ulaştığında, delil olabileceğini ifade etmektedirler. Ancak itibar edilmeyen birtakım kişiler ise, haber-i vâhidin din konusunda delil olamayacağını söylemişlerdir.³⁹

Lakin haberi veren kişi, yalandan korunmuş olursa ya da haber tevatür derecesine ulaşırsa, ancak o zaman delil olabileceğini belirtmişlerdir. Bu sözlerine delil olarak da; “Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme”⁴⁰ ve “Allah hakkında ancak hakkı söyleyiniz”⁴¹ ayetlerini zikrederek, bilginin yalan ihtimali bulunan bir haberle meydana gelemeyeceğini savunmuşlardır. Ancak âlimlerin çoğunluğu Kur'an'dan; “*Muhakkak ki apaçık delillerden ve hidayetten indirileni gizleyenler...*”⁴², “*O vakti hatırla ki Allah kendilerine kitap verilenlerden onu insanlara açıklayacağınıza ve onu gizlemeyeceğinize*

³⁷ el-Mümtehine 60/10.

³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/145.

³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 170.

⁴⁰ el-İsrâ 17/36.

⁴¹ en-Nisâ 4/171.

⁴² el-Bakara 2/159.

dair söz almıştı”⁴³ ayetlerini delil getirerek, Allah’ın bilgiyi gizlemeyi ve onu açıklamayı terk etmeyi yasakladığını söylemişlerdir. Bu sebeple haber-i vâhidin delil olduğunu savunmuşlardır. Debûsî’de bu görüşü savunmakta ve ayrıca, râvisi fakih olan haber-i vâhidi, kıyasa tercih etmektedir. ⁴⁴

3. İCMÂ

İcmâ sözlükte; *ittifak, karar birliği ve kesin karar* anlamlarına gelen müşterek bir kelimedir. İcmâ lafzı ile Hz. Muhammed (a.s.) ümmetinin, dinî bir konuda ittifak etmesi kastedilmektedir. Gazzâlî; icmâ’nın delil olduğunu ispat için, öncelikle lafzının ne anlam ifade ettiğinin anlaşılmasının, gerçekleşme imkânının açıklanmasının, mevcut icmâ’yı bilmenin mümkün olup olmadığının beyan edilmesinin ve icmâ’nın hüccet olduğuna dair delil gösterilmesinin gerektiğini söyleyerek konuya başlamaktadır.⁴⁵

Nazzâm’ın tek bir kişi bile söylemiş olsa, delil olduğu ortaya çıkmış her sözün icmâ olacağı görüşü ise, hem dil hem de örf açısından uygun değildir. Nazzâm icmâ’nın delil olmadığını savunduğundan, kendisine göre icmâ’yı yorumlamıştır.⁴⁶

İcmâ’nın gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığına gelince, buna en açık delil icmâ’nın fiilen vuku bulmasıdır. Buna örnek olarak ta; beş vakit namazın farz olduğu üzerine, bütün Müslümanların icmâ etmesini zikredebiliriz. Zaten bütün ümmet naslara, kesin delillere uymayı gerekli görürken ve bunlara aykırı davranmayı bir

⁴³ Âl-i İmran 3/187.

⁴⁴ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 170.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/173.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/173.

cezalandırılma sebebi sayarken, icmâ'nın gerçekleşmemesi nasıl mümkün olabilir.⁴⁷

Debûsî de aynı şekilde, icmâ'nın bütün ümmet için bir hüccet olduğunu belirtmiş ve icmâ'nın şeriatta kesin bir bilgi ifade ettiğini beyan etmiştir. Ayrıca icmâ'nın caizliğini ve insan tabiatı açısından da vazgeçilmez bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir. Bütün insanlığın belirli konular üzerinde icmâ ettiğini, hatta Yahudilerin ve Hristiyanların da batıl olmalarına rağmen kendi dinleriyle alakalı konularda icmâ ettiklerini söylemiştir. Böyle olunca Müslümanların icmâ'sının şerîatte delil olduğu sabit olmuştur. Delil olarak ta Kur'an'dan “ *Allah inananların velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*”⁴⁸ âyetini göstererek şu şekilde açıklamıştır: Rabbimiz müminleri, küfrün ve batılın karanlıklarından imanın nuruna ulaştıracağını haber verdi. Şayet müminlerin batıl üzerine icmâ'sı caiz olsaydı, Allah'ın haber verdiğinin aksine o zaman inananlar karanlıkta kalmış olurdu ki, bu caiz değildir.⁴⁹

Ayrıca Debûsî daha birçok âyeti, hadisi bu konuda delil olarak göstermiş ve açıklamıştır. İcmâ'nın tanımını da Debûsî şu şekilde yapmaktadır: Dinde delil olan icmâ, içtihat ve adalet sahibi olan asrın âlimlerinin icmâ'sıdır. İcmâ'nın sabit olması bazen onların açık şekilde belirtmesiyle, bazen de bir kısım âlimlerin açıkça söylemesiyle ve geri kalanların da buna sessiz kalmalarıyla gerçekleşir. Ancak bu sessiz kalmanın delil olabilmesi, fetvanın kendilerine söylendiğinde ya da insanlar arasında fetva meşhur olduğu zamanda, reddi gerektirecek

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/173.

⁴⁸ el-Bakara 2/257.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23.

hiçbir hareket kendilerinden ortaya çıkmadığındadır. Bu sessiz kalma, bazen sevap kazanma niyetiyle olabilmektedir. Ancak icmâ'ya katılan âlimlerin az ya da çok olmasının, bu görüş üzerine ölünceye kadar kalmalarının ve bilgisi olmayan avâm insanların muhalefetinin bir önemi yoktur. Açık olarak belirtilen icmâ'da, bir ihtilaf ve problem bulunmamaktadır. Sessiz kalınan icmâ'da ise bazı ihtilaflar meydana gelmiştir. Çünkü bir fetvayı işiten âlim, o fetvanın yanlış olduğunu bildiği zaman, gerçeği beyandan kaçınarak sessiz kalması kendisine helal olmaz. Bu sebepten ötürü adaleti, sessizliğinin o fetvanın doğruluğundan olduğuna delalet etmektedir. Ancak burada kendisine düşünerek doğru bilgiyi bulması için, bir zaman verilmesini de Debûsî şart koşmuştur. Ama bu zamanın Gazzâlî'nin aksine, âlimin ölümüne kadar uzatılmasını da kabul etmemektedir.⁵⁰ Nitekim Gazzâlî bir hilâf söz konusu olursa, hilâfın kişinin ölmesiyle son bulmayacağını ve icmâ'nın gerçekleşmesine mani olacağını söylemektedir.⁵¹

Bir kısım ilim erbabı ise müçtehidin, bazen hayatında önceki görüşlerinden vazgeçmesini örnek göstererek, ölünceye kadar aynı görüşü sürdürmesinin icmâ için şart olduğunu söylemişlerdir. Hatta bazen bu sessiz kalmanın, cevap vermesi durumunda başına gelebilecek bir şeyden dolayı, korkudan gerçekleşebileceğini iddia edenler de olmuştur.⁵² Delil olarak ta şu rivayeti söylemişlerdir:

İbn Abbas'a ferâizde ki avli reddetmesinin delili sorulduğunda, kendisi bunu açıklamıştır. Kendisine bunu Hz. Ömer'e de söyleseydin

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143,145.

⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 29.

ya denildiğinde, ondan çekindiğinden dolayı söyleyemediğini belirtmiştir.⁵³

Debûsî bu rivayetin sahih olmadığını söylemiştir. Hz. Ömer'in, İbn Abbas'ı birçok sahabenin önünde tuttuğunu, ona her zaman sorular sorduğunu, onu övdüğünü ve içtihadını her daim beğendiğini delil olarak göstermiştir. Ayrıca birçok meselede Hz. Ömer'e verdiği cevaplar da bilinmektedir. Şayet bu rivayet sahih bile olsa tevili; İbn Abbas'ın çekinmesi ancak dinde, fıkhıta ve içtihatıta Hz. Ömer'in kendisinden daha üstün olmasından dolayıdır. Çünkü Hz. Ömer hak konusunda, herkesten daha fazla dikkat eden sahabelerden birisidir. Kendisi şöyle söylerdi: Hakikati söylemediğiniz müddetçe sizde hayır yoktur, hakikati dinlemediğim müddetçe bende de hayır yoktur. Ayrıca Hanefilerde, bir meselede farklı iki fakihın olması caizdir. Hangisi fıkhıta ve ilimde daha bilgili ise, onun görüşüyle amel edilir.⁵⁴

Debûsî bu genel bilgileri zikrettikten sonra icmâ'yı; sahabenin açık bir şekilde zikrettiği icmâ, bazı sahabelerin açıkça zikredip diğerlerinin sessiz kaldığı icmâ, hakkında daha önceden bir görüş belirtilmemiş bir hüküm üzerine o yüzyılda yaşayanların yaptığı icmâ ve selefın ihtilaf ettiği bir meselede ki görüşleri üzerine yapılan icmâ olarak dört kısma ayırmıştır. Nitekim sahabe Peygamberin halifeleri olup, sahabeden sonra gelenler de sahabenin halifelerdir. Bundan dolayı aralarında bir bağlantı meydana gelmektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *“İnsanların en hayırlıları; benim de içinde bulunduğum bu asırda yaşayanlar, sonra arkadan gelenler ve onların ardından*

⁵³ Beyhakî, *Kitâb 'ül Ferâiz*, 6/414.

⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 29.

*gelenlerdir. Bundan sonra yalan yayılır.”*⁵⁵ Selefin kendisinde farklı görüşler bildirdiği bir mesele üzerine yapılan icmâ’da ise, âlimler ve fakihler ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler bunun bir icmâ olamayacağını, çünkü icmâ’nın gerçekleşmesini gerektiren delillerin, bütün ümmeti kapsadığını ve dolayısıyla ümmetten bir kimse muhalefet ettiğinde icmâ gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.⁵⁶

4. KIYAS

Kıyas; fıkhıta asıl üzerinde düşünme, doğruya ulaştıran delil mânasında kullanılmaktadır. Ayrıca istidlâl çeşitlerini açıklamakta, kendisinden istifade edilmektedir. Bununla birlikte farklı anlamlarda da kullanılmıştır.⁵⁷

Gazzâlî, İslam hukuk metodolojisinin ilkelerinin dördüncüsü sayılan kıyası; hüküm çıkarma metotlarından birisi olarak değerlendirmekte ve ayrı bir başlıkta incelemektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Gazzâlî, kıyası İslam hukuk metodolojisinin ana kaynaklarından bir tanesi olarak görmeyip, onu bir hüküm çıkarma metodu olarak değerlendirmektedir.⁵⁸

Gazzâlî delil olma açısından istishâba, kıyasa göre daha öncelik vermektedir. Bu sebeple Gazzâlî, istishâbın dört kısmının bulunduğunu ve bunlardan; *el-berâetü’l-asliyye istishâbı*, tahsis edilinceye kadar *umum istishâbı* ve dinin sübûtunu gösterdiği *hüküm istishâbının* sahih olduğunu söyler. Tartışmaya açık konuda yapılan *icmâ istishâbının* ise, sahih olmadığını söylemiştir.⁵⁹

⁵⁵ Müslim, *Kitâb-u Fezâili Sahabe*, 1964/4.

⁵⁶ Debûsî, *Ta’vîmü’l-edille*, 31.

⁵⁷ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli’l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, (Devha: 1399), 2/749.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/228.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, I/100, 217-218, 222,223, 315-316.

Debûsî; sahâbî kavli, “şer‘u men kablênâ” ve istihsanın belirli şartlarla delil olabileceğini savunmuştur.⁶⁰ Ancak Gazzâlî bunların delil olamayacağını ileri sürmektedir. Sahâbî kavlini dört grup halinde özetleyen Gazzâlî, sahâbenin günahlardan korunmuş olduğuna dair bir delilin bulunmadığını söyleyerek, dört grubunda geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁶¹

4.1. Kıyasın Şartları

Debûsî kıyası genel olarak ele aldıktan sonra, sahih kıyasın şartlarının dört olduğunu yazmıştır. Bu dört şart, şu şekilde meydana gelmektedir;

a) Aslın hükmünün, başka bir nassa özel olmamasıdır. Çünkü ne zaman hükmün başka bir nassa özel olduğu ortaya çıkarsa, kıyasla başka bir nassa ait olan özelliğin iptali caiz olmaz. Zira kıyas, nasların tearuzu durumunda delil değildir.

b) Hükmün, kendisi sebebiyle kıyasa aykırı olmaması lazımdır. Çünkü nassın hükmü, ne zaman şer‘î kıyasın reddettiği bir şekilde olursa, nasla tearuz etmesi sebebiyle terk edilir. Nas, bir hükmü kaldırmak için geldiğinde hükmün sübûtu caiz olmadığı gibi, kıyas yaparak fer‘de hükmün sübûtu de caiz değildir. Aynı şekilde kendisinin helal olduğunu beyan eden nasla, bir ayn‘da haramlık hükmünün ispatı caiz olmaz.

c) Şer‘î hükmün nassın aynısıyla, kendisinin bir benzeri olan fer‘e geçmesi gerekir. Çünkü kıyas, iki şeyin arasında yapılan mukayese olduğundan, bir benzeri olmadığı zaman bir tek şeyde sübûtu düşünülemez. Hüküm fer‘e geçmediği zaman, asıl tek başına kalmış

⁶⁰ Debûsî, Taqvîmü'l-edille, 256-259.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, I/171.

olur. Hükümün şer'î olması ise, kıyasta kelamın şer'iate sabit olan asıllar üzerine bağlı olmasından dolayıdır. Tıp ve dil biliminin sadece düşünme ile bilinmeyeceği gibi, kıyasta da sabit olan şeyler sadece düşünme yoluyla bilinemez.⁶²

d) Ta'lilden sonra illetlendirilen aslın hükmünün, ta'lilden önceki hali üzerine baki kalmasıdır. Çünkü nas kıyasın fevkinde olduğundan, nassın hükmünü değiştirmek için kıyasın kullanılması caiz olmaz. Zira rey, nastan sonra delil olduğundan nassın sabit olduğu yerde, tearuz sebebiyle delil olarak bâki kalamaz. Şâfiî şöyle demiştir: fer'in, nassın olduğu yerde sonradan bulunması caizdir ki, böylece nassın sessiz kaldığı yerlerin beyanı kıyas sebebiyle ziyade olmuş olur. Ancak fer', nassa muhalif olduğu zaman bu durum caiz olmaz. Çünkü kelam, her ne kadar manası zahirde olsa, ziyade olan beyan ihtimal dâhilinde olur ve hilâf ise vâki olmaz. Böylece fer', nassa muhalif olduğunda kıyas batıldır. Aynı şekilde rey ile hükmünün fer'e geçmemesiyle nassın ta'lili caizdir. Bu gibi ta'liller, birbirine kıyas edilmez. Debûsî bunu kabul etmeyip, şöyle demektedir: birbirine mukayese edilmediği ve nassın hükmü fer'e geçmediği zaman bize göre caiz değildir. Çünkü hakkında nas bulunmayan fer'e, nassın hükmünün geçmesiyle ta'lili, bizim açımızdan kıyasın sıhhat şartlarındandır. Şâfiî'ye göre, bu şart değildir. Ve bu tanımla ortaya çıkmaktadır ki; bize göre illetin hükmü, nassın hükmünün fer'e geçmesidir.⁶³

Şâfiî'nin görüşünde ise şart olan; ma'lûl olan nasta, hükmün bu illet ile alakalanması olup, nassın hükmünün fer'e geçmesi (teaddî) değildir. Rey ile elde edilen illetin, kendisiyle amelin vacip olduğu

⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278-279.

⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279-280.

Allah'ın delillerinden bir tür olmasını, delil olarak getirmektedir. Çünkü vasıf, genel olarak nas için illet olmaktadır. Bir delil ile nassın hükmü fer'e geçtiği zaman, kendisiyle diğerleri arasında temyizi gerektirmekte olup, teaddîyi gerektirmemektedir. Bu delil aynıysa birlikte ikâme edildiğinde vasıf illet olarak sabit olmaktadır. Eğer teaddî ederse âm olur, ancak teaddî etmezse bu durumda hâs olur. Şayet hâs olması sebebiyle kuvvetlenmezse, nas gibi batıl olmaz. Çünkü nas bazen hâs olur, bazem âm olur ve has olması sebebiyle zayıflamaz.⁶⁴

Debûsî, Şâfiî'nin bu görüşünü şu şekilde cevap vermektedir:

Şâfiî'nin verdiği bu cevap, kendisi aleyhine delil olmaktadır. Çünkü ta'lîl, nastan sonra ek bir delil olması için kendisine müracaat edilendir. Delil, ya ilim ya da amel içindir. Ancak rey ile ta'lîl, ilmi gerektiren bir delil değildir. Amel açısından önemli olmasından dolayı kendisine müracaat edilen ta'lîl, teaddî olmadığı zaman amele bir fayda sağlamamaktadır. Hem nassın ele aldığı konularda hem de nassın değinmediği konularda bu durum geçerlidir. Çünkü nas, illetin üstündedir. Ayrıca icmâyla sabittir ki, kendi illetiyle ma'lûl nassın hükmünün değiştirilmesi caiz değildir. Ve hüküm değışmediği zaman; birincisi aynı ile bâki kaldığında, nas vaciplik hususunda illetten üste olduğundan, nassın değindiği hususlarda hükmün izafeti illete değil, nassa vacip olur.⁶⁵

4.2. Kıyasın Rükünleri

Gazzâlî kıyas konusunu genel olarak işledikten sonra, Debûsî'den farklı olarak kıyasın rükünlerini ve rükünün şartlarını ele almaktadır. Kıyasın rükünlerinin; *asıl*, *fer'*, *illet* ve *hüküm* olmak üzere

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280-281

⁶⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280-281.

dört tane olduğunu bildirmektedir. Gazzâlî, ta'lîl edilebilen şer'î hükümlerde, kıyasın yapılabileceğini belirtmiştir. Bu yüzden Şer'î hüküm iki kısım olup; ilki hükmün bizzat kendisi, diğeri ise hükmün sebeplerinin gösterilmesidir. Yani Allah'ın, zina eden kişinin recmedilmesini ve hırsızlık suçunu işleyen kişinin elinin kesilmesini vacip kılmasında, iki hüküm bulunmaktadır. Şöyle denilebilir: zinada recmin vacip olmasına sebep olan illet, livâtada da bulunduğundan dolayı zina denilmese bile sebeptir.⁶⁶

Ebû Zeyd Debûsî, bu çeşit ta'lîli kabul etmeyerek şöyle demiştir: “Hüküm sebebe tabidir, sebebin hikmetine değil. Ancak hikmet ise illet olmayıp, bir sonuçtur. Bu nedenle öldürme; koruma niyetiyle kısas için bir sebeptir, denilemez. Çünkü bu şekilde olduğu zaman, korumaya duyulan ihtiyaç yüzünden henüz gerçekleşmemiş bile olsa, kısas şahitlerine de kısasın uygulanması gerekmektedir.”⁶⁷

Gazzâlî bu görüşün hatalı olduğunu, çünkü bu hükmün şer'îliğine dair kesin delil bulunduğu söylemiştir. Bu yüzden şer'î hükmün illetinin kavranması mümkün olduğundan, başka bir sebebe geçmesi (teaddî) de mümkündür. Şayet illetin bilinmesini ve geçişini mümkün kabul edipte, sonrasında geçişi hususunda kararsızlarsa, bir hükümle diğer bir hüküm arasında fark gözetmeleri nedeniyle keyfî davranmışlardır. Aynı “Kıyas tazminat hükmünde geçerlidir, fakat kısasta geçerli değildir” diyen kişinin durumuna düşerler. Şayet illetin bilinmesi mümkün değilse, bunun zaruret yoluyla mı, yoksa araştırmayla mı bilindiğinin izahı gerekmektedir.⁶⁸

Debûsî, bu görüşlere itiraz ederek şöyle demektedir:

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/325.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/325.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/325-326.

Hükmün teaddî etmesi, gerçekten anlaşılması zor ve mevcudiyeti az olan bir konudur. Şâfîî, bu konuya örnek olarak şöyle demiştir: yemîn-i mün'akide kıyasla, yemîn-i gamûs için de yemin kefareti vaciptir. Çünkü bu kasıtlı olarak, Allah'a yapılan bir yemindir. Ta'lîl burada, yemîn-i mün'akidenin hükmü teaddî ettiği için meydana gelmemiştir. Bilakis bu durum, dil açısından sabit olan yeminin ismi teaddî etmediğinden dolayıdır. Şüphesiz ki biz yemin kefaretinin, yeminin dışındaki durumlarda vacip olmadığı hususunda ittifak ettik. Ancak yemîn-i gamûsta; hakikaten yemin mi, yoksa hür kişinin satılması gibi mecazen isim olarak mı, yemin olduğu hususunda ihtilaf ettik. Ancak biz diyoruz ki; yemîn-i gamûs gerçek bir yemin olmayıp, mecazen bir isim olarak yemindir. Böylece yemin olmayan şeyle, yemin kefareti vacip olmaz. Ve dil açısından olan yemin isminin, şer'î kıyasla ispatı caiz olmaz.⁶⁹

SONUÇ

Semerkant'ın Debûsiye köyünde doğan Debûsî, yapılan ilmî münazaralarda darbimesel haline gelmiş bir âlimdir. "Kadı Zeyd" lakabıyla meşhur olmuş ve Hanefiler'ce "el-kudâtü's-seb'a" (yedi kadı) diye anılan fakihler arasında yer almıştır.

Debûsî, hilâf ilmini sistematik olarak inceleyen ilk hukukçu sayılmasıyla birlikte, Şemsüleimme es-Serahsî ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî ile beraber Hanefî fıkıh usulünün üç kurucusundan biridir. Serahsî'nin birçok usul meselesini kendisinden naklettiği Debûsî, aynı zamanda kıyas, istishâb, istihsan ve taklid gibi usul konularını ayrıntılı olarak

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280-282.

inceleyen ilk âlimdir. Ancak Debûsî; taklid, istishâb, tard ve ilhamın delil olma özelliğini kabul etmemektedir.

Debûsî fukaha yöntemi denilen usul teorisine, Taqvîmü'l-edille adlı eseriyle büyük bir katkı sağlamıştır. Taqvîmü'l-edille'de furû' ile usul arasında bir bağ kurulmuş ve ehliyet konusu ilk defa bu ilim kapsamına alınmıştır. Taqvîmü'l-edille, fıkıh usulünde delil olarak tarif edilen hüccet kavramı etrafında düzenlenmiş ve eserde hüccetler; aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Debûsî şer'î delilleri, bilgiyi mümkün kılan ve bilgiyi vacip kılan şeklinde ikiye ayırır. Kati delilleri; muhkem âyet, mütevâtir sünnet ve icmâ diye, zannî delilleri de; müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas şeklinde sıralamaktadır. İslam hukuk metodolojisinin konularını işlerken kelâm ifadelerinden uzak dursa da, vâcip ve mümkün kavramlarını kullanmaktadır.

Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, 450/1058 yılında Taberan'da doğdu. Gazzâlî hayatı boyunca çoğu insan için değil yazması, hayal etmesi bile zor olan birçok esere imza atmıştır. Ayrıca bu eserlerin bazıları ciltler halinde ve hacimli eserler olarak yazılmıştır.

Gazzâlî'nin el-Müstaşfâ'da, Debûsî'ye atıflarda bulunması görüşlerin karşılıklı mukayesesi açısından önem arz etmektedir. İslâm hukuk metodolojisinin delilleri Gazzâlî'ye göre üçtür: Kur'an, Sünnet ve İcmâ. Aklın da (istishâb), dördüncü bir kaynak olabileceğini belirtmektedir. Kıyası deliller arasında değil, hüküm çıkarma yöntemleri içinde ele almıştır. Gazzâlî hüküm teorisinde Debûsî'nin aksine, teklifi hüküm ve vaz'î hüküm ayırımı yapmamıştır.

Gazzâlî kaynaklara toplu bir bakış yaparak, delillerin Allah'ın sözü olması sebebiyle bir olduğunu ve bunu bildirenin ise Peygamber

olduğunu hatırlatır. Sünnet bahsinde Gazzâlî, tanım verme tutumunu takip etmemekte ve doğrudan kavli sünnete geçmektedir. Debûsî ise tanımlardan vazgeçmemekte, eserinin neredeyse bütün bölümlerinde Gazzâlî'ye nispeten daha sistematik ve tanımsal davranmaktadır.

Gazzâlî istishâbın dört kısmının bulunduğunu ve bunlardan; el-berâetü'l-asliyye istishâbı, tahsis edilinceye kadar umum istishâbı ve dinin sübûtunu gösterdiği hüküm istishâbının sahih olduğunu söyler. Tartışmaya açık konuda yapılan icmâ istishâbının ise, sahih olmadığını söylemiştir.

Gazzâlî sahâbî kavli, “şer‘u men kablenâ” ve istihsanın delil olamayacağını ileri sürmektedir. Ancak Debûsî, bunların belirli şartlarla delil olabileceğini savunmuştur. Sahâbî kavlini dört grup halinde özetleyen Gazzâlî, sahâbenin günahlardan korunmuş olduğuna dair bir delilin bulunmadığını söyleyerek, dört grubunda geçersiz olduğunu belirtmiştir.

Debûsî Takvîmü'l-edille'de meseleleri, bir muhâkeme yöntemiyle ele almakta ve diğer mezheplerin delillerine yer vererek, zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hatta yeri geldiğinde, kendi mezhep mensuplarını bile tenkit etmekten çekinmemiştir.

Yapılan bu çalışmada nihaî sonuç olarak; Gazzâlî ve Debûsî'nin aslî delillerde genellikle ittifak ettikleri, ancak alt başlıklarda mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ihtilafların yaşandığı görülmektedir. Fakat bu farklı görüşler, İslam hukuk metodolojisinin en iyi bir şekilde anlaşılması, tartışılması ve yeni fikirlerin ortaya çıkması için çok güzel olanaklar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuad. *Mu‘cemu’l-Müfehres li elfâzı’l-Kur’ani’l-Kerim*. Kâhire: Dârul kütübi’l Mısriyye, 1364.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985., 1-5.
- Akgündüz, Ahmet. “Debûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/66. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Âmidi, Seyfuddin Ebu’l-Hasen Ali B. Ebi Ali B. Muhammed. *El-İhkam Fi Usûli’l- Ahkâm*. Beyrut: 1940.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Hacı Yunus. “El-Müstasfâ”. *D.İ.A.* 10/124-126.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Kıyas”. *D.İ.A.* 529-539.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi (I-II)*. (El-Müstaşfâ Çevirisi). Kayseri: 1994.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: 1971.
- Aşur, Tahir B. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Akyüz-Erdoğan-Vecdi-Mehmet. İstanbul: 1996.
- Attâs, S. Nakib. *Modern Çağ Ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*. çev. Kılıç-Mahmut Erol. İstanbul: 1989.
- Ayengin, Tevhit. “İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler”. *Usûl Dergisi*. Sayı: 204/2005.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2004.
- Bedir, Murteza. “Takvîmü’l-edille”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2010, 39/493.

- Bedir, Murteza. “Reason and Revelation: Abu Zayd ad-Dabusi on Rational Proofs”. *IS*, XLIII/2 (2004).
- Bâcî, Ebu'l-Velîd. *İhkâmu'l-Fusûl Fî Ahkâmi'l-Usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin. *El-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. El-Mahedu'ilmıyyi'l-Fransî, Dımeşk: 1964-1965.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 2. Basım. 8 Cilt. b.y. : Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed B. Ali Er-Razi. *El-Fusûl Fî'l-Usûl*. İstanbul: 1994.
- Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Devha: 1399.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. İsa. *Te'sis'ün-Nazar*. İstanbul: 1990.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. İsa. *Takvîmü'l-edille Fî Usûlü'l-Fıkh*. Beyrut t.s.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslam Hukuku'nda Kaynak Kavramı Ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcma' ”. *D.İ.A*. İstanbul: 2000. 21/178.

- Dönmez, İbrahim Kâfi - Asım Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/202.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. çev. Şener-Abdulkadir. Ankara: 1973.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku*, İstanbul: 2006.
- Bûti, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Davâbitu'l-Maslaha Fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: 1992.
- İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin B. Muhammed Er-Rağıb el-. *Mucem-u Müfredat-İ-Elfazi'l-Kur'an*. thk. Nedim Meraşlı. Beyrut: ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: 1413.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl*. Beyrut: 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Veciz fi Fıkhi'l-İmam eş-Şâfi*. Beyrut: 1997.
- Hamidullah, Muhammed. “El-Mu‘temed’in Neşri Dolayısıyla Mu‘tezile’nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”. çev. Şerafeddin Gölcük. *Marife* 3/3 (2003), 331-333.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Karahanlılar Devrinde Türk Hukukçuları*. Ankara: 1976.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2009.
- M. M., Şerif. *İslam Filozofları, “Gazzâlî”, M. Said Şeyh*. çev: Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan yayınları. 2000.

- Nûmânî, Mevlânâ Şiblî. *Gazzâlî: Hayatı- Eserleri- Fikirleri*. çev: Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınları. 2012.
- Pritsak, Omelyan. “Kara-Hanlılar”. *İslam Ansiklopedisi* (İA). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 1997, 6/251–273.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* nşr. Tâhâ Câbir Alvânî. 1-6, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer. *et-Tavdîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* (et-Telvîh şerhu't-Tavdîh ile birlikte), 1-2. Mısır: Mektebe Sabîh, ts.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-Nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*. nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. Beyrut: Âlemü'l kütüb ts
- Şabbi, Ali. *El-Aklaniyyetu'l-Mevsule, Cedeliyyetu'n-Nakl Ve'l-Akl Fi Fikri'l-İslami*. Tunus: 1994.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *Şerhu'l-Lüm'a*. nşr. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: 1988.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed. *er-Red alâ men aħlede ile'l-arz ve cehileenne'l-ictihâde fî külli aşrin farz* (nşr. Halil Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir). Kahire: Dâru't-Türâs, 1979.

Zencânî, Şihâbeddin Mahmud b. Ahmed b. Mahmud. *Tahrîcü'l- furû ale'l-usûl*. nşr. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1987.

Zerkeşi, Ebu Abdillah Bedruddin Muhammed B. Abdillah. *Bahru'l-Muhit Fi Usûli'l-Fıkıh*. b.y. , 1994.

EXTENDED SUMMARY

AL-DABŪSĪ AND AL-GHAZĀLĪ'S OPINIONS IN THE EVIDENCE TO SHARIA PROVISIONS IN ISLAMIC LAW

METHODOLOGY

The revelation process that started with the history of humanity, Hz. It ended with Muhammad (pbuh). During this time, humanity had the opportunity to learn the provisions related to worship and law through prophets. People who are divine revelations, have carried out scientific activities related to understanding and interpreting the Qur'an and Sunnah. At the center of this effort is Islamic law (fiqh) and Islamic law methodology (fiqh method).

Islamic law methodology, which is a branch of science developed and developed by Islamic scholars, is very important with its feature of being a field where mind and transplant unite among Islamic sciences. Because of this feature, the reasoning-transfer relationship is frequently addressed in Islamic law methodology works. Islamic law methodology has become the common interest of the scholars who try to establish a method suitable for this scientific accumulation and the scholars who try to establish a connection between the theological premises and the legal methodology. Accordingly, the works written by

the scholars; the method of Fuqahâ (tarîkatü'l-Fuqahâ), and the works written by theologians were evaluated in two different categories under the name of the method of Mutaqallim (tarîkatü'l- Mutaqallim).

Al-Dabûsî and al-Ghazâlî, which have an important place in the Islamic legal tradition, are among the great scholars who copy works in many fields. These works have been used as sources in the fiqh works and researches that followed. Therefore, the comparison of the views of these two great scholars and the study of different perspectives is very important in terms of Islamic legal methodology. Abu Zayd al-Dabûsî, one of the founders of the Central Asian Hanafî School of Fiqh, after Abu Mansur al-Mâturîdî (d. 333/944), lived in the period of the first Muslim Turkish State Karahanli.

While the subjects in Taḫvîmü'l-edille are being processed, not only the views of Hanafî imams are satisfied with the procedural views, but also other views are included. With this feature, it is a comparative legal procedure book, and al-Dabûsî tried to explain the abstract law rules in this work based on the individual and concrete legal events related to the exercise.

Abu Hamid Muhammed al-Ghazâlî, who was born in Taberan in 450/1058, has signed many works that are hard for him to write or imagine, not for most people. He has written hundreds of works despite making various trips, teaching his students knowledge, and responding to requests for fatwa from distant places. Among these works, al-Müstaşfâ, written according to the method of reciprocal, has an important place. Al-Ghazâlî discussed the fiqh issues in this work with details, made criticism and investigations. In this respect, al-Müstaşfâ

can be considered as a kind of indicator of the level of the knowledge of al-Ghazālī.

One of the most important aspects of al-Müstaşfâ is its original system and the arrangement of its subjects. Al-Ghazālī, who likens the provision to 'semere' (fruit), examines the issues related to the provision in four main sections within the framework of this attempt. It is obvious that both this classification and the system put forward in the whole work have succeeded in presenting the subjects of the fiqh method in an understandable way.

al-Ghazālī 's reference to al-Dabūsī in al-Müstaşfâ is important in terms of mutual comparison of opinions. The proofs of the Islamic law methodology are three according to al-Ghazālī: the Qur'an, Sunnah and Ijmâ. He states that the mind (istishab) may also be a fourth source. It is not considered as evidence, but in terms of judgment. Contrary to al-Dabūsī, he did not differentiate between proposals and civil provisions in the al-Ghazālī theory of judgment.

He makes a collective overview of al-Ghazālī sources and reminds them that the evidence is one due to the word of God, and that it is the Prophet who reported it. In the circumcision bet, al-Ghazālī does not follow the attitude of giving definition and goes directly to the kavli sunnah. al-Dabūsī, on the other hand, does not give up definitions and acts in a relatively more systematic and descriptive manner in al-Ghazālī in almost all parts of his work.

There are four parts of al-Ghazālī invasion and of these; al-berâetü'l-asliye argument says that until the time it is allocated, the public controversy and the judgment controversy, which the religion reveals, is authentic. He said that the icmâ controversy on the subject

open to discussion is not authentic. al-Ghazālî sahâbî kavli argues that “şer‘u men kablenâ” and employment cannot be evidence. However, al-Dabûsî argued that these could be evidence under certain conditions. Summarizing the companions of the Companions in four groups, al-Ghazālî stated that there was no evidence that the companionship was protected from sins and stated that they were invalid in the four groups.

Although al-Dabûsî and al-Ghazālî ally in the original evidence of the Islamic Legal Methodology, it is seen that they disagree under the subtitles in line with their views. However, these views of the authors make a great contribution to the better understanding of the methods of Fuqahâ and Mutaqallim and the interpretation of Islamic Law Methodology in accordance with today's world.

KKTC'DEKİ YÜKSEK DİN EĞİTİMİ KURUMLARINDA ÖĞRENİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN BU KURUMLARI TERCİH SEBEPLERİ, BEKLENTİLERİ VE MESLEĞE HAZIRLIK MOTİVASYONLARININ İNCELENMESİ*

Araştırma Makalesi

Ahmet KOÇ**

Nurullah ALTAŞ***

Makale Geliş: 10.05.2020

Makale Kabul: 20.06.2020

Öz

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) yüksek din eğitimi veren iki kurum Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi'dir. KKTC ve Türkiye'de görev yapacak öğretmen ve din görevlisi adaylarını yetiştiren bu iki fakülte hem KKTC'den hem de Türkiye'den öğrenci kabul etmektedir. Ancak her iki fakültedeki öğrencilerin önemli bir kısmını Türkiye'den gelen öğrenciler oluşturmaktadır. Bu araştırma, bu iki fakültede öğrenim gören öğrencilerin bu kurumları tercih sebeplerini belirlemek, aldıkları eğitimin kendilerini öğretmenlik ve din görevlisi mesleklerinin gerektirdiği becerileri kazandırmasına yönelik katkıyı incelemek amacıyla yapılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden paydaş analizi yöntemiyle yapılan bu araştırmaya

* Bu araştırma, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 16.01.2020 tarihli izni ile uygulanmıştır.

** Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.koc@neu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6165-4401

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, altas68@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4179-7645

Atıf için; Ahmet Koç ve Nurullah Altaş, "KKTC'deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020):131-172, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.04>

her iki fakülteden 82 son sınıf öğrencisi katılmıştır. Araştırma 2020 yılında gerçekleştirilmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin ilahiyat/dini ilimler fakültelerini tercih sebeplerinin başında içsel motivasyon olarak değerlendirilebilecek ifadeler karşımıza çıkmaktadır. “*Dini doğru şekilde öğrenme*” ve “*dini çevresine anlatma*” gibi ifadeler içsel motivasyon grubunda yer alan tercih nedenlerine örnek olarak verilebilir. KKTC’yi tercihteki en önemli faktör ise “*üniversite sınavlarındaki aldıkları puanın buraya yetmesi*” ifadesinde karşımıza çıkmaktadır. Dört yıl boyunca fakültelerinde gördükleri eğitimin beklentilerini büyük oranda karşıladığını belirten öğrenciler, bu durumu “*kendilerine ders veren öğretim elemanlarının alanlarının önde gelen uzmanları olmaları*” şeklinde ifade etmişlerdir. Mezun adaylarının önemli bir kısmı kendilerini öğretmenlik ve din görevlisi mesleğine yeterince hazır olarak hissetmektedirler. Öğretmenlik meslek derslerinin öğretmenlik özyeterlikleri için büyük katkısının olduğunu söyleyen öğrenciler, Kur’an-ı Kerim ders saatlerinin yetersizliğinin ve camilerde uygulama yapma imkânlarının olmayışının din görevlisi özyeterlikleri için bir engel olduğunu ifade etmişlerdir. Öğrenciler fakültede sağlam kaynaklardan İslam’ı öğrenmeleri sayesinde dini anlayışlarının olumlu anlamda değiştiğini ve ufuklarının geliştiğini söylemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Üniversite Tercih Sebepleri, Din Dersleri Öğretmenliği, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti.

Investigation of the Preference Reasons, Expectation and Vocational Preparation Motivation of the Students Studying in the High Religion Education Institutions in TRNC

Abstract

The two institutions providing higher religion education in the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC) are Near East University Faculty of Theology and Cyprus Social Sciences University Faculty of Religious Sciences. This research was carried out to determine the reasons for the

preference of students studying in these two faculties, and to determine their opinions about the education they received to prepare themselves for teaching and religious professions. 82 senior students from both faculties participated in this qualitative research. The research was carried out in 2020. According to the results of the research, the reasons such as “*learning religion correctly, explaining to the environment*”, which can be qualified as internal motivation sources, are among the primary reasons for students' preference to theology/religious sciences faculties. The most important factor in choosing TRNC was determined, as “*the score they got in university exams is sufficient here*”. The students, who stated that the education they received at the faculty for four years met their expectations largely, stated that “*being a specialist in the field of academician*” as the most important factor affecting their expectations. The vast majority of graduate candidates feel themselves adequately prepared for teaching and religious profession. The students, who stated that the teaching profession courses had a great contribution for their teaching self-efficacy, stated that the inadequacy of the Holy Qur'an lesson hours and the lack of opportunity to practice in mosques were an important obstacle for religious self-efficacy.

Keywords: Religion Education, Higher Religion Education, Faculty of Theology, University Preference Reasons, Religion Lesson Teacher Education, Turkish Republic of Northern Cyprus.

GİRİŞ

Lise eğitimini tamamlayan öğrenciler yükseköğrenimlerini devam ettirecekleri üniversiteleri ve ileride yapacakları mesleklere kendilerini hazırlayacak olan bölümleri/fakülteleri tercih etme süreciyle baş başa kalmaktadırlar. Bu süreçte üniversite ve fakülteyle beraber şehir ya da ülke tercihi de ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerin üniversite tercihinde üniversitenin eğitim kalitesi, sıralamadaki yeri ve saygınlığı, coğrafi yakınlığı, üniversitenin ve şehrin fiziksel ve sosyal imkânları ve

ailenin isteği öne çıkan faktörlerdir.¹ Öğrencilerin fakülte ve bölüm tercihlerinde ise bölüme olan ilgisi, arkadaş tavsiyesi, yapmak istediği mesleğe uygunluğu, mesleğin gelecekteki durumu ve mesleği icra edenlerin rol modelliği de etkili olmaktadır.² Benzer bir durum yüksek din eğitimi veren fakülteler için de geçerlidir. Yapılan araştırmalarda ilahiyat/dini ilimler/İslami ilimler fakültelerini tercih eden öğrencilerin dini ilimlere olan sevgisi,³ ailelerinin istemesi⁴ ve din hizmetleri alanında görev alma ve öğretmen olma istekleri⁵ ön plana çıkmaktadır. Yüksek din eğitimine yönelik tercihlerdeki bu eğilim, yüksek din eğitimi gören öğrencilerin çoğunluğunun bilinçli tercih yaptıkları şeklinde yorumlanabilir.⁶ Araştırmaların önemli bir bölümünde yüksek din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilere yöneltilen “*okulu bitirince ne olmak istersiniz?*” sorusunun cevabı ağırlıklı olarak “*öğretmen*” şeklinde gelmektedir. Buradan hareketle hem mezuniyet sonrası iş imkânları⁷ hem de öğretmen ya da din görevlisi olarak din

¹Yasemin Kuzu, Sadık Yüksel Sıvacı, ve Okan Kuzu, “Üniversite Tercihini Etkileyen Faktörlerin İkili Karşılaştırması”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy 37 (2018): 128-56.

² Alper Kurnaz, “Üniversite Seçimini Etkileyen Faktörler: Aşçılık ve Gastronomi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1/1 (29 Ocak 2019): 623-38, <https://doi.org/10.33206/mjss.479737>.

³ Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 35 (2013): 21-44.

⁴ İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 0, sy 13 (30 Aralık 2019): 423-73, <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>.

⁵ Şükrü Keyifli, “Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Journal of International Social Research* 12, sy 66 (20 Ekim 2019): 1344-58, <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3675>.

⁶ Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2017): 105-78.

⁷ M. Ali Kirman ve Rıdvan Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, *Antakiyat* 1, sy 1 (2018): 1-21.

hizmetlerinde görev almak⁸ öğrencilerin bu fakülteleri tercihlerinde önemli faktörler olarak görülebilir.

Çeşitli faktörlerin etkili olduğu tercih döneminin ardından öğrenciler, yükseköğrenim için başka illere ve hatta başka ülkelere gitmektedirler. Çoğunluğunun ailelerinden ayrıldığı bu dönemde öğrencilerin, okudukları üniversiteden ve fakülteden eğitim ve sosyal açıdan beklentileri oluşmaktadır. Yüksek din eğitimi kurumları, hem devletin çeşitli alanlarda istihdam edeceği din görevlisi ihtiyacını karşılama hem de toplumunun dinî bakımdan doğru bilgilendirilmesi noktasında hayati görevler yüklenmişlerdir.⁹ Bu fakültelerde okuyan öğrenciler de ağırlıklı istihdam alanlarını oluşturan öğretmenlik ve din görevlisi adı altındaki farklı görevlere uygun becerilerin hepsini birden kazanmış olarak mezun olmayı beklemektedirler.¹⁰ Ayrıca yüksek din eğitimi kurumlarının üretmiş olduğu dini bilgiyle özelde İslam'ın, genelde dinin doğru anlaşılmasına önemli bir katkı sunduğu ve dini hayatın işleyişinde de önemli bir rolünün olduğu savunulabilir.¹¹ Bu bağlamda yüksek din eğitimi görmeyi tercih eden öğrencilerin beklentileri sadece mesleğe hazırlanmak değil aynı zamanda İslam

⁸ Keyifli, "Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği", 1349.

⁹ Ali Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", *International Journal of Kurdish Studies* 3, sy 1 (25 Ocak 2017): 1-30, <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>.

¹⁰ Halit Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy 4 (2015): 83-99, <https://doi.org/10.18026/cbusos.41399>.

¹¹ Cemil Osmanoglu ve Mehmet Korkmaz, "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16, sy 36 (2018): 119-78.

dinini sağlam kaynaklardan doğru bir şekilde öğrenerek hem hayatında yaşamak hem de çevresine bu bilgileri aktarabilmektir.¹²

Yüksek din eğitimi kurumlarını tercih eden öğrencilerin tercih sebepleri, fakültelerinden beklentileri ve aldıkları eğitimin kendilerini mesleğe hazırlama durumu hakkındaki kanaatleri, bu kurumların misyonunu yerine getirmesi açısından önem arz etmektedir. Bu konu hakkındaki verileri ortaya koyacak çalışmaların yapılması da yüksek din eğitiminin tüm paydaşlarına katkı sağlayacaktır. İşte bu araştırma Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) yüksek din eğitimi veren kurumlar olan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (YDÜİLAF) ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi (KİSBÜDİF)'te okuyan öğrencilerin tercih sebeplerini belirlemek, aldıkları eğitimin kendilerini öğretmenlik ve din görevlisi mesleklerine hazırlama durumunu tespit etmek amacıyla yapılmıştır.

Bu araştırmadan elde edilen verilerin, KKTC özelinde yüksek din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin profili, onların fakültelerinden beklentileri, bu beklentilerin fakültede verilen eğitimle irtibatı gibi konuların aydınlatılmasında önemli katkılarının olacağı düşünülmektedir. Buna göre araştırmanın, her iki fakültedeki eğitim süreçlerini, güçlü ve zayıf yönlerini göstermesi bakımından da önemli ipuçları sunacağı varsayılmaktadır. Ayrıca her iki fakültenin de yeni sayılabilecek kurumlar olması,¹³ öğrencilerinin çoğunluğunun

¹² Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname*, sy 1 (2010): 167-204, 189; Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 71; Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 435.

¹³ YDÜİLAF 2011-2012 eğitim yılında, KİSBÜDİF 2015-2016 eğitim yılında kurulmuştur. Geniş bilgi için bkz.:

Türkiye'den geliyor olması ve henüz müstakil araştırmalara konu edilmemiş olması bu araştırmayı önemli kılmaktadır.

Araştırmanın problem cümlesi şu şekildedir: “KKTC'deki yüksek din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin tercih sebepleri, beklentileri ve mesleğe hazır olma durumları hakkındaki değerlendirmeleri nasıldır?” Bu problem cümlesine bağlı olarak YDÜİLAF ve KİSBÜDİF'te okuyan öğrencilerin hem yüksek din eğitimini hem de KKTC'yi tercih sebepleri incelenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve İmam Hatip Lisesi (İHL) Meslek Dersleri öğretmenliğine ve Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki (DİB) din görevlisi başlığı altında toplanabilecek çeşitli görevlere (imam, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz vb.) hazır olma durumları ele alınmıştır. Son olarak yüksek din eğitimi kurumlarının “*dinin doğru anlaşılmasına katkı sunmak*” şeklindeki misyonu hakkında öğrencilerin değerlendirmeleri araştırılmıştır.

YÖNTEM

2.1 Araştırma Modeli

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden paydaş analizi yöntemi uygulanarak yapılmıştır. Paydaş analizi araştırmaya konu olan mevcut durumdan veya olası durumdan etkilenebilecek paydaş gruplarının, bu grupların durum ile ilişkilerinin, güçlerinin ve etkilerinin ve katılım stratejilerinin belirlenmesi yöntemidir.¹⁴ Nitel

YDÜİLAF, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Akademik". Erişim 20 Nisan 2020. <http://ilahiyat.neu.edu.tr/akademik/>

KİSBÜDİF, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, "Fakülte". Erişim 20 Nisan 2020. <https://kisbu.edu.tr/dini-iliimler-fakultesi/>

¹⁴ Mehmet Zeki İlgar ve Semra Coşgun İlgar, “Paydaş Analizi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14, sy 20 (31 Aralık 2019): 1835-60, <https://doi.org/10.26466/opus.574116>.

araştırma türünde, problem durumunu yansıtan bir grup ile derinlemesine çalışma yapmayı kolaylaştıracak çalışma ortamlarının oluşturulması hedeflenir.¹⁵ Nitel bir çalışma için üç aşamanın kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bunlar; araştırmanın temelini oluşturacak teorik çerçevenin oluşturulması, sistematik, uygulanabilir ve esnek bir araştırma tasarımının oluşturulması ve araştırma bulgularının tutarlı ve anlamlı bir belge olarak sıralanmasıdır.¹⁶

Bu çalışmada kullanılacak yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmadan önce öğrenciler gözlemlenmiş, onlarla konuya ilişkin görüşmeler yapılmış, öğretim üyeleri ve fakülte yöneticileriyle bilgi paylaşımında bulunulmuştur. Buna ek olarak literatür çalışması ile benzer çalışmalardan da yararlanılmıştır. Açık uçlu soruların yer aldığı yarı yapılandırılmış görüşme formu alanında uzman iki öğretim üyesinin görüşüne sunulmuştur. Alınan uzman görüşü neticesinde gerekli düzeltmeler yapılmış ve görüşme formuna son şekli verilmiştir. Görüşme formunun son şeklinde açık uçlu beş soru katılımcılara yöneltilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda katılımcılara yöneltilen sorular şu şekildedir:

1. Lise eğitiminizden sonra yüksek din eğitimi veren fakültelere yönelmenizi sağlayan sebepler nelerdir? Yüksek din eğitimi görmeye karar verdikten sonra, KKTC'deki İlahiyat/dini ilimler fakültelerini tercih etmenizdeki etkili olan sebepler nelerdir? Cevabınızı detaylandırarak anlatır mısınız?

¹⁵ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel araştırma yöntemleri*, 27. bs (Ankara:Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 253, <https://doi.org/10.14527/9789944919289>.

¹⁶ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 11. bs (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015), 37.

2. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nin eğitim imkânlarının ve düzeyinin beklentilerinizi karşılama düzeyi hangi seviyededir? Cevabınızın sebeplerini detaylıca anlatır mısınız?
3. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde aldığınız eğitimi, sizi DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenliğine hazırlaması açısından yeterli görüyor musunuz? Cevabınızın sebeplerini örneklerle anlatır mısınız?
4. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde aldığınız eğitimi, sizi din görevlisi (İmam, Kur'an Kursu Öğreticisi vb.) mesleğine hazırlaması açısından yeterli görüyor musunuz? Cevabınızın sebeplerini örneklerle anlatır mısınız?
5. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde verilen eğitimin sizin İslam anlayışınıza etkisi nasıl olmuştur? Cevabınızın sebeplerini okuldan önceki hayatınızla ilişkilendirerek anlatır mısınız?

2.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu 2019-2020 eğitim yılında KKTC'de yüksek din eğitimi veren iki fakültede okuyan son öğrencilerinden oluşturulmuştur. YDÜİLAF ve KİSBÜDİF'te okuyan 82 öğrenci araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubunun demografik özellikleri Tablo 1'de verilmiştir:

Tablo 1. Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Değişken	Kodlamalardaki Kısaltması	N	%
Cinsiyet	Kadın	K	35	42,6
	Erkek	E	52	57,4
Mezun olunan lise	Anadolu Lisesi	AL	12	14,6
	İmam Hatip Lisesi	İHL	61	74,4
	Meslek Lisesi	ML	6	7,3
	Diğer	D	3	3,7
TOPLAM			82	%100

Her iki okuldaki öğrenci profiliyle uyumlu olarak araştırmaya katılan erkek öğrencilerin (%57,4), kadın öğrencilerden biraz fazla olduğu ve katılımcıların çoğunluğunun (%74,4) İmam Hatip Lisesi mezunu olduğu görülmektedir.

2.3. Veri Toplama Süreci ve Verilerin Analizi

Veriler 2019-2020 eğitim-öğretim yılının bahar döneminin başında öğrencilerle birebir görüşme yoluyla elde edilmiştir. Bu süreç içinde öncelikle araştırma için etik izin alınmış,¹⁷ ardından okul yönetimleri ile işbirliği içinde gerekli izinler alınarak öğrencilerin derslerini aksatmayacak şekilde araştırma planlanmış ve katılımcıların yazılı onayları alınarak araştırma uygulanmıştır.

Araştırma kapsamında yarı yapılandırılmış görüşme formları nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. İçerik analizi verilerin genellikle önceden belirlenmiş kategoriler çerçevesinde sistematik olarak şekillenmesini sağlayan bir yöntemdir. İçerik analizindeki asıl amaç, toplanan verileri açıklayacak kavram ve ilişkilere ulaşmaktır. Bu açıdan içerik analizinde

¹⁷ “Bilimsel Araştırma Etik Kurul İzni” (KİSBÜ Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu, 16 Ocak 2020).

yapılan işlem, birbirine benzer verileri kodlayarak belirli temalar ışığında sınıflandırmak ve bunları da okuyucunun anlayacağı şekilde yorumlamaktır.¹⁸

2.4. Geçerlik ve Güvenilirlik

Geçerlilik ve güvenilirlik kriterlerinin nicel ve nitel araştırma türlerine göre sınıflandırıldığı çeşitli modeller geliştirilmiştir. Nitel araştırmada geçerlik, “*ana sorun çerçevesinde konuyu nesnel olarak ifade etmek*” olarak tanımlanabilir.¹⁹ Nitel araştırmada geçerlik ve güvenilirlik yöntemi olarak kullanılan yöntemlerden bazıları şunlardır: veri toplama çeşitliliği (görüşmeler, gözlemler ve belge inceleme) uygulanması, geri bildirim (katılımcılara veri setinin sunulması) yapılması, bulguları aktarırken yoğun tanımlama yapılması, araştırmanın önyargısız şekilde uygulanarak olumsuz veya diğer görüşlerle zıt bilgilere de temalar içinde yer verilmesi, araştırma alanında uzun süre çalışılması, aynı alanda çalışan araştırmacılara veri setinin sunulması ve tüm araştırmayı incelemek için dışarıdan bir uzman görüşüne başvurulmasıdır. Bu bağlamda güvenilirlik kriterleri olarak dört ana strateji geliştirilmiştir. Bunlar; “inanırlık, güvenilirlik, aktarılabilirlik ve doğrulanabilirlik” olup, bu kriterler nitel bulguların geçerliğini ve güvenilirliğini sağlar.²⁰

Bu araştırmada inanırlık aşaması için şunlar yapılmıştır; veri toplama aracının iyi yapılandırılması sağlanmıştır. Çalışma grubunun çeşitliliği için farklı öğrenci profillerine ulaşılmıştır. Katılımcıların gönüllülük esasına göre araştırmada bulunmaları için öncesinde

¹⁸ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 10. bs (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 259.

¹⁹ Yıldırım ve Şimşek, 290.

²⁰ Yıldırım ve Şimşek, 298.

bilgilendirilme yapılmış ve yazılı izinleri alınmıştır. Araştırmanın ne zaman ve nerede yapıldığı paylaşılmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri detaylı şekilde açıklanmıştır. Araştırmanın güvenilirliği için şunlar yapılmıştır; araştırmanın aşamaları ve ayrıntıları benzer bir araştırmanın tekrarlanabilmesi amacıyla belirtilmiştir. Araştırma öncesi ve sonrasında uzman inceleme ve değerlendirmesi yapılmıştır. Araştırmanın aktarılabirliği için şunlar yapılmıştır; kayıt alma, not alma ve gözlem işlemleri doğal bir ortamda, yani okulda gerçekleştirilmiştir. Analiz edilen verilerin bazıları araştırmada değiştirmeden aktarılmıştır. Araştırmanın doğrulanabilirliği için şunlar yapılmıştır; veri toplama formu hazırlanırken uzman görüşü alarak katılımcının yönlendirmeden uzak tutulması amaçlanmıştır. Katılımcılarla sosyal mesafeyi korumak için araştırma okul ortamındaki toplantılarla yapılmıştır.

BULGULAR

Çalışma grubundaki öğrenciler Ö1'den Ö82'ye kadar kodlanmıştır. Kodlamaların yanına parantez içinde demografik özellikleri belirtilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan beş soruya öğrencilerin verdiği cevaplara göre kodlar oluşturulmuştur. Bulgulara dayanarak beş tema oluşturulmuştur. Ardından hem kod frekansları verilmiş hem de öğrencilerin görüşleri sunulmuştur.

3.1. Öğrencilerin Fakülteyi ve KKTC'yi Tercih Sebepleri

İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi öğrencilerinin fakülteyi ve KKTC'yi tercih sebepleri Tablo 2'de gösterilmiştir:

Tablo 2. Öğrencilerin Fakülteyi ve KKTC'yi Tercih Sebepleri

Temalar	Kod	f
İlahiyat/Dini İlimler	İyi bir dini eğitim alarak İslam'ı öğrenmek ve yaşamak için.	26
Fakültesini Tercih Sebepleri	İlahiyat eğitimi alıp, bu dini başka insanlara aktarmak için.	20
	Öğretmen ve din görevlisi ataması kolay olduğu için.	16
	Ailem istediği için.	14
	İHL mezunu/hafız olduğumdan dini ilimlere ilgi duyuyorum.	12
	Puanım buraya yettiği için.	55
	Ailem/akrabalarım burada yaşadığı için.	13
KKTC'yi Tercih Sebepleri	Öğretim elemanı kadrosu iyi olduğu için.	10
	Yurtdışı olduğu için.	8
	Daha önce burada okuyan tanıdıklarım tavsiye ettiği için.	6
	Yanlış tercih yaptığım için.	5

Tablo 2'de görüldüğü gibi öğrenciler, ilahiyat/dini ilimler fakültesini çoğunlukla içsel motivasyon kaynağı denilebilecek dini amaç ve kaygılarla tercih etmişlerdir:

Ö7(K-AL): “Kendi isteğimle geldim, severek okuyorum.” Ö17(K-İHL): “İHL mezunu olduğum için geldim, dini ilimlere ilgim vardı. İlahiyatta severek okuyorum.” Ö24(K-İHL): “KKTC'de yaşıyorum. Amacım bu fakültede okuyup, İslam'ı öğrenmek ve çevremi aydınlatmak.” Ö36(E-İHL): “Adadaki tek din eğitimi veren lise olan Hala Sultan İlahiyat Koleji'nden gururla mezun oldum. Adada bu alandaki ihtiyacı gördüğüm için İlahiyat eğitimine devam ediyorum ve adada kalmak istiyorum.” Ö51(E-İHL): “Vatana, millete ve İslam'a daha iyi hizmet edebilmek için bu fakültede okuyorum.” Ö74(E-ML): “İlk okuduğum üniversitedeki bulamadığım yaşama dair felsefi görüşü arama çabamın peşinden İlahiyatı seçtim.” Ö76(E-ML): “Din adına herkes bir şeyler söylüyordu. Doğru olanı öğrenip, anlatabilmek için buraya geldim.”

Bununla birlikte dışsal motivasyon kaynağı olarak görülebilecek öğretmen/imam olmak şeklindeki meslek sahibi olma isteği ve aile üyelerinin isteğini gerçekleştirme arzusu da öğrencilerin ilahiyat/dini ilimler fakültesini tercihinde etkili olmuştur:

Ö18(K-İHL): “İlahiyat alanını seviyorum. Bu alanda akademisyen olmak istiyorum.” Ö27(K-İHL): “Ailem istediği için İlahiyat okuyorum.” Ö41(E-

İHL): “*Arapçamı geliştirip, yurtdışına gitmek için buraya geldim.*” Ö59(E-İHL): “*İlahiyatçıların ataması çok oluyor, bu bölümün önü açık.*” Ö71(E-İHL): “*Ailemden çok kişi din görevlisi ve DKAB öğretmeni, benim de bu alanda devam etmem en doğru olan.*”

Bu sonuçlar öğrencilerin büyük oranda bilinçli tercih yaptığını ve dini öğrenip, yaşamanın ve çevresine aktarmanın önemli bir sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Yüksek din eğitimi gören öğrencilerin fakülte tercihlerinin sebeplerini inceleyen önceki araştırmalarda hem benzer hem de farklı sonuçlar bulunmaktadır. En önemli etken olarak; Kirman ve Demir’in çalışmasında “*mezuniyet sonrası iş imkânları*”,²¹ Erpay’ın çalışmasında “*dini doğru ve kapsamlı şekilde öğrenmek*”²², Taştan ve arkadaşlarının çalışmasında “*dini daha doğru şekilde öğrenmek ve öğretmek ideali*”,²³ Korkmaz’ın çalışmasında “*alan hakkında bilgi sahibi olma*”²⁴ ve Keyifli’nin çalışmasında ise “*din hizmetleri alanında görev almak ya da öğretmen olmak*”²⁵ şeklinde açıklanmaktadır. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin büyük çoğunluğunun İHL mezunu olduğu dikkate alındığında öğrencilerin meslek sahibi olmaktan ziyade önceki eğitimlerini devam ettirme, ailelerinin genel eğilimlerini kabullenme gibi sebeplerin öne çıktığı söylenebilir. Literatürde bunu destekleyen bir sonuç olarak, İlahiyat Fakültesi’nde okuyan İHL öğrencilerinin, yüksek din eğitimi,

²¹ Kirman ve Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, 8.

²² Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 435.

²³ Abdulvahap Taştan, Ali Kuşat, ve Celaledin Çelik, “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 11 (2011): 169-92.

²⁴ Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”.

²⁵ Keyifli, “Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği”, 1349.

mezun oldukları lise eğitimi ve ortamıyla bağdaştırdıkları için bilerek ve isteyerek tercih ettikleri ve bunun sonucunda da yüksek bir uyum gösterdikleri ifade edilmektedir.²⁶

Öğrencilerin KKTC’yi tercih sebeplerine bakıldığında puan unsurunun etkili olduğu bulgularda görülmektedir. Pek çok öğrenci “*tek çarem buydu, başka seçeneğim yoktu*” şeklindeki ifadeleriyle bu durumu açıklamıştır. Bazı öğrenciler ise tesadüfen veya yanlışlıkla geldiklerini söylemişlerdir ki bunun da puanla ilişkili olduğu söylenebilir. Bunun dışında aile fertlerinin veya akrabalarının KKTC’de olması, öğretim elemanı kadrosunun kaliteli olması ve mezunların tavsiyesi de öğrencilerin KKTC’yi tercihindeki önemli unsurlardır:

Ö2(K-AL): “*Daha önce bu fakültede arkadaşım okudu. Onun tavsiyesiyle geldim, ben de memnunum.*” Ö33(K-İHL): “*KKTC’de akrabalarımız vardı, ailem buraya gelmemi istedi.*” Ö63(E-İHL): “*Bu okulu araştırdım. Hocalarının profesör düzeyinde olduğunu gördüğüm için geldim.*” Ö49(E-İHL): “*Mersin’den burası çok yakın olduğu için geldim.*” Ö55(E-İHL): “*Okulun puan durumuna göre hocalarının kalitesinin çok iyi olduğunu duyduğum için geldim.*”

Bu sonuçlara göre, öğrencilerin KKTC’yi tercih ederken yurtdışı olarak değerlendirmedikleri, puan durumu ve eğitim kalitesini öncelikledikleri görülmektedir. Çünkü öğrencilerin KKTC’yi tercih etmeleri ile ilahiyat tercihleri beraber değerlendirildiğinde, öğrencilerin öncelikle yüksek din eğitimi almak istedikleri fakülteyi tercih ettikleri, şehir ya da ülke tercihinin ise bunun ardından geldiği söylenebilir.

²⁶ Cemil Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 43 (2017): 197-262.

Çünkü öğrencilerin, Türkiye’de oturdukları şehirde veya yakın bir şehirde başka bölümü seçebilecekken yüksek din eğitimi almayı önceleyerek KKTC’yi tercih ettikleri görülmektedir. Buna göre öğrencilerin KKTC’yi Türkiye’den ayrı düşünmedikleri, eğitim beklentilerini dikkate alarak tercih yaptıkları söylenebilir. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini tercih sebepleri üzerine yapılan bir araştırmada benzer bir sonuçtan bahsedilerek, fakültenin yaşanılan yere yakın olmasının ve fakültenin bulunduğu bölgenin daha önceden tanınmasının tercihlerinde etkili olmadığı ifade edilmektedir.²⁷

3.2. Fakülte'deki Eğitim ile İlgili Öğrencilerin Beklentilerini Etkileyen Unsurlar

İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi öğrencilerinin beklentilerini etkileyen unsurlar Tablo 3’de gösterilmiştir:

Tablo 3. Öğrencilerin Beklentilerini Etkileyen Unsurlar

Temalar	Kod	f
Öğrencilerin Beklentilerini Etkileyen Unsurlar	Öğretim elemanları	33
	Ders içerikleri	24
Etkileyen Unsurlar	Eğitimi etkileyen temel unsurlar	17
	Eğitimi etkileyen çevresel unsurlar	9

Araştırmaya katılan öğrencilerin “*fakültede aldığınız eğitimin beklentilerinizi karşılama düzeyi hangi seviyededir?*” sorusuna verdikleri cevaplar; “*beklentilerimi tamamen karşılıyor*” (N=51, %62,2), “*beklentilerimi kısmen karşılıyor*” (N=17, %20,2) ve “*beklentilerimi karşılamıyor*” (N=14, %17,1) şeklindedir. Bu sonuçlara göre katılımcıların fakülte'deki eğitim ile ilgili beklentilerinin büyük oranda karşılandığını düşündükleri söylenebilir.

²⁷ Keyifli, “Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği”, 1357.

Tablo 3’deki bulgulara göre araştırmaya katılan öğrencilerin beklentilerinin karşılanmasını etkileyen unsurlara bakıldığında “*öğretim elemanları, ders içerikleri, eğitimi oluşturan temel unsurlar ve eğitimi destekleyen çevresel unsurlar*” olarak dört başlık altında toplamak mümkündür. Her bir başlığın eğitime olumlu ya da olumsuz etkisi bulunmakta ve bu etki aynı doğrultuda öğrencilerin beklentisine yansımaktadır.

Öğretim elemanlarının profili, okulda kadrolu ya da geçici statüde bulunmaları, kendileriyle kolay ya da zor iletişim kurulması, öğrencilerin beklentisini doğrudan etkilemektedir:

Ö49(E-İHL): “*Hocalarımız çok iyi üniversitelerden geldiği için beklentilerimi tamamen karşılıyor.*” Ö44(E-İHL): “*İlk başlarda çok tedirgindim. Ancak hocalarımızla tanışınca memnun kaldım. Çünkü hocalarımız beklentilerimizin çok üstündeydi.*” Ö22(K-İHL): “*Buraya gelmeden önce çok ümitsizdim. İyi bir eğitim alacağımdan şüpheliydim. Ama mezun olmak üzereyim ve aldığım eğitim beklentimin çok üstünde gerçekleşti.*” Ö48(E-İHL): “*Yeni bir üniversite için hocalarımızın çoğunun profesör olması büyük şans.*” Ö12(K-AL): “*Hocalarımızın Türkiye’nin köklü üniversitelerinden gelmesi çok iyi.*” Ö2(K-AL): “*Hocalar ve öğrenciler oldukça samimiler, burada kendimizi yalnız hissetmiyoruz.*” Ö42(E-İHL): “*Hocalarımızın sürekli değişmesi uyum sürecini zorlaştırıyor, bir dönem gördüğümüzü bir daha hiç göremeyebiliyoruz.*” Ö67(E-İHL): “*Hocalarımız sadece haftanın belli günlerinde burada olduğu için çok fazla diyalog kuramıyoruz.*”

Öğrencilerin okulda umduklarını bulup bulmamalarını, eğitimden memnun olup olmamalarını etkileyen bir diğer unsur ders saatleri ve içerikleridir:

Ö11(K-AL): “*Beklentimi karşılamıyor çünkü temel İslami dersler kadar felsefe dersleri var, asıl eğitimimiz eksik kalıyor.*” Ö33(K-İHL): “*Hocalarımız iyi yerlerden geliyor ama çok kısıtlı bir sürede onları*

görebildiğimiz için aldığımız eğitim kalıcı olmuyor. Bir şey sormak istediğimizde her zaman bulamıyoruz.”

Eğitimin temel unsurları olan kaynak eserlere ulaşma, eğitim programı ve içeriği öğrencilerin beklentileri etkileyen unsurlardır:

Ö27(K-İHL): *“Bir konuda araştırma yapmak istediğimizde kaynak kitap bulamıyoruz.”* Ö53(E-İHL): *“Burada hayata yönelik değil, sınava yönelik yetiştiriliyor.”* Ö16(K-İHL): *“Tekrar başlasaydım örgün yerine açıktan okuyup, kendimi daha iyi geliştirdim. Bu programla zaman kaybı yaşadığımı düşünüyorum.”*

Fakültelerdeki eğitimi destekleyen çevresel unsurların varlığı da öğrencilerin memnuniyetini etkilemektedir:

Ö27(K-İHL): *“Türkiye’de bir şehirde olsaydım çeşitli kurslara gidebilirdim. Osmanlıca, diksiyon vb.”* Ö49(E-İHL): *“Kendimizi geliştirebileceğimiz vakıf vb. kurumların olmaması, buradaki en büyük eksiklik.”* Ö54(E-İHL): *“Daha fazla konferans, seminer olabilir.”* Ö47(E-İHL): *“Kendimizi geliştirmek için fakülte dışında hiçbir yer olmadığı için tam istediğimiz eğitimi alamıyoruz.”*

Bu sonuçlara göre öğrencilerin dört yıllık yüksek din eğitiminden genel anlamda memnun kaldıklarını söylemek mümkündür. Öğrencilerin öğretim elemanları ile ilgili değerlendirmelerinin beklentilerinin şekillenmesinde önemli rol oynadığı görülmektedir. YDÜİLA ve KİSBÜDİF için bunun olumlu olduğu söylenebilir. Öğrencilerin öğretim elemanı kadrosundan memnun oldukları gözükmektedir. Bununla birlikte beklentilerine ulaşamamanın sebepleri olarak temel eserlere ulaşamamak ve fakülte dışında kişisel gelişimlerini destekleyecek yerlerin olmaması öne çıkmaktadır.

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerine yönelik yapılan bir araştırmada, öğrenciler İlahiyat Fakültesi’nde okudukları için memnun olmalarına rağmen büyük çoğunluğunun (%72,2) aldıkları eğitimden

memnun olmadıkları ve bunun sebepleri olarak ise, derslere alanında uzman olmayan öğretim elamanlarının girmesi ile eğitim sisteminden kaynaklanan bazı sorunları dile getirdikleri ifade edilmektedir.²⁸

Bu sonuca göre öğretim elemanlarının alan yeterlilikleri kadar eğitimci yönleriyle de ilgilenilmesi, onların eğitim, öğretim; öğretim metotları, sınıf yönetimi, ölçme-değerlendirme ve rehberlik gibi konularda kendilerini geliştirecekleri ortamların oluşturulmasında üniversite ve fakülte yönetiminin katkıda bulunması gerektiği söylenebilir.²⁹

3.3. Öğrencilerin Fakültede Verilen Eğitimin Öğretmenlik Mesleğine Hazırlaması Hakkındaki Görüşleri

Öğrencilerin İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde verilen eğitimin öğrencileri DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenliğine hazırlaması hakkındaki görüşleri Tablo 4'de gösterilmiştir:

Tablo 4. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesindeki Eğitimin Öğretmenlik Mesleğine Hazırlama Durumu

Temalar	Kod	f
Öğrencilerin	Öğretmenlik meslek derslerinin niceliği / niteliği	40
Öğretmenlik	İlahiyat derslerinin niteliği	26
Mesleğine	Öğretmenlik uygulamasının niceliği	14
Hazırlanmasını	Öğrencilerin kişisel gelişimi	11
Etkileyen Unsurlar		

Araştırmaya katılan öğrencilerin “*fakültede aldığınız eğitimi, sizi DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenliğine hazırlaması açısından yeterli görüyor musunuz?*” sorusuna verdikleri cevaplar; “*yeterli görüyorum*” (N=50, %60,9), “*kısmen yeterli görüyorum*”

²⁸ Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, 28.

²⁹ Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 175.

(N=17, %20,7) ve “yeterli görmüyorum” (N=15, %18,4) şeklindedir. Bu sonuçlara göre katılımcıların fakültedeki eğitimin, kendilerini öğretmenlik mesleğine büyük oranda hazırladığını düşündükleri söylenebilir. İlahiyat Fakültesi’nin mesleğe hazırlama yönünün incelendiği bir araştırmada öğrencilerin %63,7’sinin kendisini iyi bir öğretmen adayı olarak gördüğü,³⁰ İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yapılan başka bir araştırmada da katılımcıların %55’nin kendilerini alan bilgisine hâkim olarak gördükleri ifade edilmektedir.³¹ Kaya tarafından yapılan “*din öğretmeni adaylarının öğretmenlik mesleği öz yeterlik algıları*” başlıklı araştırmada, öğretmen adaylarının yüksek düzeyde sayılabilecek bir yeterlik algısına (oldukça yeterli düzeyinde) sahip oldukları, öğretmenlik mesleğini yapabilme açısından kendilerini yeterli gördükleri tespit edilmiştir.³²

Tablo 4’deki bulgulara göre araştırmaya katılan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine hazırlanmasını etkileyen unsurlara bakıldığında “*öğretmenlik meslek derslerinin niceliği/niteliği, ilahiyat derslerinin niteliği, öğretmenlik uygulaması dersinin niceliği ve öğrencilerin kişisel gelişimi*” şeklinde dört başlık altında toplamak mümkündür. Her bir başlığın öğrencilerin öğretmenlik mesleğine hazırlanmalarına olumlu ya da olumsuz etkisi bulunmaktadır.

³⁰ Aybiçe Tosun ve Ayşe Yorulmaz, “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 7 (Aralık 2017): 151-84.

³¹ Ayşegül Gün, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 8 (30 Haziran 2017): 125-71, <https://doi.org/10.18498/amaufid.325833>.

³² Umut Kaya, “Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Van İlahiyat Dergisi* 7, sy 10 (15 Haziran 2019): 65-112, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3250322>.

Öğrenciler fakültede gördükleri öğretmenlik meslek derslerinin hem içeriklerinin hem de toplam saatlerinin kendilerinin mesleğe hazırlanmasını doğrudan etkilediğini düşünmektedirler:

Ö45(E-İHL): *“Formasyon dersleriyle öğretmenlik mesleğine güzel bir şekilde adım adım hazırlıyorlar.”* Ö79(E-ML): *“Hocaların öğretmenlik tecrübelerini bizimle paylaşmaları çok önemli.”* Ö25(K-İHL): *“Bence yeterli düzeyde hazırlanıyoruz, çünkü eğitim psikolojisine kadar tüm formasyon derslerini öğreniyoruz.”* Ö65(E-İHL): *“Son sınıftaki özel öğretim teknikleri ve materyal hazırlama derslerine kadar kendimi hazır hissetmiyordum ama artık hazırım diyebilirim.”* Ö30(K-İHL): *“Üç yıldır gördüğümüz temel İslami ilimler derslerinden sonra gördüğümüz formasyon dersleriyle bu dersleri okulda nasıl aktaracağımızı öğreniyoruz, kendimi hazır hissediyorum.”* Ö44(E-İHL): *“Eğitim dersleri son sınıfta değil de 1. sınıfta başlarsa daha iyi olur, bu konuda daha iyi bilgileniriz.”* Ö29(K-İHL): *“Yeterli bulmuyorum. Çok çeşitli dersler var ama ders içerikleri oturmuyor.”*

Öğrenciler ortaokul, lise ve imam hatip okullarında anlatacakları alan dersleri ile ilgili fakültede aldıkları eğitimin niteliğinin kendilerini mesleğe hazırlanmada önemli bir etkiye olduğunu düşünmektedirler:

Ö42(E-İHL): *“Alt sınıflardaki bazı arkadaşlarımız bir takım derslerin Arapça işlenmesi sebebiyle zihinlerinde tam oturtmadıklarını ifade ediyorlar. Biz yaşamadık ama alt sınıflar için bazı derslerin Arapça işleniyor olması sorun oluşturabilir.”*

Öğrenciler öğretmenlik uygulamasının sadece bir dönem olmasının, ayrıca gittikleri okuldaki danışmanlarının sorumluluğunda çok sayıda stajyerin bulunmasının mesleğe hazırlanmalarında önemli bir eksiklik oluşturduğunu ifade etmektedirler:

Ö47(E-İHL): *“Öğretmenlik uygulaması dersi çok faydalı ancak danışman hocamızın sorumluluğunda çok sayıda arkadaşımız var ve sadece bir kere uygulama şansımız oluyor.”* Ö58(E-İHL): *“Okul uygulamasını hem son*

sınıfta hem de sadece bir dönem yapıyor olmamız büyük eksiklik, daha alt sınıflarda gidebilsek ve okulda daha çok bulunabilsek kendimizi öğretmenlik havasına daha iyi hazırlayacağımızı düşünüyorum.”

Öğrenciler fakültedeki dersler ve uygulamaların kendilerini öğretmenlik mesleğine hazırlaması kadar, öğrencilerin kişisel çabalarının da bu süreçte önemli bir etken olduğunu, tek başına fakültedeki eğitimin yeterli olamayacağını düşünmektedirler:

Ö19(K-İHL): *“Okuldaki dersleri ve eğitimi bir başlangıç olarak görüyorum. Kendimi %50 hazır buluyorum, kendimi geliştirmem gerektiğini düşünüyorum.”* Ö16(K-İHL): *“Sadece okuldaki derslerle yeterli olacağını düşünmüyorum. Kendimizi daha fazla geliştirmemiz lazım.”* Ö24(K-İHL): *“Eğitim dersleriyle öğretmenliğe güzel bir şekilde hazırlıyorlar. Ama biz öğrenciler olarak sadece sınavları ve diplomayı öncelediğimiz için verimsiz oluyor.”*

Bu sonuçlara göre artık birer öğretmen adayı olan son sınıf öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine kendilerini büyük oranda hazır hissettikleri söylenebilir. Bu değerlendirmelerine olumlu etki eden unsur olarak fakültede gördükleri öğretmenlik meslek dersleri, olumsuz etkileyen unsur olarak ise öğretmenlik uygulaması dersinin saatinin az olması belirlenmiştir. Ayrıca öğrenciler fakültede aldıkları eğitimin yanında kişisel olarak kendilerini geliştirmeleri gerektiğini düşünmektedirler.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yönelik yapılan iki ayrı araştırmada benzer bir sonuca vurgu yapılarak, öğrencilerin programda çok çeşitli derslerin olmasından yakındıkları³³ ve ders çeşitliliği sebebiyle bir alana uzmanlaşma olmamasının öğrencilerin memnuniyetini düşürdüğü ifade edilmekte ve öğrencilerin okudukları

³³ Tosun ve Yorulmaz, “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”, 171.

bölümün ya da programın amaçlarının net olarak belli olmamasını eleştirdikleri ortaya konulmaktadır.³⁴ Bu bulguyu destekleyecek mahiyette bir veri olarak, İlahiyat Fakültesi'nin öğretmen yetiştirme sisteminin yeniden yapılandırılması başlığıyla yapılan bir çalışmada da son sene verilen 4-6 saatlik öğretmenlik uygulaması dersleri ile öğretmen yetiştirmenin; iletişim vb. dersler gösterilmeden de din hizmetleri alanında yeterlilik kazandırmanın mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.³⁵ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mesleki yeterliklerinin incelendiği bir araştırmada da katılımcıların öğretmenlik mesleğine başladıklarında en çok sınıf yönetiminde zorlanacaklarını düşündükleri ifade edilmektedir.³⁶

3.4. Öğrencilerin Fakültede Verilen Eğitimin Din Görevlisi Mesleğine Hazırlaması Hakkındaki Görüşleri

Öğrencilerin İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde verilen eğitimin öğrencileri din görevlisi mesleğine hazırlaması hakkındaki görüşleri Tablo 5'de gösterilmiştir:

Tablo 5. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesindeki Eğitimin Din Görevlisi Mesleğine Hazırlama Durumu

Temalar	Kod	f
Öğrencilerin Din Görevlisi Mesleğine Hazırlanmasını Etkileyen Unsurlar	Kur'an-ı Kerim ders saatlerinin yetersizliği	35
	Camide imamlık, müezzinlik, vaaz, hutbe vb. uygulama imkânının olmaması	18
	İHL dışından gelenler için ayrı bir programın olmaması	6

³⁴ Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 175.

³⁵ Ev, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma”, 93.

³⁶ Gün, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği”, 164.

Araştırmaya katılan öğrencilerin “*fakültede aldığınız eğitimi, sizi din görevlisi (İmam, Kur’an Kursu Öğreticisi vb.) mesleğine hazırlaması açısından yeterli görüyor musunuz?*” sorusuna verdikleri cevaplar; “*yeterli görüyorum*” (N=40, %48,9), “*kısmen yeterli görüyorum*” (N=18, %21,9) ve “*yeterli görmüyorum*” (N=24, %29,2) şeklindedir. Bu bulgulara göre katılımcıların fakültedeki eğitimin, kendilerini din görevlisi mesleğine büyük oranda hazırladığını düşündükleri söylenebilir. Bununla birlikte katılımcıların fakültedeki eğitimi, din görevlisi mesleğinden ziyade öğretmenlik mesleğine hazırlama açısından daha olumlu değerlendirdikleri görülmektedir. İlahiyat Fakültesi’nin mesleğe hazırlama yönünün incelendiği bir araştırmada öğrencilerin %55,4’ünün kendisini Kur’an kursu öğreticisi olmak için yeterli gördüğü ortaya konulmuştur.³⁷

Tablo 5’deki bulgulara göre araştırmaya katılan öğrencilerin din görevlisi mesleğine hazırlanmasını etkileyen unsurlara bakıldığında “*Kur’an-ı Kerim ders saatlerinin yetersizliği, camide imamlık, müezzinlik, vaaz, hutbe vb. uygulama imkânının olmaması ve İHL dışından gelenler için ayrı bir programın olmaması*” şeklinde üç başlık altında toplamak mümkündür. Her bir başlığın öğrencilerin öğretmenlik mesleğine hazırlanmalarına olumsuz etkisinin olduğu görülmektedir.

Öğrenciler din görevlisi olabilmeleri için Kur’an-ı Kerim ders saatlerinin yetersiz olduğunu, ders saatlerinin arttırılması ve uygulama dersi olduğu için Kur’an-ı Kerim derslerinde sınıflardaki öğrenci mevcutlarının azaltılması gerektiğini ifade etmektedirler:

³⁷ Tosun ve Yorulmaz, “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”, 175.

Ö3(K-AL): “*Kur'an-ı Kerim derslerinin saatleri biraz daha fazlalaştırılabilir.*” Ö9(E-AL): “*Kur'an ders saatlerinin yetersiz olduğunu düşünüyorum. Ayrıca Hitabet dersi de olmalı. Din görevlisi olabilmek için ses eğitimi ve kıraat derslerinin de olması lazım.*” Ö21(K-İHL): “*Kur'an-ı Kerim ders saatleri yetersiz. Daha Kur'an-ı yüzünden okuyamayanlar var, nasıl din görevlisi olacak!*” Ö16(K-İHL): “*Sınav odaklı çalıştığımız için ve günü kurtarmak için ezber yaptığımız için yeterince hazır olduğumuzu düşünmüyorum.*” Ö39(E-İHL): “*İlahiyat fakülteleri daha çok öğretmen ve akademik anlamda yetiştiriyor, din hizmetleri anlamında yeterli eğitim verildiğini düşünmüyorum.*” Ö67(E-İHL): “*Kur'an derslerinde bilmeyen veya çok az bilen sınırdan geçiyor. Bu durum ileride karşımıza çıkacak.*” Ö79(E-ML): “*Din görevlisi yetiştirmeye yönelik gerek Kur'an gerekse diğer dersler açısından sistematik ve bütüncül bir yaklaşım yok, yeterli olmuyor.*”

Öğrenciler din görevlisi olmak için öğretmenlik meslek dersleri ve öğretmenlik uygulaması gibi özel bazı derslerin konulmasının ve staj uygulaması yapılmasının yerinde olacağını ifade etmektedirler:

Ö45(E-İHL): “*Din görevlisi olabilmek için de en az bir yıl staj gerekli. Okuldaki uygulamanın bir benzerini camide yaparsak daha iyi hazırlanmış oluruz.*” Ö54(E-İHL): “*Fakültede imamlık ve müezzinlik için bilgi veriliyor, eğitim kısmı ihmal ediliyor.*” Ö46(E-İHL): “*Derslerin bilgi edinmek için öğretici olduğunu ancak meslek olarak yapabilmek için yeterli olmadığını düşünüyorum. Çünkü hiçbir uygulama yok, hutbe-vaaz gibi.*”

İmam Hatip Lisesi dışından gelen öğrencilerin hem Kur'an-ı Kerim hem de Arapça dersleri ile ilgili hazırbulunuşluklarının yetersizliğini, fakültedeki sınıf mevcutları vb. olumsuz sebepler yüzünden kapatamadıkları ve bu sebeple din görevliliğine kendilerini hazır hissetmedikleri görülmektedir:

Ö8(E-AL): “*İmam hatip lisesinde okumadığım için bu alanda kendimi çok yetersiz hissediyorum.*”

Bu sonuçlara göre öğrencilerin genel anlamda din görevliliği mesleğine kendilerini hazır hissettiklerini söylemek mümkündür. Öğretmenlik mesleğine yönelik değerlendirmelerinin nispeten altında kalan din görevliliği mesleğine hazır olma durumunu olumsuz etkilediğini düşündükleri unsurlar, Kur'an-ı Kerim dersinin haftalık saatlerinin yetersiz oluşu ve camilerde uygulama imkânının olmayışıdır.

İlahiyat Fakültesi lisans ve yüksek lisans öğrencilerine yönelik yapılan iki ayrı çalışmada da öğrencilerin eğitimden beklentilerini olumsuz anlamda etkileyen unsurlardan biri olarak ezberci bir anlayışla eğitim yapılması ve gerçek hayattaki uygulamalara ağırlık verilmemesi şeklinde ifade edilmektedir.³⁸ İlahiyat programlarının DİB personel yeterlikleri bakımından değerlendirildiği bir çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini en az yeterli gördükleri alan olarak “*Kur'an surelerini ezberleme yeterlikleri*” olduğu ifade edilmektedir.³⁹

3.5. Öğrencilerin Fakültede Verilen Eğitimin Dini Anlayışlarına Etkisi Hakkında Görüşleri

Öğrencilerin İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'nde verilen eğitimin dini anlayışlarına etkisi ile görüşleri Tablo 6'da gösterilmiştir:

³⁸ Gönül Turan ve Adem Sağır, “İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma: Batı Karadeniz Üniversiteleri Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (2017): 86-117; Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 158.

³⁹ Hacı Mustafa Kiriş, “Diyadin İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42, sy 2 (Aralık 2018): 47-76.

Tablo 6. İlahiyat/Dini İlimler Fakültesindeki Eğitimin Öğrencilerin Dini Anlayışlarına Etkisi

Temalar	Kod	f
	Ufkumuzun gelişmesini sağladı.	45
İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'ndeki Eğitimin Öğrencilerin Dini Anlayışlarına Olumlu Etkilediğini Düşündükleri Hususlar (+)	Sağlam ve doğru kaynaklardan dinimizi daha doğru öğrenmemizi sağladı.	36
	Bilmediğim pek çok şeyi burada öğrendim.	28
	Fikirler arasında karşılaştırma yapabilme meleğim gelişti.	19
	Bir konuyu nasıl araştırıp, soruna nasıl çözüm bulabileceğimi öğrendim.	15
	Kafa karışıklığına sebep olan sorulara cevap buldum.	10
İlahiyat/Dini İlimler Fakültesi'ndeki Eğitimin Öğrencilerin Dini Anlayışlarına Olumsuz Etkilediğini Düşündükleri Hususlar (-)	Teorik bir eğitimin hayatımıza yansımaları olmuyor, maneviyatımı zayıflatıyor.	8
	Kafam daha çok karıştı, neye inanacağımı şaşırdım.	5
	Her hoca kendi düşüncesini empoze etmeye gayret ediyor.	3

Tablo 6'daki bulgulara göre araştırmaya katılan öğrencilerin büyük kısmının fakültelerindeki eğitim sayesinde dini anlayışlarının olumlu yönde değiştiğini düşündüklerini söylemek mümkündür. Öğrenciler çoğunlukla fakülte'deki eğitimle ufuklarının geliştiğini, dini bilgilerin sağlam kaynaklardan elde etme yollarını öğrendiklerini, farklı fikirler arasında karşılaştırma yapabilme melekesi kazandıklarını belirtmektedirler:

Ö4(E-AL): “Bizleri çok geliştirdiğini, ufkumuzun açıldığını düşünüyorum.”

Ö1(E-AL): “Kur'an, tefsir ve hadis gibi temel İslami ilimler derslerinin İslam'ı doğru şekilde öğrenmeye çok faydası olduğunu düşünüyorum.”

Ö6(E-AL): “İslam'ı daha iyi ve doğru algılamamıza sebep oluyor.” Ö35(K-

İHL): “İlk başlarda kafamı karıştırmış olsa da daha sonra olumlu ve yeterli şekilde geliştiğimi düşünüyorum.” Ö44(E-İHL): “Tabii ki ilk geldiğim duruma göre oldukça iyiyim. Artık başka fikirleri duyduğumda karşılaştırma

yapabiliyorum, yorumda bulunabiliyorum.” Ö45(E-İHL): “Dinimizle ilgili

bilmediklerimi öğrendikçe dinime daha çok bağlanıyorum.” Ö47(E-İHL): “Anadolu lisesinden geldim. Burada öğrendiğim pek çok şeyi bilmiyordum ve her yeni derse ayrı bir heyecanla katılıyorum.” Ö60(E-İHL): “Hocaların farklı görüşleri bazen kafamızı karıştırıyor ama bakış açımın genişlediğini düşünüyorum.” Ö78(E-ML): “Araştırmadan edinilen bilgilerin doğrusunu nasıl bulacağımız konusunda dersler bize yardımcı oldu. Bilmediğim konuları öğrendim.” Ö44(E-İHL): “Bilmediğim veya yanlış bildiğim bazı hususları burada hocalarımızdan tashih ettim.” Ö76(E-ML): “Daha objektif ve neden-sonuç ilişkisine dayalı bir bakış açısı kazanma açısından çok faydalı.” Ö50(E-İHL): “Kültürden gelen ve inanç olarak kabul edilen bazı değerlerin, bilgilerin yanlış olduğunu, din ve kültürü birbirinden ayırma açısından çok şey öğrendiğimi düşünüyorum.” Ö11(K-AL): “Din adına ne çok şey bildiğimi zannedip aslında hiçbir şey bilmediğimi öğrendim. Alakasız diye düşündüğüm bazı derslerin dini anlamak ve anlatabilmek için önemli olduğunu öğrendim.” Ö10(E-AL): “Önceden anlamakta zorluk çektiğim – hukuk gibi- bazı konuları kafamda tam olarak oturtmamı sağladı. Olaylara farklı açılardan bakabilmeye başladım. Ö17(K-İHL): “Önceki İslam anlayışım ile karşılaştırdığımda daha sağlam temellere oturduğunu düşünüyorum.” Ö18(K-İHL): “Anlayamadığım pek çok konunun cevabını burada buldum. Artık körü körüne değil de sorgulayarak, anlayarak inanıyorum.” Ö13(K-İHL): “İlk geldiğim yıl ile şimdiki durumumu kıyaslıyorum da gerçekten bambaşka bir din bilgisi kazandığımı düşünüyorum. Tek bir ağızdan çıkanı kabullenmek değil de artık kendim araştırıp hakikate ulaşmayı başarabiliyorum. Bu çok değerli.” Ö56(E-İHL): “Kafamda biriken soruların cevaplarını öğrenirken, öğrendiğim bilgilerle de yeni sorular beliriyor. Daha sorgulayıcı biri haline dönüşüyorum gittikçe. Ö42(E-İHL): “Bilmediğimiz pek çok şeyi öğreniyoruz, bazen çok şaşırıyoruz.” Ö32(K-İHL): “Dört sene boyunca birbirinden farklı fikirleri öğrenip, karşılaştırma ve tahlil etme yönümüzün geliştiğini düşünüyorum.” Ö82(E-D): “İlk geldiğim sene ile kendimi kıyaslıyorum. Şu an bambaşka bir dini bilgi ve anlayışa sahip olduğumu ve dini bir konuda araştırmadan hiçbir şeyi kabul etmeyecek bir durumda olduğumu görüyorum.”

İlahiyat/Dini İlimler fakültelerinde okumanın dini anlayışlarını olumlu yönde etkilemediğini düşünen öğrenciler çoğunlukla bilgilerin teoride kaldığını, hayata yansımadığını ve hocaların farklı fikirlerinin kafalarını karıştırdığını ifade etmektedirler:

Ö68(E-İHL): *“İçimizde çözemediğimiz o kadar çok sorun var ki. Tefsirci kelamcıları, kelamcı hadisçileri, hadisçi tefsircileri suçluyor. Bunun sonucunda ikileme kaldığım çok oluyor. Bir hocamızın dediğini diğer hocamız reddediyor.”* Ö49(E-İHL): *“Yeterli görmüyorum. Teorik olarak öğreniyoruz ama hayatımıza yansımada sıkıntılar var. Bunun sebebi de derslerin kalbe hitap etmemesi. Yani eğitim sadece teorik ve ders odaklı. Dinin yaşanmasına yönelik taraf eksik.”* Ö54(E-İHL): *“İslam'ın sadece bilgi olarak okutulması maneviyatın zayıflamasına yol açıyor.”* Ö76(E-ML): *“Bazı farklı görüşleri olan hocaların olması ister istemez zihni boş olan öğrencileri etkiliyor.”*

Bu sonuçlar, dört yıllık yüksek din eğitiminden sonra öğrencilerin dini anlayışlarının değiştiğini ve bu değişimi olumlu olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin aldıkları yüksek din eğitimi sayesinde İslam'ı sağlam kaynaklardan öğrendikleri, bir konunun asıl kaynaklardan nasıl araştırılabileceğini kavradıkları ve bakış açılarının geliştiğini düşündükleri söylenebilir. Bununla birlikte bazı öğrencilerin kendilerine, arkadaşlarına ve yüksek din eğitimine eleştirel bir bakış getirdikleri ve fakültede aldıkları eğitimin teorik kaldığını, günlük dini yaşayışa yansımadığını düşündükleri görülmüştür.

Din eğitimi ve din felsefesi eğitimi arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmada, yeni din eğitimi programlarının bireyleri, taklit eden değil sorgulayan, seçim yapabilen, yeni bilgilere açık, dini kaynaklarından araştıran ve bilimsel verilerle yorumlayan, inançlara

saygılı ve kültürüne yabancılaşmayan bireyler olarak yetiştirmeyi hedeflediği ortaya konulmaktadır.⁴⁰

Taştan ve arkadaşları çalışmalarında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %95,5'nin, fakülte'deki eğitimle düşünce ve davranışlarının değiştiğini düşündüklerini ifade etmektedir. Bu değişimin -araştırmadaki sonuca benzer şekilde- eleştirel düşünebilme, farklı fikirlere saygı gösterebilme, daha çok okuyup, kendini geliştirme gibi özellikler gösterdiğini belirtmektedirler.⁴¹ Benzer bir çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yüksek din eğitimini, kendilerine insan olmayı, insan olarak ne yapılması gerektiğini, hatta insanın âlemde yerini öğretmeye katkı sağlaması bakımından önemli gördükleri ifade edilmektedir.⁴²

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerine yönelik yapılan bir araştırmada, öğrencilerin % 60'a yakınının aldıkları eğitimin, düşüncelerinde bir değişim meydana getirdiği ve geleneksel din anlayışına ters düşen fikirlerin tartışılmasını faydalı buldukları ifade edilmektedir.⁴³ Benzer bir araştırmada da araştırmaya katılan öğrencilerin tamamının İlahiyat eğitiminin düşünce dünyalarını etkilediğini düşündükleri, yarıya yakının ise dini yaşantılarına olumlu

⁴⁰ Nurullah Altaş ve Celal Büyük, “Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımali?)”, *Din & Felsefe Araştırmaları* 1, sy 2 (2018): 115-33.

⁴¹ Taştan, Kuşat, ve Çelik, “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 188.

⁴² Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, 223.

⁴³ Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, 28.

katkılarının olduğunu belirttikleri ifade edilmektedir.⁴⁴ Başka bir araştırmada ise öğrencilerin çoğunluğunun İlahiyat Fakültesi'ne gelme sebeplerinin dini daha iyi öğrenmek ve öğretmek olmasına rağmen, fakültede aldığı eğitimin kendisini daha dindar yaptığını düşünenlerin bu orandan oldukça az olduğu ifade edilmektedir.⁴⁵ Öğrencilere göre ideal İlahiyat öğrencisi profilinin incelendiği bir araştırmada, öğrencilerin yarıya yakınının ideal bir İlahiyat Fakültesi öğrencisinden dini/İslami bir kimliğe/kişiliğe sahip olmasını ve öğrendiklerini hayatında yaşamasını bekledikleri ifade edilmektedir.⁴⁶

SONUÇ

KKTC'de yüksek din eğitimi veren YDÜİLAF ve KİSBÜDİF'te okuyan öğrencilerin fakülteyi tercih sebepleri, beklentileri ve aldıkları eğitimin kendilerini mesleğe hazırlaması hakkındaki değerlendirmelerinin incelendiği bu nitel araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öğrencilerin yüksek din eğitimini çoğunlukla içsel motivasyon kaynağı denilebilecek dini amaç ve kaygılarla tercih ettikleri belirlenmiştir. Tercih sebebi bu olan öğrenciler bunu, *“iyi bir dini eğitim alarak İslam'ı öğrenmek, yaşamak ve başka insanlara aktarmak”* şeklinde ifade etmişlerdir. Öğrencilerin diğer tercih sebepleri ise, öğretmen olmak, din görevlisi olmak, ailesinin isteğini yerine getirmek olduğu belirlenmiştir.

⁴⁴ Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 174.

⁴⁵ Tosun ve Yorulmaz, “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”, 166.

⁴⁶ Osmanoglu ve Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, 143.

Öğrencilerin KKTC'yi tercih sebeplerine bakıldığında büyük çoğunluğunun puanlarının buraya yetmesi sebebiyle geldikleri görülmektedir. Bunun yanında diğer tercih sebeplerinin akrabalarının KKTC'de yaşaması, öğretim elemanı kadrosunun profesör düzeyinde olması ve daha önce KKTC'de okumuş olanların tavsiyeleri olduğu belirlenmiştir. Öğrencilerin ilahiyat/dini ilimler tercihleri ile KKTC tercihleri beraber değerlendirildiğinde, öğrencilerin öncelikli tercihlerinin yüksek din eğitimi almak olduğu, şehir ya da ülke tercihinin ise bunun ardından geldiği söylenebilir. Buna göre öğrencilerin KKTC'yi Türkiye'den ayrı düşünmedikleri, eğitim beklentilerini dikkate alarak tercih yaptıkları ifade edilebilir.

Son sınıf öğrencileriyle yapılan bu araştırmada fakültede aldıkları eğitimin beklentilerini karşılayıp, karşılamadığı ve bunu etkileyen unsurlar sorulmuş ve öğrencilerin büyük çoğunluğu beklentilerinin karşılandığını ifade etmişlerdir. Öğrenciler aldıkları eğitimden memnun kalmalarını etkileyen en önemli unsur olarak, öğretim elemanı kadrosunun yeterliğini ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında ödev veya araştırma yapmak için temel kitaplara, kaynaklara ulaşamamalarının en önemli sorun olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca fakülte dışında kendilerini geliştirmek için eğitim alacakları bir vakıf, dernek, kurs vb. kurumların olmamasının eksikliğini yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Öğrencilere fakültede aldıkları eğitimle din dersleri öğretmenliğine kendilerini hazır hissedip hissetmedikleri sorulmuş ve büyük çoğunluğunun kendilerini hazır hissettiği görülmüştür. Öğretmenlik mesleğine kendilerini hazır hissetmelerine yardımcı olan unsur olarak fakültede gördükleri öğretmenlik meslek derslerini göstermişlerdir. Bununla birlikte öğretmenlik uygulaması dersinin

sadece bir dönem olmasının yetersiz olduğunu ve fakültedeki eğitimle birlikte öğrencilerin kendilerinin de kişisel gelişimleri için çabalamaları gerektiğini ifade etmişlerdir.

Öğrencilere fakültede aldıkları eğitimle din görevliliği mesleğine kendilerini hazır hissedip hissetmedikleri sorulmuş ve büyük çoğunluğunun kendilerini hazır hissettiği görülmüştür. Ancak nispeten de olsa din görevlisi mesleğine hazır hissetmede, öğretmenlik mesleğine hazır hissetmeye göre daha düşük bir özyeterlik yaşadıkları tespit edilmiştir. Bunun sebepleri incelendiğinde, Kur'an-ı Kerim ders saatlerinin yetersiz olmasının ve camilerde imamlık, müezzinlik, vaaz, hutbe gibi uygulamaların yapılmamasının öne çıktığı belirlenmiştir.

Yüksek din eğitimi kurumlarının dini ve toplumsal sorumluluklarından biri olan “*dinin doğru anlaşılmasına katkı sunmak*” hakkında öğrencilere soru yöneltilmiş ve öğrencilerin çoğunluğunun fakültede aldıkları eğitimle dini düşüncelerinin değiştiğini ve bu değişimi olumlu olarak gördükleri belirlenmiştir. Öğrenciler dört yıllık eğitim süreci boyunca, dini konularda bildiklerini zannedip de aslında bilmedikleri pek çok konuyu öğrendiklerini, yanlış bilgilerini tashih ettiklerini ve kültür ile din arasındaki ayrımı daha kolay ve net yapabildiklerini ifade etmişlerdir. Öğrenciler aldıkları yüksek din eğitimi sayesinde İslam'ı sağlam kaynaklardan öğrendiklerini, bakış açılarının geliştiğini ve bir konunun asıl kaynaklardan nasıl araştırılabileceğini öğrendiklerini söylemişlerdir. Bununla birlikte bazı öğrenciler, fakültede aldıkları eğitimin teoride kaldığını ve uygulamaya geçiremediklerini, farklı bilim dallarındaki öğretim elemanlarının görüşleriyle kafalarının daha da karıştığını, bu durumun dini anlayışlarını olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir.

Bu sonuçlar ışığında şu öneriler yapılabilir:

Öğrencilerin eğitimle ilgili beklentilerini olumsuz etkilediği tespit edilen kaynak eserlere ulaşma ile ilgili tedbirler alınabilir. Bu yönde hizmet verecek yayınevlerinin açılması için yetkililerle işbirliği yapılabilir.

Öğrencilerin fakülte dışında kişisel gelişimlerini destekleyecek, kurslar, seminerler, panel ve sempozyumlar düzenlenebilir. Bu anlamda sivil toplum kuruluşlarıyla ve Türkiye'deki ilahiyat fakülteleriyle daha fazla işbirliği yapılabilir.

Öğrencilerin ders saati olarak az gördükleri öğretmenlik uygulaması dersinin başka ülkelerdeki örnekler de dikkate alınarak yeniden düzenlenmesi teklif edilebilir.

Öğrencilerin din görevliliği mesleğine hazır hissetmemelerinin önündeki en büyük engel olarak gördükleri, Kur'an-ı Kerim ders saatlerinin yetersizliği ile ilgili detaylı bir araştırma yapılabilir. Öğrencilerin hazırbulunuşluklarına göre kur sisteminin uygulanması yapılacak bir araştırmanın hipotezi olarak değerlendirilebilir.

Öğrencilerin din görevliliği mesleğine kendilerini hazır hissetmelerine engel olarak gördükleri camilerde sistemli bir uygulama imkânının olmaması ile ilgili adım atılabilir. Mezunların bir kısmının meslek yaşamlarını DİB'de devam ettireceği, okul ile cami ortamının ve muhatap kitle profillerinin birbirinden çok farklı olduğu dikkate alındığında stajyerlik programına DİB'in de dâhil edilmesinin doğru olacağı söylenebilir.

Fakültede alınan eğitimin bilimsel olarak kaldığı ve uygulamaya geçmediği yönündeki eleştiriler dikkate alınarak, öğrencilerle ders

dışında sohbet ortamları oluşturularak manevi gelişimleri desteklenebilir.

Her iki fakülte hakkında yapılan bu çalışmanın benzerleri hem nicel hem de nitel olarak yapılarak bu kurumların tüm paydaşların görüşleri doğrultusunda kendilerini sürekli geliştirmesi sağlanabilir.

KAYNAKÇA

Altaş, Nurullah, ve Celal Büyük. “Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımalı?)”. *Din & Felsefe Araştırmaları* 1, sy 2 (2018): 115-33.

Balcı, Ali. *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem, teknik ve ilkeler*. 11. bs. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015.

Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz, ve Funda Demirel. *Bilimsel araştırma yöntemleri*. 27. bs. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>.

Ercay, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 0, sy 13 (30 Aralık 2019): 423-73. <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>.

Ev, Halit. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy 4 (2015): 83-99. <https://doi.org/10.18026/cbusos.41399>.

- Gün, Ayşegül. “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 8 (30 Haziran 2017): 125-71. <https://doi.org/10.18498/amauidf.325833>.
- İlgar, Mehmet Zeki, ve Semra Coşgun İlgar. “Paydaş Analizi”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14, sy 20 (31 Aralık 2019): 1835-60. <https://doi.org/10.26466/opus.574116>.
- Kaya, Umur. “Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Van İlahiyat Dergisi* 7, sy 10 (15 Haziran 2019): 65-112. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3250322>.
- Keyifli, Şükrü. “Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Journal of International Social Research* 12, sy 66 (20 Ekim 2019): 1344-58. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3675>.
- Kiriş, Hacı Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42, sy 2 (Aralık 2018): 47-76.
- Kirman, M. Ali, ve Rıdvan Demir. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”. *Antakiyat* 1, sy 1 (2018): 1-21.
- KİSBÜDİF, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, "Fakülte". Erişim 20 Nisan 2020. <https://kisbu.edu.tr/dini-ilimler-fakultesi/>

- Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Bilimname*, sy 1 (2010): 167-204.
- Köylü, Mustafa. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 35 (2013): 21–44.
- Kurnaz, Alper. “Üniversite Seçimini Etkileyen Faktörler: Açıcılık ve Gastronomi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1/1 (29 Ocak 2019): 623-38. <https://doi.org/10.33206/mjss.479737>.
- Kuzu, Yasemin, Sadık Yüksel Sıvacı, ve Okan Kuzu. “Üniversite Tercihini Etkileyen Faktörlerin İkili Karşılaştırması”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy 37 (2018): 128-56.
- Osmanoglu, Cemil, ve Mehmet Korkmaz. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16, sy 36 (2018): 119-78.
- Osmanoğlu, Cemil. “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 43 (2017): 197-262.
- Özenç, Ali. “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”. *International Journal of Kurdish Studies* 3, sy 1 (25 Ocak 2017): 1-30. <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>.
- Taştan, Abdulvahap, Ali Kuşat, ve Celaleddin Çelik. “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde

- Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 11 (2011): 169-92.
- Tosun, Aybiçe, ve Ayşe Yorulmaz. “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 7 (Aralık 2017): 151-84.
- Turan, Gönül, ve Adem Sağır. “İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma: Batı Karadeniz Üniversiteleri Örneği”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (2017): 86-117.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2017): 105-78.
- “Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Web Sitesi”. Erişim 06 Mart 2020. <http://ilahiyat.neu.edu.tr/>.
- Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 10. bs. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

EXTENDED SUMMARY

INVESTIGATION OF THE PREFERENCE REASONS, EXPECTATION AND VOCATIONAL PREPARATION MOTIVATION OF THE STUDENTS STUDYING IN THE HIGH RELIGION EDUCATION INSTITUTIONS IN TRNC

The two institutions providing higher religion education in the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC) are Near East University Faculty of Theology and Cyprus Social Sciences University Faculty of Religious Sciences. This research was carried out to determine the reasons for the preference of students studying in these two faculties, and to determine their opinions about the education they received to prepare themselves for teaching and religious professions. 82 senior students from both faculties participated in this qualitative research. The research was carried out in 2020.

The research has reached the following conclusions:

It has been determined that the reasons for students' preference for high religion education are mostly "religious aims and concerns" which can be said as the source of intrinsic motivation. Most of the students stated their preference reasons as "learning Islam, living and transferring it to other people by getting a good religious education". The students stated the other reasons for preference as being a teacher, being a religious officer, fulfilling the wishes of their family by reading at the faculty.

When students' reasons for preferring TRNC are examined, the reason for the majority of them coming to TRNC is that their scores are sufficient here. Other reasons for preference are that their relatives live in TRNC; the teaching staff is at the level of professors and the

recommendations of those who have previously studied in TRNC. When the theology/religious science preferences of the students and the TRNC preferences are evaluated together, it can be said that the primary preferences of the students are to receive high religion education, and the city or country preferences follow this. In other words, students are not thinking TRNC as a separate country from Turkey and they prefer to make high education taking into account the educational expectations.

In this research conducted with senior students, majority of the students stated that their expectations were met. The students stated that the most important factor affecting their satisfaction with the education they received was the proficiency of the academic staff. In addition, they said that it is the most important problem that they cannot access basic books and resources for doing homework or research. In addition, a foundation, association, course etc. where they will receive training to improve themselves outside the faculty, they stated that they had the lack of lack of institutions.

The students were asked whether they felt ready to teach religion lessons with the education they received at the faculty and it was seen that most of them felt ready. As a factor that helps them feel ready for the teaching profession, they showed the teaching profession courses they saw at the faculty. In addition, they stated that it is very inadequate that the teaching practice lesson is only one semester, and that students should strive for their personal development with the education in the faculty.

The students were asked whether they felt ready for the religious duty profession with the education they received at the faculty and it

was seen that most of them felt ready. However, it was found that they experienced a lower self-efficacy compared to feeling relatively ready for teaching profession. When the reasons for this were examined, it was prominent that the Holy Quran lessons were insufficient and the practices such as imams, muezzins and sermons were not performed in the mosques.

Students were asked questions about “contributing to the correct understanding of religion”, which is one of the religious and social responsibilities of high religion education institutions, and it was determined that the majority of the students changed their religious thoughts and viewed this change positively. During the four-year education period, the students stated that they thought that they knew about religious subjects but actually learned many subjects they did not know, corrected their misinformation and could make the distinction between culture and religion easier and clearer. The students stated that they learned Islam from sound sources thanks to the high religious education they received, that their perspectives improved and they learned how to investigate a subject from original sources. Nevertheless, some students stated that the education they received in the faculty remained in theory and could not be put into practice, they were more confused with the opinions of the lecturers from different disciplines, and this negatively affected their religious understanding.

In the light of these results, the following suggestions can be made:

Measures can be taken to access basic resources that are determined to affect students' expectations about education negatively.

Cooperation can be made with the authorities to open publishers that will provide services in this direction.

Courses, seminars, panels and symposia can be organized to support students' personal development outside the faculty. In this sense, it can be made more cooperation with civil society organizations and theology faculties in Turkey.

It can be proposed to reorganize the teaching practice lesson, which the students see less as a lesson hour, taking into account the examples in other countries.

A detailed research can be conducted on the inadequacy of the Holy Qur'an lessons, which students see as the biggest obstacle to not feeling ready for the religious service profession. Depending on the readiness of the students, the application of the gradual system can be considered as the hypothesis of a research to be conducted.

Steps can be taken regarding the lack of a systematic practice in the mosques, which students see as an obstacle to the religious duty profession. Considering that some of the graduates will continue their professional life in DIB, it is correct to include DIB in the internship program, considering that the school and mosque environment and interlocutor mass profiles are very different from each other.

Taking into consideration the criticisms that the education taken in the faculty remains scientifically and not implemented, spiritual development can be supported by creating conversation environments with students outside the classroom.

Similar studies of this study on both faculties can be made both quantitatively and qualitatively, enabling these institutions to continuously improve themselves.

İMÂM SÜYÛTÎ'NİN TASAVVUF RİSALELERİNDE YAKAZA ANLAYIŞI

Araştırma Makalesi

Sevda Aktulga Gürbüz*

Makale Geliş: 31.03.2020

Makale Kabul: 15.06.2020

Öz

Genellikle kişinin gaflet uykusundan uyanması anlamında bir kavram olan yakaza, tasavvufî mertebelerden bir tanesidir. Tasavvuf disiplininde tartışılan konulardan biri olan yakazaya sûflerin bir kısmı, kerâmet olarak Hz. Peygamber ile görüşmenin imkânı şeklinde özel önem vermişlerdir. Hz. Peygamber'in "Beni görecektir" şeklindeki rivayetinden yakaza, gaybî bir hâl şeklinde tartışılmıştır. Konuyla ilgili klasik tasavvuf kaynaklarında önemli zatların yaşadığı hâller ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla yakaza gayba açılan kapı olarak değerlendirilerek hak dostlarının Hz. Peygamber'i görme özleminin de anahtarı olarak önem arz etmektedir. İmâm Süyûtî de konuyu gaybî problemler arasında çok sorulan sorulardan biri olarak Kur'ân ve Sünnet çizgisinde cevaplamıştır. Ona göre yakaza bir bilgi kaynağıdır ve Hz. Peygamber'i yakaza halinde görmek, O'ndan haberler almak ve O'nu işitmek Allah dostları olan sûfler için olağan bir durumdur. İmâm Süyûtî'nin yakaza anlayışında rü'yet'ü'n-nebî, risâlelerinde müjde, rızık, haber, selâm alıp-verme, hadîsi teyid etme şekillerinde sûflerin hayatlarına yön veren önemli bir hadise olarak işlenmiştir. Süyûtî, yakaza hâlindeki bu hâlin, kulun kalbinin ve aklının nurlanması sonucunda "Allah'tan öğrenme" ile gerçekleştiğini dolayısıyla Allah'ın ihsan ve ikramı olduğunu da belirtmiştir.

Anahtar kelimeler: Yakaza, Tasavvuf, Rü'yetü'n-nebî, İmâm Süyûtî, Gayb.

Yakaza Insight in Imam Suyuti's Sufi Booklets

Abstract

Yakaza, which is generally referred to a concept that means as waking up woolgathering, is one of sufic rank. Yakaza that is one of the discussed subjects in sufi discipline is given importance by some sufis as it is seen as

* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, ysfgrbz65@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1450-4632

Atıf için; Sevda Aktulga Gürbüz, "İmâm Süyûtî'nin Tasavvuf Risalelerinde Yakaza Anlayışı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 173-200, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.05>

oracle to meet the Prophet. Yakaza, which is derived from the remark of The Prophet “They will see me”, has been discussed as an unseen state. In classical sufi sources, there are narratives about states that some important persons experienced. Thus, yakaza is considered as a door opening to unseen and is of importance in terms of being a key of God’s friend to see The Prophet. İmâm Süyûtî also answered the matter on the base of Koran and Sunnah as it is one of the most questioned matters among unseen problems. According to him, yakaza is a source of information and is a common state for Sufis, Allah’s Friends, to see The Prophet in the state of yakaza, get news from Him and to hear Him. In the yakaza view of İmâm Süyûtî, it has been presented as an important issue in forms of good news, giveth, news, greeting, confirming the state, which direct Sufis’ lives. Süyûtî also stated that this situation waking was realized by “learning from Allah” because of the lightening of the servant’s mind and heart, therefore it is indicated that this is the gift and beneficence of Allah.

Keywords: Yakaza, Sufism, Ruyetunnebi, Imam Suyuti, Oracle.

GİRİŞ

Tasavvufî bir kavram olarak önem verilen yakaza, mânevî bir hâl şeklindeki tecrübeyi yansıtan mertebedir. Bir kısım tasavvuf ehli, yakaza hâlinde görülenlerin gözle görülen şeylerden daha açık ve net olduğu görüşündedirler. Bu ehilden biri olan Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), hemen her alanda eser vererek ilim hayatına 500’den fazla eser sığdırmıştır.¹ Bilinen 17 tasavvuf risâlesinin bir kısmında yakazayı, “Hz. Peygamber’in vefatından sonra Allah dostlarıyla uyanık hâlde görüşmesi” yönünden ele almaktadır.² Süyûtî meseleye vârit olan “*Beni rüyada gören gelecekte de görecektir.*

¹ Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, tahk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1967), 2/335; Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-191; İbnu'l-İmâd Şehâbuddîn Ebî Felâh Abdu'l-Hayy b. Muhammed el-Askerî el-Halebî ed-Dımaşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zehebe*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 74.

² Ferzende İdiz, *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf (Hayatı, Tarikat Silsilesi, Tasavvufî Eserleri ve Görüşleri)*, (Ankara: İlahiyât, 2015), 15.

Çünkü şeytan benim sûretime giremez”³ hadîsine dayanarak Hz. Peygamber’in yakaza halinde görülme meselesini tartışmıştır. Sûfilerin genellikle yakaza halinde Hz. Peygamber’in görülebileceğine dair inanışları, gaybın anahtarı olarak değerlendirilmiştir. İmâm Süyûtî de Hz. Peygamber’in yakaza hâlinde görülmesini kerâmet olarak ikaz, müjde ve çeşitli haberlerin alındığı önemli bilgi olarak görmektedir. Sûfilerin eleştirilen görüşlerinden biri olarak değerlendirilen yakaza halinde Hz. Peygamber’in görülmesini İmâm Süyûtî; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es‘ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfî (ö. 768/1367), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) gibi zâtların rivâyetleri ile desteklemektedir. Konu detaylı olarak ele alınmadan önce yakazanın tanımı, gayb açısından önemi ve sûfilerin yakaza hâlinde Hz. Peygamber’i görmeleri ile ilgili bilgi vermek önem arz etmektedir.

1. Yakazanın Tasavvufî Tanımları

Tasavvufî terbiyenin ilk aşaması olarak kabul edilen yakaza, sözlükte ‘uyanıklık, zekâ, dikkatli ve tetikte olmak, uykudan kalkma ve ayıklık’⁴ anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe yakaza, sâlikin kalbinin Hak’tan gelen bir uyarıyla uyanıklık hâline kavuşmasıdır. Daha açık bir ifadeyle yakazayı, gaflet ve cehalet

³ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih*, tahk. Mustafa Diyb (y.y: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Ta’bîr”, 10.

⁴ Ebül-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 2010), 15/453-454; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, tahk. Muhammed Naim el-Argasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 700; Komisyon, *Mucemü'l-Vasît*, haz. Mektebetü'ş-Şuruk ed-Devliyye (Kahire: 2004), 1066.

uykusundan uyanış ve kendine geliş olarak Allah'ın kuluna duyduğu sevginin bir göstergesi ve ihsanı şeklinde özetlemek mümkündür. Dolayısıyla bu sevgi; “Allah'ın öğretmesi” yani kalpte Allah'ın bir vaiz olarak insanı kendine getiren uyarıcı bir mârifet ve nurun tecellisi şeklinde telakki edilmiştir.⁵ Bu anlayışla sûfilerin yakaza hâlini tanımlamaları; tasavvufî neşve, içinde buldukları hâl ve makam gibi farklı değişkenlere bağlı olarak değişiklik gösterse de “*Allah için ayağa kalkın*”⁶ âyetinden yola çıkarak gaflet uykusundan uyanma ve irfan sahibi olma hususlarında hemfikirdirler.

Tasavvufî bir mertebe olarak görülen yakaza hâlinin başlaması; kulun azim ve kararlılıkla, gafletin zayıflığından kurtulmaya gayret göstermesiyle başlar. Tasavvuf erbabına göre yakaza hâlinde kalple aklın birlikteliği önem arz etmektedir. Kur'ân'da bu korelasyonun kopukluğu intibaha engeldir.⁷ Akıl hidâyet nuruyla nurlanınca sâlik, önceki hâllerini düzeltir. Sonra bâtınına ilkâ eden nur, kalbini parıldatır. Bu parıldama peygamberler ile ruhânî bir bağ sağlayarak sâlikin ilim, hâl ve makam mirasına sahip olmasına vesile olur.⁸ Hakk'ın her an, her hâlimizi görmesi, bilmesi ve yaratması; bilincini sürekli korumakla, his, idrâk, irade ve kalplerimizle O'na yönelerek, ömrümüzü hep O'nun huzurunda bulunma âdâbıyla sürdürmektir. Hidâyet nuruyla

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975), 280; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1263-1264; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 386; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 708; Semih Ceylan, “Yakaza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/270-271.

⁶ Sebe', 34/46.

⁷ Bkz. A'râf, 7/179; Tevbe, 9/ 87-93; Nahl, 16/108.

⁸ William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 133.

aydınlanmış ve Allah'ın yardımı ulaşmış bir akıl, nimetleri nimet olarak takdir edebilmektedir. Allah'ın yardımı ulaşmış kişi; tevhid ehlinin yolunu tutmuş, Allah'a yönelişin zirvesine ulaşmıştır. İşittiği ve gördüğü her şeyi ibret idrâkiyle değerlendirerek; “*De ki: İşte benim yolum budur! Ben basîret ve idrâklerine seslenerek insanları Allah'a çağırıyorum*”⁹ hitâbına muhatap olurlar. Bu çağırma, gafleti zâil eden yakaza hâlini ortaya çıkarır.¹⁰

2. Yakazanın Gayb Âlemine Açılması

Yakaza, önemli hâllerin başlangıcı olduğu için gayb âleminin de anahtarı olarak görülmektedir. Kalbin nurlandığı bu hâl, Allah'ın seçkin kullarına öğrettiği ve inkâr edilmesi mümkün olmayan bir ilim¹¹ şeklinde zikredilmektedir. Ruzbihan el-Baklî'ye (ö. 605/1209) göre talibin kalbinin kapısı çaldığında bir meleğin sırrı harekete geçer ve bunun üzerine ruhu gaflet uykusundan uyanarak, tabiatına ait özelliklerini bir bütün olarak görmesi ile Allah, kalbi nurlandırır ve uyanmayı gerçekleştirir. Gaflet uykusundan uyanan kişi, nereden geldiğinin ve nereye gideceğinin farkına varacaktır. Kişiye içinden gelen bir ses yani ilâhi nasihatler, hakiki hayatın nasıl yaşanacağını öğretir. Fakat bu ve benzeri menziller sürekli uyanıklık hâlini gerektirir. Yoksa amaçlanan gayelere ulaşmak mümkün olmaz. Dolayısıyla esas amaç, Allah'ın buyurduğu hakikate uyanmak olmalıdır.¹² O halde yakaza bütün mertebelerin başında olduğu gibi, devam ettirilmesi

⁹ Yusûf, 12/108.

¹⁰ Ebû Hasan Alî b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 442.

¹¹ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, tahk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/408.

¹² Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, tahk. Şeyh Ahmed Farîd el-Mizyadî (Beyrût Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3/154-155.

gereken zorunlu bir hâldir. Hâce Abdullah el-Herevî'ye (ö. 482/1089) göre yakaza üç şekilde olur:

“İlki, Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetler karşısında şükrünü yerine getirmediği aciziyetini fark etmesi, ikincisi; günahlarını düşünüp günahlardan arınma sûretiyle kurtuluşu talep etmesi, üçüncüsü; kişinin hayatı boyunca kazandıklarını ve boşa harcadığı zamanı düşünmesi, böylece kaçırdığı fırsatları telafi yolunu aramasıdır.”¹³

Allah'ın huzurunda bulunduğunun bilincinde olmak, gevşeklikten kurtulmak, kulun kalbinin hayatla ilk aydınlanması¹⁴ olarak gaflet uykusundan uyanmanın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.); *Benim gözlerim uyusa da kalbim uyumaz*¹⁵ hadîsinin göstergesidir. Çünkü kul, gaflet uykusundan uyanınca (intibah), tam uyanıklığa gider. Tam uyanış, sahibine hidayet yolunu arar ve o da arar. Tam uyanıklık (yakaza) hâli başlayınca, hâllerin en güzeli ve kula en faydalı olanı¹⁶ gerçekleşir. İsmail-i Ankaravî (ö. 1040/1631), en faydalı ilim olarak gördüğü yakazanın bu başlangıcını şöyle değerlendirir:

“Allah Teâlâ bir hadîs-i kudsîsinde Davud'a (a.s) hitaben şöyle buyurdu: ‘Ey Davud! Uyanık ol. Din kardeşine karşı yumuşak davran. Sana, benim isteğim doğrultusunda itaat etmeyene ve seninle muvafık olmayana dost olma. Çünkü o senin düşmanıdır.’ Buradaki yakaza anlayışı, gaflet uykusundan kurtulmanın başlaması ve cehaletten berî olmaktır. Sâlike evvela lâzım olan şey; Hak için, onun rızası

¹³ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 48.

¹⁴ Muhammed Şucâî, *Makalat*, ter. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 2/37.

¹⁵ Buhârî, “Teheccüd”, 16.

¹⁶ Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, tahk. Ahmed Abdurrahman es-Sâmî' (Kâhire: Mektebetü's-Sakafî ed-Dîniyye, 2006), 271.

doğrultusunda kıyama kalkmasıdır. Ehl-i tahkîkin nazarında bu uyanıklıktır. Bu menzildeki sâlikin uyuması da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyuması gibidir.”¹⁷ Ankaravî nazarında yakaza, kalbi ve ruhu uyandırarak Allah'ın emirlerini ifâ etmeye yönelten kuvvettir. Bu mertebe sahiplerinin gözleri uyusa bile gönülleri uyanıktır. Anlaşıyor ki ona göre gaflet uykusundan uyanan kimse, kendisini tanıyarak basîret sahibi olabilir.

Yakaza hâli, azim ve gayret gerektiren bir durumdur. Bu gayret riyâzet ve nefsi arınma sonrası bir takım kazanımlar sağlayabilir. Bir kısım sûfiye göre Allah'ın ilâhi bilgiyi kalplerine tecellî ettirdiği bu ilim sahipleri, mânevî yolculuk esnasında derûnî telkinler üzerinde yoğunlaşabilir ve yakaza hâliyle misâl âlemine geçerek ulvi makamlara ulaşabilir. Bu hâl üzere iken de peygamberlerin veya bir kısım zatların ruhlarıyla görüşmek; fikir alışverişinde bulunmak mümkündür. Mesela uyanık olduğu zamanda bir kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi bazı büyük zevatı veya velileri müşâhede etmesi böyledir. Varlığındaki öze ulaşanlar için bu gayet normaldir. Zira bu seviyeyi elde eden Hz. Peygamber'in (s.a.v.), uyku hâlinde bile kalbine gaflet gelmediği müsellemidir. Bu sebeple O'na (s.a.v.) hakkıyla varis olanların yakaza hâlinde, rüyada görülenlere benzer şeyler görmesi normaldir. Zira bu hâl yakînin neticesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve bir kısım zatların ruhlarıyla görüşmek; fikir alışverişinde bulunmak; yaşamında taallûk, tahallûk ve tahakkûk ehli olan seçkin kullar içindir. İnsan-ı kâmil seviyesine ulaşanların, doğrudan ötelere geçiş sağlayabileceğini

¹⁷ İsmâil Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, haz. Sadettin Ekici-Meral Kuzu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 233-236.

gösterir.¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de “*Senden perdeyi kaldırdık, gözün bugün daha keskin olur*”¹⁹ âyetiyle kalbe birtakım duyguların hâsıl olabilmemesinin mümkün olduğundan hareketle sûfiler, sâdık ve sâlih müminin hâlinin peygamberlerin hâline uymasıyla bu peygamberlere ikram edilmiş olan gayba ittîlâ’ın bir neviyle kendisine ikram olacağını belirtmektedir. İmâm-ı Gazzâlî bu ikram için şunları söylemektedir:

“Sanılmaktadır ki, kalp penceresi, uyumadan ve ölmeden âlem-i melekûta açılmaz. Böyle değildir. Bilakis! Uyanık iken, bir kimse riyâzet eder. Nefse isteklerini vermez, kalbi gadap, şehvet ve kötü huyların elinden, bu dünyanın aşağı hallerinden kurtarır, yalnız bir yerde oturur, gözlerini yumar, duygularını çalıştırmaz, kalbini âlem-î melekût ile münasebete geçirir. Devam üzere Allah derse, dili ile değil, kalbi ile söyler, öyle olur ki, kendinden haberi olmaz. Böyle olunca, uyanık da olsa, o pencere açılır; diğerlerinin rüyada gördüklerini, o uyanık iken görür. Onlardan istifade eder. Yardım görür. Yerdeki ve gökteki melekûtu ona gösterirler.”²⁰ İbnü’l-Arabî, yakaza hâlinin bu noktasına sadece tasavvuf erbabının güç yetireceğini bildirmiştir. Ona göre yakaza, (Hakk’ın) zorlayışında Allah’tan öğrenmek demektir. Allah’tan öğrenen ise uyanır. Uyanmak, Hakk’ın kulunu inayet yoluyla zorlamasıdır. Bu da ubûdet (sırf kulluk) ehli için gerçekleşmektedir. Başkası için ise zordur.”²¹

¹⁸ İsmail Köksal, “Rüyaların Fıkhi Boyutu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), 50.

¹⁹ Kâf, 50/22.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, tahk. Hüseyin Hadiyücem (Tahran: Şirket el-İntişârati ilmî ve Ferhengî, 1960), 1/ 28.

²¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tahk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 3/119.

Tasavvuf anlayışında kalbin her an Allah'ın huzurunda bulunduğunu murakabe etmesi, yakaza hâlinin bir diğer ileri aşamasıdır ve kul, Hakk'ın kalbine verdiği basîret nuru sayesinde eşyaya ferâsetle yaklaşır. Kurban makamındaki sâlikin Hak ile yakaza hâlinde olması, mâsivâyâ bakıp telvîne düşmekten korunması, Hak ile halka dâir hükümleri birbirine karıştırmayıp marifet ve temkine ermesi yakazanın son aşaması²² olarak da bilinmektedir. Bu aşamada kişi, mertebesindeki durumunun farkında olarak birtakım hakikatleri müşâhede eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mânevi hâle vâkîf olan kişi şu faydalara ulaşır:

- a) Artık eksik, üstünlük derecesini anlar. Şevk durumunu görür.
- b) Menzil, makam ve diğer derecesini anlar.
- c) Derece kaybını, yüceldiğini, düştüğünü sezer.
- d) Nefsanî, hayvanî, şeytanî işlere vâkîf olur.
- e) Duymaya has olan ve kalbe, ruha gelen çeşitlerini de idrâk eder.²³

Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre bu durumda zihin hisseder, dıştan gelen mesajları alır, cevap verir; görür, konuşur, muhakeme eder. Bu makama nail olan kişi, nefsinin halini hatırlayınca boynunu büker, günahını hatırlayınca istiğfar eder, dünyayı hatırlayınca düşünüp ibret alır, âhireti hatırlayınca sevinir, Allah Teâlâ'yı hatırlayınca ürperir.²⁴ Anlaşıyor ki tasavvuf ehlinin gaybî bilgilere ulaşma vesilesi saydığı ve kişiyi kulluk mertebesine yükselten yakaza,²⁵ bir çeşit ilham olarak değerlendirilmektedir.

²² Ceylan, aynı yer

²³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tühfetü's-sefere*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971), 82-83.

²⁴ Sühreverdî, *Avârif*, 271.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn* (Kâhire: Neşret-Tevzi', ts.), 1/ 117.

Dikkat edilirse tasavvufçuların üzerinde durduğu yakaza hâlinde melekût ve peygamberler âleminin müşâhede edilmesi, ilm-i esrâr dediğimiz olağanüstü bir durumdur. Başlangıcı olmaksızın sırrın harekete geçmesiyle kalbe gelen tecelli²⁶ olarak zikredilen konunun akılla anlaşılabilmesi imkânsız görülmektedir. Tasavvufta akıl, öncelikle insanın inanç, ibadet ve ahlak ile mükellef olmasının bir vesilesidir. O nedenle akıl, insanın yükümlülüklerini yerine getirmesine yardımcı olduğu ölçüde akıldır. Buna bağlı olarak sufilere göre doğru düşünmenin konusu Allah ve kişinin Allah ile irtibatı iken; yöntemi yükümlülükleri yerine getirerek ahlaklanmaktır. Ancak, Serrâc (ö. 378/988)²⁷, Kuşeyrî (ö. 465/1071)²⁸ ve Hucvîrî (ö. 465/1071)²⁹ gibi mutasavvıflar, tasavvufun yöntemleriyle elde edilen bilgi ve hakikatlere ulaşmada “akılcı” yöntemlerin yetersizliğini de dile getirmişlerdir. Akıl ve duyularla bilinemeyen gayb niteliğindeki bilgiler çok çeşitli olabilmektedir.³⁰ İbn Haldun’a (ö. 808/1406) göre gaybdan haber verenler içerisinde velilerin keşf, ilham, firaset, rüya-yakaza yolları³¹ bulunmaktadır. Gaybın algı ve zihin yetilerine hitap etmemesi,³² ilâhî lütûf sonucu feraset sahibi velîlerin sırlara vâkıf olmasını ve yakaza hâlinde kalbin ve ruhun perdelerinin açılmasını açıklayamamaktadır. Tasavvufî irfânın zenginliğini gösteren yakaza meselesi, sûfilerin mânevî hâllerine anlam katarak kalbî inkişafın zuhur mercii olması

²⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma‘ fi Târihi’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, tahk. Abdulcelîl Mahmûd ve’l-Ahirun, (Bağdat: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîsiyye, 1960), 418.

²⁷ Serrâc, *el-Lüma‘*, 116-120.

²⁸ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Kahire: Müessesetü Dâru’ş-Şa‘b, 1989), 504.

²⁹ Hücivîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 340-387;

³⁰ Cürcânî, *Ta’rifât*, 137.

³¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2017), 21.

³² Alpaslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 211.

hasebiyle önem arz etmektedir. Sûfîlere göre hakikat ile vasıtasız ve doğrudan temas hâlinde olabilir. Dolayısıyla mânevi hâl olarak tadılan ama anlatılamayan, yaşanmadan bilinmeyen durum olarak yakaza hâlindeki müşâhedelerin akılla açıklanması pek mümkün görülmemektedir.

3. Sûfîlere Göre Yakaza Hâlinde Rü'yetü'n-Nebî

Tasavvuf ehlinin bir kısmına göre yakaza hâlinde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görmek, Allah Teâlâ'nın göğsünü 'ledün ilmîne'³³ açtığı, kalbini vehbî sırlarla doldurduğu kimselere nasip ettiği kimseler için mümkündür.³⁴ Bu sırlara vâkıf olan kimseler, berzâh ve gayb âlemlerine muttalî oldukları gibi yakaza hâlinde vakıaları görebilir. Süleyman Şeyhî Efendi'ye (1235/1819-20) göre "hâl-i yakaza" da İçinde bulunduğumuz âlem-i şehâdetin mâna âlemine bir yansıması olan misâl âleminde gerçekleşir. Bu âleme âlem-i hayâl-i mukayyet de denir. Âlem-i misâl denmesinin nedeni âlem-i şehâdette bulunan eşyanın bir sûretinin bu âlemde mevcut olması, o eşyanın sûret-i misâliyesinin âlem-i misâle aks ve pertev salmasıdır. Âlem-i misâl de görülen sûret, eşyanın aynı olmayıp, sûret-i misâliyesi ve sıfat-ı zâtiyesidir. Âlem-i misâlde olan eşya ise bu âlemin verasında olan âlem-i hayâl-i mutlaka aks ve pertev salar. Misâl âleminin ötesinde olan bu âlem, "hayâl-i mutlak, âlem-i ceberrut, hazîne-i ilâhî" gibi isimler almıştır. Bazen nâime bu âlemden de bazı haller görünür ki bu ahvâl yakazada aynen vukû' bulur.³⁵

³³ Duyu, akıl ve tecrübe dışında elde edilen bir çeşit gayb bilgisi.

³⁴ Şâh Veliyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, tahk. Şeyh Muhammed Şerif Sükker (Beyrût: Dâru İhyâî'l-Ulûm, 1990), 1/14.

³⁵ Birol Yıldırım, "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 10, (2016), 5: 42.

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) uyanıkken gördüğünü, onunla görüştiklerini hatta kendisinden ilim aldığını iddia eden bazı sūfilerin³⁶ iddiaları şu hadîsle delillendirilmektedir: “İsâ'nın döneceğini iddia eden kişi ile Muhammed'in döneceğine inanmayan kimseye şaşılır. Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: Muhakkak ki Kur'ân'ı sana farz kılan, elbette seni dönülecek yere döndürecek olandır.”³⁷ Muhammed ise dönüşe İsâ'dan daha layıktır.”³⁸ Bu anlayışa göre Allah Teâlâ, istediği kullarına O'nu göstermek istediği zaman perdeyi kaldırır onlar da Peygamberi gerçek kimliği ile görürler. Bu kimseler, Allah'ın velî kullarıdır.³⁹

Eşyayı hisle idrâk etmek ve ruhun ulvî makamlara ulaşan kişilere açılan pencerelere uyanıkken de ulaşmanın olağan olduğu hakkında kaynaklarda çeşitli örnekler bulunmaktadır. Bunlardan biri Hız. Ömer (r.a.), bir gazve sırasında sefer için ordu yollayarak başına da adı Sâriye b. el-Hüseyn olan bir kişiyi emir tayin eder. Hız. Ömer (r.a.), cuma günü hutbe okurken minberin üzerinde bulunduğu sırada hutbesinde, ‘Ey Sâriye, dağa dağa!’⁴⁰ diye bağırır. Hız. Ali'nin (r.a.) halifeliği döneminde Hız. Ali bu sözün hangi gün söylendiğini sorunca, o dönem ordunun komutanı gelerek halifeye, cuma günü savaştıklarını ve yenilmek üzereyken bir sesin ‘dağa dağa’ diye onları uyardığını söyler. Kendilerinin de dağ tarafına çekildiğini, neticede Allah'ın

³⁶ Ferzende İdziz, “Rü'yeti'n-Nebî Meselesi”, *Akademiar*, S: 1 (2016), 135.

³⁷ Kasâs, 28/85.

³⁸ Ebü'l-Kasım Ali b. Hasen Asakîr, *Târîhu Medîneti Dimeşk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 29/4.

³⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *Tenvîru'l-halek fî rü'yeti'n-nebî ve'l-melek*, tahk. Muhammed Zeynihum Muhammed Azib (Kâhire Dâru'l-Emîn, 1993), 11.

⁴⁰ Dağ tarafını tut.

izniyle kâfirleri hezimete uğrattıklarını ve o sesin bereketiyle büyük bir ganimet elde ettiklerini söyler.⁴¹

Basîret gözü açık evliyânın kerâmeti olan evliyanın yakaza hâlini Mevlânâ (ö. 672/1273) şöyle belirtmektedir:

“Mustafa, ‘Beni görene benim yüzümü gören kişiyi görene ne mutlu’ dedi.

Bir mumdan yanmış olan çırağı gören, yakînen o mumu görmüştür.

Bu tarzda o mumdan yakılan çırağdan başka bir çırağ,
Ondan da diğer bir mum yakılsa ve ta yüzüncü muma kadar,
Hep o ilk mumun nûru intikâl etse,
Sonuncu mumu görmek, hepsinin aslı olan ilk mumu görmektir.
İstersen o nûru, son çırağdan al, istersen ilk çırağdan... hiç fark yok.”⁴²

Yakaza hâlinde Hz. Peygamber’i (s.a.v.) gören hatta onunla konuşan tasavvuf erbabından bir kısım sûfinin olduğunu kaynaklarda görmek mümkündür. Her zaman Resûlullah (s.a.v.) ile yakaza hâlinde görüşmenin, ondan ilim almanın mümkün olduğunu belirten İbnü'l-Bârizî (ö.438/1046), Gazzâlî, Abdullah b. Sad İbn Ebî Cemre (ö. 699/1300), Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), el-Yâfî gibi âlimlere göre yakaza da bir bilgi türüdür.⁴³

⁴¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 21/88; Sühreverdî, *Avârif*, 283; Kelâbâzî (ö. 380/990), bu olayı keramet bahsinde ele almıştır. Bkz. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 44.

⁴² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi, (y.y: y.s. , ts.), (1950. beyit), 1/150.

⁴³ Ahmed Şehâbüddîn b. Hacer el-Heytemî el-Mekkî, *el-Fetâvâyi'l-hadisiyye* (Beyrût: Dâru'l-Mârifet, ts.), 297.

4. İmâm Süyûtî'ye Göre Yakaza Hâlinde Rü'yetü'n-Nebî

Kendisini Kur'ân ve sünnet çizgisinde selef-i sâlihîn yolunun yolcusu⁴⁴ olarak tanıtan İmâm Süyûtî, yakaza konusunu sûflerin eleştirildiği görüş olarak ele almaktadır. Yakazanın inkâr edilemeyeceği hususunda *Tenvîrü'l-Halek fî İmkâni Rü'yeti'n-Nebî ve'l-Melek* adlı risâleyi yazmıştır. Süyûtî, Hz. Peygamber'in yakaza hâlinde görülme hâdisesi hakkında kendisine çokça soru gelmesinden ve inkârda ileri gidenlere karşılık verme gereğinden dolayı⁴⁵ konuyu ayrıntılı olarak işlemiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in rüya hadîsinde⁴⁶ geçen *فَسَيَرَانِي* (Beni görecektir) lafzının yakaza hâli olup olmadığı tartışılmıştır.

İmâm Süyûtî eserinde, yakazayı inkâr edenleri, Kur'ân'daki dirilme ile ilgili ölen kişinin katilini söylemesi,⁴⁷ Hz. İbrahim'in (a.s.) dört kuşla alakalı kıssası⁴⁸ ve Üzeyr peygamberin kıssasından⁴⁹ haberdar olmayan cahillere benzetmektedir.⁵⁰

⁴⁴ Celâleddin es-Süyûtî, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye ve Teşyîdü't-Tarîki's-Şâzeliyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 21.

⁴⁵ Süyûtî, *Tenvîrü'l-halek*, 13.

⁴⁶ Buhârî, "Ta'bir", 10.

⁴⁷ 'Sonra (kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun' dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve belki akıllanırsınız diye size âyetlerini gösterir. (Bakara, 2/73).

⁴⁸ İbrahim "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu. (Bakara, 2/260).

⁴⁹ Allah (uykuda canını alıp) onu yüz yıl ölü bıraktıktan sonra tekrar diriltti. "Ne kadar (ölü) kaldın?" dedi. O da: "Bir gün ya da daha az kaldım" dedi. Allah: "Hayır, yüz yıl kaldın. İşte yiyeceğine (incire) ve içeceğine (üzüm suyuna) bak, bozulmamış. Bir de merkebine bak (kemikleri bile çürümüştü). Seni insanlara ibret kılalım diye (bunları yaptık). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor ve sonra nasıl et giydiriyoruz" dedi. (Merkebin yeniden dirilişi) kendisine apaçık belli olunca, "Şimdi iyi biliyorum ki, Allah'ın her şeye gücü yeter" dedi. (Bakara, 2/259)

⁵⁰ Süyûtî, *Tenvîrü'l-halek*, 16.

İmâm Süyûtî'ye göre sûfilerin açık bir şekilde Hz. Peygamber'i (s.a.v) yakaza halinde görme söylemleri, inkârı mümkün olmayan bir kerâmet olarak görülmektedir. Bu durumu inkâr eden kişi, ya evliyanın kerâmetine inanmıyordu ya da kerâmeti inkâr ediyordu. Şayet kerâmeti inkâr ediyorsa bu kimse konuya dâhil edilmez. Çünkü bu kişi sünnetin açık olarak belirttiği şeyi inkâr etmektedir. Ancak bu durumun kerâmet olduğunu kabul ediyorsa, Allah'ın velî olan kullarına her iki âlemin keşfini musahhar kılmasının imkânını kabul etmiş olur.⁵¹ Ancak görmenin az vâki bir durum olmasını da şöyle ifade etmektedir:

“Nebi'yi (s.a.v.) uyanık iken görmek zor bir meseledir ve az vâki olur. Bu zamanda ancak aziz sıfatlara sahip olanlar görüyor. Çoğunlukla görülemiyor. Bununla beraber biz bunun, Allah'ın zâhirlerini ve bâtınlarını muhafaza eylediği bazı büyük zatlara vâki olduğunu inkâr etmeyiz. Özellikle bu zamanda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görme olayı çok az kişide gerçekleşir. Hatta çoğu kez hiç gerçekleşmez. Ancak Allah Teâlâ'nın zâhir ve bâtınlarına riâyet eden büyüklerin Resûl-i Ekrem'i görmelerini de inkâr edemeyiz.”⁵²

İmâm Süyûtî'ye göre Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmek, yakazanın en önemli şartıdır. Çünkü Müslîm *Sahîh* adlı eserinde şu rivayeti aktarmaktadır:

“İmrân b. Huseyn şöyle dedi: ‘Kuşkusuz, melek bana başsurumu dağılayana kadar selâm verirdi. Dağlama tedavisine başlayınca selâmı terk etti. Ben dağılamayı bırakınca da bana selâm vermeye başladı.’”⁵³

⁵¹ Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 17-18.

⁵² Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 26-27.

⁵³ Müslîm b. Haccâc, *Sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), “Hac”, 167,168.

Süyûtî, İmâm Gazzâlî'nin 'sûfilerin, zâhir ve bâtında bulunan tüm hareketleri Hz. Peygamber'den iktibas etmiştir. Onlar, uyanık haldeyken nebîlerin ruhlarını görür" sözlerinden hareketle yakaza hâlinde Hz. Peygamber'in görülmesini sûret ve emsallerin üzerinde bir durum olarak görür.⁵⁴

Bir kısım sûfi, Hz. Peygamber'le görüşme şartlarının bu dünya şartlarında değil, misâl âleminde gerçekleştiği için, Resûlullah'ın rûh ve cesediyle görülmesini mümkün görmektedir.⁵⁵ İmâm Süyûtî ise yakazayı; hâle dayalı ve berzah âleminde gerçekleşen bir durum olarak kabul etmektedir. Ona göre zaten Resûlullah'ı ruh ve cesetle görmeyi engelleyen bir durum yoktur. Çünkü Hz. Peygamber ve peygamberler ölümlerinden sonra ruhları kendilerine iade edilmektedir.⁵⁶

İmâm Süyûtî, bir diğer risâlesinde yakaza halinde Hz. Peygamber'i görmenin göklerin ve yerin melekûtunu seyreden evliya için olağan olmasını, Hz. Peygamber'in Hz. Musa'yı kabrinde namaz kılarak görmesi⁵⁷ rivâyetiyle desteklemektedir.⁵⁸ Süyûtî'nin bu rivâyeti; Hz. Peygamber'i işiten, gören velîlerin söylemlerini inkâr edenlere cevap niteliğinde olduğu söylenebilir. Özellikle efendim dediği Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182) Hz. Peygamber'in elini mübarek kabrinden çıkararak ona uzatmasını ve elini öptürmesini kabul etmeyen kimseleri münafıklıkla suçlamıştır.⁵⁹

⁵⁴ Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 24.

⁵⁵ İdiz, *Rüyetü'n-Nebî Meselesi*, 154.

⁵⁶ Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 59-68.

⁵⁷ "İsrâ gecesi Mûsâ'nın (a.s) yanına getirildim. Kırmızı elbise içinde kabrinde kıyâm hâlinde namaz kılıyordu." Müslîm, "Fezâil", 164.

⁵⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *eş-Şerefü'l-Muhattem fîmâ Mennellahu bihî alâ Velîyyihi es-Seyyid Ahmed er-Rifâî Radiyallahu Anhu min Takbîli Yedi'n-Nebîyyi Sallallahu Aleyhi ve's-Sellem*, nşr. Dâru Burhân (y.y : y.s. , 2018), 2.

⁵⁹ Medine'de Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret esnasında vuku bulan "el öpme" menkıbesi şöyledir:

İmâm Süyûtî, birçok âlim ve mutasavvıfın yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşüp O'ndan hadîs sordukları ve hadîsi teyid ettiklerini rivâyet etmektedir. Ona göre bazı hadîslerin sıhhati, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sormak sûretiyle anlaşılabilir. Bir hadîsin zayıf veya tutarsız olduğu anlaşılırsa yakaza halinde şifâhi olarak ve anında Hz. Peygamber'e sorulması gerekmektedir.⁶⁰ Ayrıca ona göre yakaza hâlinde Hz. Peygamber'e selâm verip selâmına karşılık alan velîler de bulunmaktadır.⁶¹

“Uzak halde ruhumu gönderiyordum,
Vekilim olarak toprağımızı öpüyordu,
Şimdi bedenim ve ruhumla huzurunuzdayım,
Sağ elinizi uzatın da dudaklarım da nasibini alsın”

Bu şiiirden sonra Hz. Peygamber (s.av.) sağ elini uzattı. Seyyid Ahmed er-Rifâ'î, yaklaşık doksanbin kişiye yakın olan kalabalık huzurunda elini öptü. İnsanlar da o şerefli ele bakıyordu. Mescidde hazır bulunan hacılar arasında; Şeyh Hayât b. Kays el-Harrânî, Bağdat'ta mukim Şeyh Abdülkadir el-Cilî (Geylânî), Şeyh Hâmis, Şeyh Adî b. Müsâfir eş-Şâmî ve diğerleri bulunmaktaydı. Biz de onlarla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mübarek pak elini görmekle şereflendik. O gün Şeyh Hayât b. Kays el-Harrânî, Seyyid Ahmed'in tarikat hırkasını giyerek onun ashâbı (müridleri) arasına girdi. Bkz. Süyûtî, *eş-Şerefü'l-Muhattem*, 3; a. mlf. , *Tenvîru'l-halek*, 51.

⁶⁰ Ahmet Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadîs Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadîs Münasebeti”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/1-2-3, (1997), 114; Bir rivâyette; “Süyûtî'nin arkadaşlarından Abdülkadir eş-Şâzelî'nin yanında Süyûtî'nin yazmış olduğu bir kâğıt gördüm. Onu, Kayıtbay nezdinde şefaatte bulunmasını isteyen birisine göndermişti. Süyûtî bu kâğıtta bizzat kendisi şöyle diyordu: ‘Ey kardeşim bilesin ki şu ana kadar ben yetmiş beş kere Resulullah (s.a.v.) ile uyanikken konuştum. Valilerin (idarecilerin) yanına girdim diye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) benden perdeleneceğinden korkmasam kaleye (saraya) çıkar, senin için sultanın yanında şefaatte bulunurdum. Muhaddislerin kendi metotlarıyla zayıf buldukları hadîslerin sahihleştirilmesinde O'na muhtacım. Yani şüphelendiğim hadîsleri sorup cevabını alıyorum.” Bkz. Abdulvehhab eş-Şa'rânî, *Kitabu'l-mîzan*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beirut: Alîmu'l-Kütüb, 1989), 1/183; Yıldırım, *Tasavvuf Ehlinin Hadîs Rivâyeti*, 114; İdiz, *Rü'yetü'n-Nebî Meselesi*, 138.

⁶¹ Şeyh Abdullah ed-Dalâsî'nin şöyle söylediği rivayet etmektedir: “Bir gün sabah namazı kılmak üzere Mescid-i Haram'da namaza durmuştum. Tekbir alır almaz gördüm ki, Hz. Resûlullah (s.a.v) imam olmuş, aşere-i mübeşşere de cemaat olmuşlar. Birinci rekâta müddesir sûresini, ikinci rekâta da Amme yetesâelüne'yi okudular. Selamdan sonra da şu duayı okudular:

“Allahım! Bizleri hidâyete ermiş olanların yol göstericileri kıl, delâlete düşmüş ve düşürenlerden, lütfunu tamah eden ve katındakileri isteyenlerden eyleme. Çünkü biz

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) yakaza hâlinde gören ve ondan hadîs aldığını iddia eden muhakkik ve muhaddislerin bu hadîslerinin sağlam olduğunu vurgulayanlardan biri Said Nursi (1878/1960)'dir. Ona göre yakaza hâlinde Resûl-i Ekrem'i (s.a.v.) görme ve hadîsleri teyid etme, kıyâmete kadar gündemde olacak bir durumdur.⁶²

Yakaza hâlinde Hız. Peygamber'i (s.a.v.) görmeyi olağan karşılayan İmâm Süyûtî, eserlerinde kendisinin haricinde⁶³ birçok defa sohbet-i nebeviyyeye mazhar olduklarını iddia ettiği Abdulkâdir-i Geylânî (ö. 562/1166)⁶⁴, Şeyh Ebü'l-Abbas et-Tancî (ö. ?)⁶⁵,

yokken bizi yaratmakla zaten üzerimizde minnetin var. Bundan dolayı sana hamdolsun. Senden başka ilâh yoktur." Bkz. Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 47.

⁶² Said Nursî, *Mektûbat*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995), 133.

⁶³ "Abdulkadir eş-Şâzeli'nin yanında Süyûtî'nin yazmış olduğu bir kâğıt gördüm. Onu, Kayıtбай nezdinde şefaatte bulunmasını isteyen birisine göndermişti. Süyûtî bu kâğıtta bizzat kendisi şöyle diyordu: 'Ey kardeşim bilesin ki şu âna kadar ben yetmiş beş kere Resulullah (s.a.v.) ile uyanıkken konuştum. Valilerin (idarecilerin) yanına girdim diye Hız. Peygamber'in (s.a.v.) benden perdeleneceğinden korkmasam kaleye (saraya) çıkar, senin için sultanın yanında şefaatte bulunurdum. Muhaddislerin kendi metotlarıyla zayıf buldukları hadîslerin sahihleştirilmesinde O'na muhtacım. Yani şüphelendiğim hadîsleri sorup cevabını alıyorum.'" Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 47.

⁶⁴ "Hocasının kendisinden çok memnun olduğu ve artık irşada başlamasını istediği Geylânî, bir gün yakaza hâlinde Hız. Peygamber'i (s.a.v.) görür. Hız. Peygamber (s.a.v.), ona insanlara neden konuşmadığını sorar. O da kendisinin 'acem (İranlı)' olduğunu ve Bağdat'ın fasihleri gibi konuşamayacağını söyler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.v.), Geylânî'den ağzını açmasını ister. O da ağzını açar. Hız. Peygamber onun ağzına yedi defa üfler ve ona insanlara konuşmasını, onlara Rabbi'nin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle davet etmesini emreder. İşte bu olaydan sonra o, halka vaaz u nasihat vermeye, onları irşad etmeye başlar." Bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/259.

⁶⁵ "Seyyidim Ahmed er-Rifâî'nin yanına geldim. Bana, 'Ben senin şeyhin değilim. Kanâ'da bulunan Abdurrahim'dir' dedi. Bunu duyduktan sonra Kanâ'ya gittim. Şeyh Abdurrahim'in huzuruna vardım. Bana 'Resûlullah'ı (s.a.v.) tanıdın mı?' diye sordu. Ben 'Hayır' dedim. Bana, 'o zaman Beytül-makdis'e git' dedi. Ayağımı attığımda, baktım ki yer, gök, arş ve kürsünün tamamı Hız. Peygamber (s.a.v.) ile dolmuştu. Bu olaydan sonra tekrar şeyhin huzuruna vardım. Şeyhim bana 'Resûlullah'ı (s.a.v.) tanıdın mı?' dedi. Ben de 'evet' dedim. O da bana 'İşte şimdi gerçeği buldun, kemâle erdin. Allah Resûlu'nu tanımadan, hiçbir kutub evtâd, hiçbir evtâd, hiçbir evliyâ da velî olamaz' dedi." Bkz. Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 40-41.

Safiyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334),⁶⁶ Ebû'l Abbas el-Mürsî (ö. 685/1287)⁶⁷ gibi sûfilerden de bahsetmiştir.

İmâm Süyûtî, yakaza hâlini Hz. Peygamber'i görmek, sesini işitmek ve O'ndan bir takım haberleri almak şeklinde açıklamıştır. Yakaza ile ilgili risâlelere bakıldığında kendisine sorulan sorular neticesinde selef âlimlerinin rivâyetlerini aktardığı görülmektedir. Hadîsleri referans alarak konuyu temellendiren Süyûtî, tasavvuf alanına önemli katkılar yanında yakaza hâlinde Hz. Peygamber'i görmenin sâlih Müslüman için önemi ve özlemini de ortaya koymaktadır. Ancak Resûlullah'ı (s.a.v.) yakaza hâlinde görüp, onunla konuşma ona göre dünyada ve bu dünya şartlarında insanların biri birlerini görmeleri şeklinde değil, manevî hâle dayalı olarak berzâh âleminde gerçekleşen vicdanî bir buluşmadır. Dolayısıyla misâl âleminde bu hâlin yaşanabileceğini iddia eden diğer sûfilerden ayrılmaktadır.

SONUÇ

Yakaza, kalp tezkiyesi ve nefis terbiyesiyle Allah'ın lütfuyla bir hâlden istenilen bir hâle geçme aşaması olarak tasavvufta önem verilen bir durumdur. Yakaza sâlikin içinden gelen bir etkiyle silkinerek gaflet ve gevşeklik hâline son verdiği, kendine geldiği, aklını başına topladığı, tevbe ve istiğfar ettiği bir hâldir. Belirli merhaleleri aşarak sürekli ve kalıcı hâle gelen bu hâlin, Resûlullah (s.a.v.) ve velileri misâl veya berzah âlemlerinde görmeyi de sağladığı görülmektedir.

⁶⁶ Erdebîlî, '*Risâle*' adlı eserinde yakaza halinde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gören ve ondan menşûr (şeyhlik atama belgesi) aldığını söyleyen Ebû'l-Abbas el-Harrâr'ın kardeşine Hz. Peygamber'in üfleyerek şeyhlik nûruna eriştiğini söylemektedir. Bkz. Süyûtî, *Tenvîru'l-halek*, 47.

⁶⁷Kabri şeriflerinde Nebî'ye verdiği selâma karşılık selâm aldığını rivâyet etmektedir. Süyûtî, *el-Havî*, 2/ 259

Allah'ın kerâmeti olarak sevdiği kula yakaza hâlde Hz. Peygamber'i göstermesi, sesini işittirmesi de mümkün görülmekle beraber Resûlullah'ı kalben veya gözle görmenin, gören kimsenin manevî seviyesine göre değiştiği söylenebilir. Hakikatinin gören tarafından idrak edildiği bu keşfi hâl, anlatılması mümkün olmayan vakıalar cihetinde olabilir. İmâm Süyûtî de hem "beni görecekler" hadîsi hem de İslâm tarihinde önemli şahsiyetler olan âlim ve sûfilerin rivâyetlerine dayanarak yakaza hâlinde Hz. Peygamber'i görmeyi caizliğin de ötesine taşıyarak reddedilmesi mümkün olmayan bir durum şeklinde değerlendirir.

Şunu belirtmek gerekir ki, tasavvuf erbabının yaşadığı mânevi hâllerin anlaşılmasının zor olduğu ortadadır. Zaten yakaza da rüya gibi sadece yaşayanı bağlayan bir durumdur. Bundan dolayı Kur'ân ve sünnet ile âmel eden, sünnete olan bağlılıkları fikirde ve teoride kalmayarak bu bağlılıklarını pratik hayata da yansıtmış olan sûfilerin, yakaza hâlinde Hz. Peygamber'le (s.a.v.) görüşmelerini kerâmet olarak kabul ederek Yüce Allah'ın sınırsız nimetlerinden biri olarak görmek gerekir. Fenâ fi'r-resûl mertebesine vâsıl olan sûfilerin, mertebelerinin cilvesi olarak Hz. Peygamber'i (s.a.v) bu âlemde görmesi, onunla rûhen-mânen görüşüp sohbetinde hazır ve nâzır bulunabilmesi aklın ve bilincin taalluk etmeyebileceği bir durumdur. Kaldı ki, tasfiye ve keşfe dayalı meseleleri duyular ve akılla anlamaya çalışmak doğru değildir. Dolayısıyla kişisel ve mânevî bir tecrübe olan yakaza hâlini, ruhun yükselerek ulvi makamlara ulaşmasıyla elde edilen, varlığında öze ulaşan Allah dostları için olağan bir durum yani keramet olarak kabul etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç Alpaslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcû'l-fukarâ*. Haz. Sadettin Ekici-Meral Kuzu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Asakîr, Ebi'l-Kasım Ali b. Hasen. *Tarihu Medineti Dimeşk*. Cilt I-XXX. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*. Cilt I-III. Tahkik Şeyh Ahmed Farîd el-Mizyadî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh*. Tahkik Mustafa Diyeb. y.y: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Cevziyye, İbn Kayyım el-. *Medâricu's-sâlikîn*. Cilt I-IV. Kahire: Neşret-Tevzi', t.s.
- Celâleddîn-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî*. Cilt I-V. Çev. Veled Çelebi. y.y : y.s. , t.s.
- Ceylan, Semih, "Yakaza". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43:270-272. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. Çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Cürcânî Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975.
- Dehlevî, Şâh Veliyullah. *Hüccetullahi'l-bâliğa*. Tahkik Şeyh Muhammed Şerif Sükker. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- Dımaşkî, İbnu'l-İmâd Şehâbuddîn Ebî Felâh Abdu'l-Hayy b. Muhammed el-Askerî el-Halebî ed-. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâr men zehebe*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1993.

- Ensarî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-. *Lisânü'l-Arab*. Cilt I-XV. Beyrut: Dâru Sadr, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Ğâmûsü'l-muĥîf*. Tahkik Muhammed Naim el-Argasusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *Kimyâ-yı Saâdet*. Cilt I-II. Tahkik Hüseyin Hadiyûcem. Tahran: Şirket el-İntişâratı ilmî ve Ferhengî, 1960.
- Haccâc, Müslîm. *Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî el-. *Menâzilü's-sâirîn*. Tercüme Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hücvârî, Ebû Hasan Alî b. Osman el-. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Cilt I-IX. Tahkik Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tühfetü's-sefere*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971.
- İdiz, Ferzende. *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf (Hayatı, Tarikat Silsilesi, Tasavvufî Eserleri ve Görüşleri)*. Ankara: İlâhiyât, 2015.
- İdiz, Ferzende. "Rüyetü'n-Nebî Meselesi". *Akademia Dergisi*. 1/ (2016): 133-166.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Komisyon. *Mucemü'l-Vasît*. Haz. Mektebetü'ş-Şuruk ed-Devliyye, 4. Baskı. Kahire: 2004.

- Köksal, İsmail. “Rüyaların Fıkhi Boyutu”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13:2 (2008), 35-54.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Müessesetü Dâru'ş-Şa'b, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin el-. *Letâifu'l-işârât*. Cilt I-III. Tahkik Abdullatîf Hasan Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Mekkî, Ahmed Şehâbüddîn b. Hacer el-Heytemî el-. *el-Fetâvâyi'l-hadîsiyye*, Beyrut: Dâru'l-Mârife, t.s.
- Nursî, Said. *Mektûbat*. İsanbul: Envar Neşriyyat, 1995.
- Özkan, Halil. “Süyûtî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38: 188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*. Cilt I-XXI. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma' fi Târihi't-Tasavvufi'l-İslâmî*. Tahkik Abdulcelîl Mahmûd ve'l-Ahirun. Bağdat: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîsiyye, 1960.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. Haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-maârif*. Cilt I-II. Tahkik Ahmed Abdurrahman es-Sâmî'. Kâhire: Mektebetü's-Sakafî ed-Dîniyye, 2006.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *Hüsnu'l-Muhâdara fi Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Cilt I-II. Tahkik Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1967.

- Süyûtî, Celâleddin es-. *Tenvîru'l-halek fî rü'yeti'n-nebî ve'l-melek*. Tahkik Muhammed Zeynihum Muhammed Azib. Kâhire: Dâru'l-Emîn, 1993.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *eş-Şerefü'l-Muhattem fî mâ Mennellahu bihî alâ Veliyyihi es-Seyyid Ahmed er-Rifâî Radyallahu Anhu min Takbîli Yedi'n-Nebiyi Sallallahu Aleyhi ve's-Sellem*. Neşreden Dâru Burhân. 2018.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye ve Teşyîdü't-Tarîki'ş-Şâzeliyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. Cilt I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şa'rânî, Abdulvehhab eş-. *Kitabu'l-mîzan*. Tahkik Abdurrahman Umeyra. Cilt I-II. Beyrut: Alîmu'l-Kütüb, 1989.
- Şucâî, Muhammed. *Makalat*. Ter. Ahmet Çelik. Cilt I-II. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensarî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvuf Ehlinin Hadîs Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadîs Münasebeti". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 1-2-3/10 (1997): 110-123.
- Yıldırım, Birol. "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/5 (2016): 26-62.

EXTENDED SUMMARY

YAKAZA INSIGHT IN IMAM SUYUTI'S SUFI BOOKLETS

Yakaza, which is a sufistic concept, reflects the experience in the form of a spiritual state. It is possible to summarize the yakaza as a sign and goodness of the love of God for His servant as awakening and self-indulgence from heedlessness and ignorance. Some Sufis have the opinion that what is seen in the state of the yakaza is accurate and clearer than what is visible. In Sufism, It is important to look at the property with understanding thanks to the alertness that Allah has given to his heart, as he understands that the heart is always in the presence of God due to the advanced stage of the state of worship. Therefore, clearing the heart and clearing the self with this view means removing the veil that prevents the unknown as a favor from Allah. Sufi, who takes his heart away from someone else than Allah, may be in favor of various miracles in case of yakaza.

Yakaza is also seen as the key to the unknown world, as it is the beginning of important states. This state, in which the heart becomes light, is mentioned as a science that Allah teaches his distinguished servants and cannot be denied. Some sufis states that when the door of the heart of the candidate knocks, an angel activates the secret, and upon this, the soul awakens from the heedless sleep and sees its natural features as a whole. Allah realizes the awakening of anyone who knows this secret by lightening his heart. Sufi's effort to wake up; It can provide some gains after self-denial and self-purification. According to some Sufis, the scholars who have God's divine knowledge in their hearts can concentrate on religious suggestions during the spiritual journey and can reach the dignities by going through the passing realm

with yakaza state. While still in this state, to meet the spirits of the prophets or some people, It is possible to exchange ideas. For example, when someone is awake, it is possible for a person to observe some great people or saints, such as the Prophet Muhammad. According to the Sufis, it is obvious that the “rational” methods are insufficient in reaching the information and truths obtained by the methods of Sufism. Therefore, it is impossible for the mind to understand the obsessions in the state of yakaza.

It is mentioned in the sources that there are some Sufis who claim that they saw the Prophet while he was awake, that they met him, and even received knowledge from him. The sufis who claim to have met with the Prophet in the event of an yakaza; It is stated that they discuss about issues such as getting hadith, confirming the hadith, preaching, guidance and warning. This vision and interview takes place in the passing realm according to some Sufi.

İmâm-ı Süyûtî sees the yakaza as one of the important and controversial issues of Sufism. He wrote the books of Tenvîrül-Halek fî Imkâni Rü'yetî'n-Nebî ve'l-Melek due to the fact that he had many questions about the incidence of the Prophet being seen in the state of the yakaza and he need to respond to those who went ahead in denial. According to Imâm-ı Süyûtî, the discourses of the Sufis to see the Prophet clearly in the state of the yakaza are seen as an incontrovertible blessing. Either the person who denies this situation does not believe blessings of the saint, or he denies the blessing. Süyûtî narrates that many scholars and sufis talk to the Prophet in the state of the yakaza, ask for hadith, and confirm the hadith. According to him, the reason why these situations are possible is that the Prophet was able to see the

earth from the sky after he died as he saw Mosesin Miraj while he was alive. Therefore, it is not impossible for the friends of God to see the Prophet. These views are in line with the general-valid understanding previously presented, but sometimes also include specific evaluations. One of these evaluations is the claim that the meeting took place in the grave realm.

In the light of this information, it is stated that the Prophet met with some Sufis in a state of yakaza in a way that the nature of which is unknown to us but the living can comprehend. This situation, which is regarded as a blessing as a result of the removal of the unknown curtain from the eyes of those who are in the heart's clearing and self's clearing, is not known in which one of the realms of grave or passing. However, it is possible to say that the opinion that it is possible for the Prophet to see with his soul and his body in her original condition and that this happened in the state of a yakaza generally exists.

NİÇİN MANTIK*

Araştırma Makalesi

Ali Durusoy**

Makale Geliş: 27.03.2020

Makale Kabul: 11.05.2020

Öz

Mantık ilmini kuran ilkçağın büyük filozofu Aristoteles'tir. Aristoteles mantığı; bilgiyi kazanmanın imkânsız olduğunu, bilgi kazanılsa bile bir başkasına iletmenin mümkün olmadığını ileri süren sofistlere karşı kurmuş ve geliştirmiştir. Bu itibarla mantık, bilginin bilimidir. Yani bilgi ve bilgiye dair ne varsa mantığın ilgi alanına girer. Aristoteles, sonrakilerin Organon adını verdiği bu çalışmasıyla sofistleri susturmayı başarmış, sofistlerin insanların ve özellikle genç kuşakların bilgi adına zihinlerini, akıllarını, düşüncelerini karıştırmasını, kuşkuya düşürmesini engellemiştir. Aynı işi, geometri ve diyalektiği kullanarak Platon yapmaya çalışmış ama başarılı olamamıştı. Zira Esirüddin Ebherî'nin de dediği gibi saymak ve ölçmek bilmek değildir. Aristotelesten sonra Organon mantık külliyatı, bilimin ve felsefenin yöntemi olarak kabul edildi. Aynı geleneği ortaçağda Muallim-i sâni Fârâbî ve eş-Şeyhü'r-reîs İbn Sînâ sürdürdü.

Ortaçağda İlkçağda olduğu gibi, mugalatacılar denen bir grup yoktu. Fakat Fârâbî'nin döneminde dilbilimciler mantığa karşı çıktılar, dilbilimi mantığın yerine kullanmak istediler. Yine ortaçağda Müslüman ve Hıristiyan kelamcılar mantık ilmini kelam ilmine dâhil ederek onu kelamın bir aleti olarak gördüler. İman ile ilgili şüpheleri ve sorunları mantık ilmini kullanarak çözmeye çalıştılar. Yeniçağ ve sonrasında ise mantık, felsefe ve bilim arasında paylaşıldı ve mantığa sadece önermeler ve kıyas kaldı. Bazılarınca matematiğe dâhil edildi. Bazılarınca da bir üst dil olarak kabul edildi. Çağımızda ise çeşitli vasıtalar ile yoğun bir bilgi akışı ve kirliliği söz konusu olduğu için mugalatacılarının yeniden iş başında olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun yıkıcı etkisini engellemek için Aristoteles, Fârâbî

* Bu makale, 11-13 Mayıs 2018'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlediği VII. Mantık Anabilim Dallarını Tanışma ve Danışma Toplantısında yapılan konuşmanın geliştirilmesinden oluşmuştur.

** Prof Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Ana Bilim Dalı, adurusoy@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4409-0995.

ve İbn Sînâ çizgisindeki mantığa eğitim-öğretim içinde hakettiği değerin verilmesi gerekir. İşte bu tarihi seyir ışığında geçmişten günümüze ‘niçin mantık’ sorusuna, bu çalışmada bazı cevaplar verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, mugalata, eğitim-öğretim, gençlik.

Why Logic?

Abstract

The philosopher who established the science of logic is Aristotle. Aristotle posed and elaborated it against the Sophists who argued the possibility of true knowledge. In this respect, logic is also the science of knowledge. Aristotle achieved the triumph against sophists by his works, which were named later as *Organon*. By his logical works, he saved people from confusing and being skeptical because of Sophists. Plato attempted to do the same thing by geometry and dialectics, but he did not achieve. Because counting and measuring is not knowledge. After Aristotle, *Organon* was accepted as the method of science and philosophy. Al-Fārābī and Ibn Sīnā continued the same tradition in Medieval Ages.

On the contrary, of Ancient Ages, there was not any group, which is called Sophists in the middle Ages. However, during the times of al-Fārābī, some linguists wanted to locate linguistics instead of logic. In addition, by asserting that logic is a tool of theology, some theologians attempted to include logic in theology. In the modern age and later, the subject matters of logic are shared by philosophy and science, and only the matters of proposition and syllogism remained to logic. On the one hand, some located logic in mathematics; on the other hand, some accepted logic as a meta-language. In our era, we can say that Sophists have shown up again because of an involution by various means. In order to prevent some destructive effect of this situation, the logical tradition should be appreciated, as it deserves in educational fields.

Keywords: Logic, sophism, education, youth.

NIÇİN MANTIK?

Tartışılmasını istediğim düşüncelerime “Niçin mantık?” sorusunu başlık olarak koymayı uygun buldum. Bu soruyu mantığın konusunu tanımlayarak ve mantık tarihinde geriye doğru kısa bir yolculuk yaparak açmaya çalışacağım.

Bize göre mantığın konusu, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (1076-1166), Fahreddin Râzî (1149-1209) ve Nasîruddin Tûsî'nin (1201-1274) söylediği gibi, BİLGİ'dir.¹ Yani bilgi olarak, bilgiyle alakalı ne varsa o, mantığın konusuna girer ve mantığı alakadar eder, mantığı ilgilendirir. Şu halde mantık, Bilgi-bilimdir, Bilginin Bilimidir.

Şimdi mantığın niçin gerekli olduğunu, geniş anlamda mantık tarihini, ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağ şeklinde üç döneme ayırarak arz etmeye çalışacağım. Şunu da belirtmeliyim ki buradaki amacım asla mantık tarihi yapmak değildir. Ama tarihten hareketle bugün için mantığın niçin gerekli olduğuna dair bir şeyler söylemeye çalışmaktır.

Hemen her mantıkçının bildiği üzere mantığın tarihsel diyalektiği, mantığın kurucusu Aristoteles'ten (m.ö. 384 – m.ö. 322) bu yana sofistlerin geliştirdiği “eristik” ile Aristoteles'in kurduğu “apodeiktik” arasında sürüp gitmiştir. Arapça mantık geleneğinin diliyle söylersek “mugalata” ile “burhan” arasında yani bilgi imiş gibi olan bilginin yöntemi ile gerçekte bilgi olan bilginin yöntemi arasında veya İbn Sînâ'nın kavramlarını kullanırsam “vehim” ile “akıl” arasında süregelmiştir. Burada mugalata ve burhanın ne olduğunu açıklamaya gerek duymuyorum.

Kısaca söylemek gerekirse sofistlerin insan aklını, türlü hilelerle şaşırtıp yanıltmasını, varlık ile sahici bir temas kurmanın yollarını ve yöntemlerini öğreten mantık engellemektedir. Sofistlerin yıkıcı diyalektiklerini Platon (m.ö. 427 – m.ö. 347) yapıcı bir diyalektik ve

¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, Tahkik-şerh. Yusuf Mahmud (Duha: Dâru'l-hikme, 2012), cilt 1, 306, 323, 338-339; Fahreddin Razi, “el-Mantıku'l-Kebîr”, neşreden. Turgut akyüz, içinde *Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 237; Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çeviren. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 17.

özellikle de riyâzî bilimler, yani geometri ile bertaraf etmeye çalışmış ise de başarılı olamamıştır. Atina sokaklarında her köşe başında, üstüne üstlük para da alarak, gençlerin zihinlerini teşviş eden, onları şaşkınlık içinde bırakan, varlıkla sahici bir temas kurmalarını engelleyen, sofistlerin hastalıklı ve yıkıcı tutumlarını, hem duyulara hem de akla hak ettiği değeri veren, gençlere varlığın sesine kulak vermeyi öğütleyen Aristoteles olmuştur. Nitekim Aristoteles'in *Fizik*'i Arapçaya çevrilirken doğanın sesine kulak vermek anlamında “*es-Simâ 'u't-Tabî'î*” ve “*Sem 'u'l-Kiyân*” adları ile çevrilmiştir. Yine aynı şekilde Aristoteles'in kurmuş olduğu mantığı mükemmel hale getiren İbn Sina da varlığın sesine kulak verme çağrısını “*ولا يجب أن يصغي الرجل العلمى الى ما يفرع اليه القاصرون من أن ذا شريف وذا خسيس بل الى الموجود في نفس الامر* (İlim adamının, ehliyetsiz kimselerin bu üstündür ve bu düşüktür şeklindeki kaçışlarına kulak asmaması, bilakis kendinde mevcûd olan şeye bakması gerekir” diyerek açıkça yinelemiştir.²

Aristoteles mantığın ve bilimin kurucusudur. İnsanı mutluluğa götüren şey bir akıl ve duyu varlığı olan insan doğasını yetkinleştiren doğru bilgi yani bilimsel bilgidir. Mantık ise bize, bizi bilimsel bilgiye götüren aklımızı nasıl kullanacağımızı gösteren bir alettir. Bu itibarla “Kem âlet ile kemâlât olmaz”. Yani sofistlerin mugalata sanatıyla bir yere varılmaz. Kısacası mantıktan ve bilimden gitmeyen yolun sonu karanlıktır.

Aristoteles'in müstakil olarak ele alıp incelediği ve Aristoteles'i izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük mantıkçıların da mantık çalışmalarında müstakil olarak yer verdikleri mugalata sanatı, hastalıklı

² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, çeviren. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 78.

zihinlere karşı bağışıklık kazanmak için öğrenilmesi gereken bir sanat olarak değerlendirilmiştir.

Aristoteles ve sonrasının ilkçağlarında mantık; bilim için akli kullanmayı öğreten bir yöntem olarak değerlendirilirken ortaçağ İslam dünyasında; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bir iki istisna dışında ve özellikle de Batı Hıristiyan dünyasında “kelâm”ın yani “teoloji”nin bir aleti olarak görülmüştür.

Burada ne demek istediğimi en iyi anlatan; ortaçağ Hıristiyan ilahiyatı konusunda önemli bir uzman olan Etienne Gilson’un Türkçeye *Ateizmin Çıkmazı* adıyla çevrilen kitabının içinde “Hikmetin Hizmetçileri: Mantık ve Metafizik” başlığını taşıyan bir bölümün bulunmasıdır. (Yazar burada “hikmet” ile “teoloji”yi kastediyor.)³

İslam dünyasında ise durum bundan pek de farklı değildir. Sözelimi Endülüs’te İbn Hazm (994-1064), mantığa dair yazmış olduğu *et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık bi’l-Elfâzi’l-Âmmiyye ve’l-Emsileti’l-Fıkhiyye* adlı kitabında mantığın bütün bilimler için bir ölçü (*mi’yâr*) olmasının yanında Kur’ân ve Sünneti doğru anlamak için gerekli olduğunu söylemektedir.⁴

Keza İbn Hazm’dan hemen sonra gelen büyük fıkıh ve kelâm âlimi ve aynı zamanda mantık alanında yaptığı çalışmalarıyla İslâm’ın en büyük mantıkçısı anlamında “Hüccetü’l-İslâm” ünvanıyla anılan Ebû Hâmid Gazzâlî (1058-1111), İbn Sînâ’nın (980-1037) vehim kavramını ödünç alarak vehmin, akıl ve duyuları yanıltabileceğini, insan doğasında bulunan vehim gücünden dolayı insanın hava, su kadar

³ Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çeviren. Veysel Uysal (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 109-110.

⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi’l-mantık*, çeviren. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 479, 51, 39.

mantığa ihtiyaç duyduğunu mantığa dair yazmış olduğu *Mi'yâru'l-İlm*'in girişinde ifade eder.⁵

Gazzâlî'den sonra Eşarî kelam geleneğinde de mantık, İbn Sînâ'dan tevârüs edilen metafizikle harmanlanmış Eşarî kelamının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla mantık ve metafizik Râzî, Tûsî, Âmidî (1156-1233), Beyzâvî (1189-1286) ve Taftazânî (1322-1390) gibi kelimcilerin elinde Eşarî kelamının sâdik bir hizmetçisi haline gelmiştir. Çünkü kelimciler “sûfistâiyye” dedikleri mugalatalara karşı İbn Sînâ'dan tevârüs ettikleri mantık ve metafizikle karşı durabileceklerini anlamışlardı. Haklı olarak kelamın ancak bu şekilde toplumsal işlevini yerine getirebileceğini düşünüyorlardı. Fahreddin Râzî *el-Mantıku'l-Kebîr* ve *Risâle fî Zemmi Lezzâti'd-Dünyâ* ve Seyfüddin Âmidî *Dekâiku'l-Hakâik*'in mantık bölümünde bilimleri kendisi ve başkası için “matlûb” ve “maksûd” olan diye tasnif ettikten sonra, “başkası için matlûb olan”ın mantık, “kendisi için maksûd ve matlûb olan”ın nazarî bilimler ve özelde kelam olduğunu belirtirler.⁶

Aristoteles'in kurup İbn Sînâ'nın mükemmel biçimini verdiği mantığın Yeniçağ Batı dünyasında büyük ölçüde bütünlüğünü yitirdiğini belli bölümlerinin belli bilimler arasında parçalandığını söyleyebiliriz. Gerçi ortaçağ İslam dünyasında da, İbn Haldun'un

⁵ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, çeviren. Ali Durusoy, Hasan Hacac (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 29-47.

⁶ Fahreddin Razi, “el-Mantıku'l-Kebîr”, 238-239; Fahreddin er-Râzî, “Risâle fî Zemmi lezzâti'd-dünyâ”, içinde *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, Ayman Shihadeh, çeviren. Selime Çınar, Kübra Şenel (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 263; Seyfüddin el-Âmidî, “Dekâiku'l-Hakâik”, neşreden. Şerefettin Adsoy, içinde *Seyfüddin Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), 144-145.

(1332-1406) da belirttiği gibi, mantığın önemli bölümlerinin daraltıldığını ve görmezlikten gelindiğini söyleyebiliriz.⁷ Yeniçağa tekrar dönecek olursak mantıkla ilgili şu tespitleri yapmamız mümkündür:

(1). Mantığın kavramlar ve önermelerin doğruluğu konusu mantıktan koparılarak felsefenin bilgi sorunları altında incelenmeye çalışılmıştır.

(2). Fârâbî'nin (870-950) de ifade ettiği gibi mantığın özünü ve gayesini oluşturan⁸ bilimin ve bilimsel bilginin ne olduğunu, nasıl kazanılacağını inceleyen mantığın burhan sanatının konuları metodoloji ve bilim felsefesi adı altında ayrı bir incelemeye konu yapılmıştır.

(3). Mantığa ise sadece önermelerin ve kıyasın sûrî/formel yapılarını incelemek kalmıştır. Bu nedenle hepimizin bildiği gibi mantığın adı da artık mantık değil sûrî mantık/formel mantık olmuştur.

Şimdi şu soruyu soralım: Birliği ve bütünlüğü parçalanmış bir mantık bize ne verebilir?

Sadece önermeden ve kıyastan oluşan sûrî mantığın önermeler kısmı da ondokuzuncu yüzyılda riyâziyeciler tarafından sahiplenilmiştir. Bu riyâziyeciler bir mantık cebri inşa etmişlerdir. Hatta bu işin öncülüğünü yapan Leibniz daha da ileri giderek mantığın tümel bir matematik olduğunu söylemiştir.⁹

Oysa her ciddi mantıkçının bildiği üzere mantık, saymanın ve ölçmenin değil, bilginin ve bilmenin bilimidir. Nitekim Ebherî'nin

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çeviren. Ahmed Cevdet Paşa, yayına hazırlayanlar. Yavuz Yıldırım ve diğerleri, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), cilt 3, 129-133.

⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, tahkik. Osman Emin (Kahire 1968), 89-90.

⁹ Philip E. B. Jourdain, "The Logical Work of Leibniz", *The Monist* 26, no 4 (1916): 506.

(1200-1265) *Beyânu'l-Esrâr*'da da söylediği gibi¹⁰, saymak ve ölçmek bilmek değildir. Evet, bir açıdan mantık da bir ölçü bilimidir ama azlık-çokluk, büyüklük-küçüklüğün sayısının ve ölçüsünün bilimi değil, bilginin (*ilm*) yani gerçeklik (*hakikat*) ve doğruluğun (*hakk*) ölçüsüdür (*mi'yâr*). Ancak bu da tanım ve kanıt ile olur. İşte bu yüzden İbn Sînâ burhan kitabının adının “Kitâbu'l-burhân ve'l-hadd” yani “Bilimsel kanıt ve tanım kitabı” olmasını önerir.¹¹

Bütün bu açıklamalardan sonra yaklaşık bin yıl önce İbn Hazm'ın daha önce adı geçen *et-Takrîb* adlı eserinde mantığa dair yapmış olduğu tespitlerin bugün de aynen geçerli olduğunu düşünüyorum.¹²

İbn Hazm, kendi çağında mantığa karşı dört tavrın varlığından söz eder.

- (a) Bir kısımları mantık çalışmanın, dolayısıyla mantığın, din dışı olduğunu ileri sürer.
- (b) Bazıları mantığın ne olduğunu bilmeksizin mantığa karşı çıkarlar.
- (c) Diğer bazıları ise mantığı tam öğrenemez, yarım yamalak öğrenip mantığa zarar verirler.
- (d) Mantığı dosdoğru öğrenip hakkını verenler ise çok azdır. Bu durumda İbn Hazm'a göre mantık, hakkı en çok çiğnenen ve gasp edilen bir bilimdir. Dolayısıyla mantık mazlum bir bilimdir ve mazluma yardım etmek ise vacibdir.

¹⁰ Esirüddin el-Ebherî, “Beyânu'l-Esrâr”, neşreden. Nur Belek, içinde *Esirüddin el-Ebherî'nin Beyânu'l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2018), 74.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, 3.

¹² İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, 45-49, 281.

Şimdi bu çağın tanıkları olarak soruyorum: İbn Hazm'ın bu tesbitlerine katılmamak mümkün mü?

Onuncu yüzyıldaki Sîrâfî (893-979) – Mettâ (870-940) örneğinde olduğu gibi, dilbilimciler, mantığa çelme atmışlar, dilbilim ile mantığı özdeş kabul etmişlerdir. Yine çağımızda mantığı dilbilim gibi gören akımlar eksik değildir. Mantığı bir üst dil gibi, dilin metafiziği gibi düşünenler vardır. Daha önce de söylediğim gibi, ondokuz ve yirminci yüzyılda Platon'un yolunu izleyip mantığı matematiğin bir bölümü gibi görüp ona dâhil etmeye çalışan matematikçiler vardır. Mantığın bir çeşit ontoloji veya metafizik olduğunu, belli bir dünya görüşünü dile getirdiğini iddia edenlerin olduğunu da unutmamak gerekir.

İşte bütün bu söylenenleri göz önüne aldığımızda İbn Hazm'ın dediği gibi mantığın ne kadar mazlum bir bilim olduğu görülmektedir.

Oysa mantık, ne dilbilim, ne üstdil, ne matematik ne de metafiziktir. Mantık bu bilimlerin hiçbiri değildir. Ayrıca burada onun bir bilim olup olmadığının, felsefenin bir parçası olup olmadığının tartışıldığını da unutmamak gerekir.

Mantık sadece ve sadece bilgi olarak bilginin bilimidir. Bilgi ise aklımızın varlıkla sahici temas kurmasıdır. Bu durum ise akıl sağlığı yerinde olan insanlar için geçerlidir. Öyleyse mantık öğrenmek ve uygulamak bize akıl sağlığını kazandırmaktadır. Tıpkı ahlak ilminin duygu sağlığını kazandırdığı gibi. Kısaca mantık zihin ve akıl sağlığı için öğrenilmesi vazgeçilmez bir bilimdir. İyiyi, kötüyü, zararlıyı, yararlıyı, doğruyu, yanlış aklını iyi kullanmasını bilen bir zihin temyiz edebilir. İbn Sînâ'nın dediği gibi, mantığı öğrenmek kadar kullanmak da önemlidir.

Şimdi “Niçin mantık?” sorusuna geri dönerek şunları belirtmek istiyorum: herkesin bildiği gibi, bugün bizim tanık olduğumuz bu çağda sofistler, sufestaiyye, mugalatacılar, yalnızca Atina’nın sokaklarında değil, dünyanın her yerinde ve dört bir köşesinde cirit atmaktadırlar. Çağımızda bilgi denilen şey, ilk ve ortaçağlarda olduğu gibi kapalı mekânlar, hoca ve öğrenciler arasında dolaşmıyor. Bilgi gelişmiş iletişim araçları sayesinde, zaman ve mekân gibi bir sınır tanımaksızın, doğru ve yanlış olanı neredeyse ayırt edilemeyecek şekilde görsel, işitsel ve yazılı basında ve sanal ortamlarda dolaşılıyor. Doğru-yanlış açısından kurumsal olarak denetlenmesi ve ayıklanması neredeyse imkânsız bir hale geliyor. Eli olan yazıyor, ağzı olan konuşuyor. Sonuç: tam bir bilgi kirliliği ve zihin teşvişi.

Şimdi böyle bir ortam içinde bulunan insanların ve özellikle öğrenim çağındaki gençlerin durumunu iyice düşünmek gerekir.

Denetlenemeyen ve engellenemeyen bu bilgi akışı ve bilgi kirliliği karşısında eli kolu bağlı çaresizce durup seyretmektense insanlara özellikle kurumsal öğrenim sürecinde bulunan gençlere eleştirel düşünmeyi, doğru ve yanlışın ölçütünü, mugalatacılarının insanları nasıl yanılttığını öğretebiliriz.

Bu anlatılanları gerçekleştirmek de ancak mantık bilimiyle mümkün olur. Mantığın bu işlevini, belli ölçüde yardımcı olsalar bile, asla dilbilim, sayıbilim (*ilmü’l-aded*), ölçübilim (*ilmü’l-mekadir ve’l-hendese*), varlıkbilim yerine getiremez.

Mantıktan beklenen yararın, ancak Fârâbî’nin *İhsâu’l-Ulûm*’daki bakış açısından, onun sekiz bölüm olarak tanıtip inşa ettiği mantığın bir bütün olarak öğrenilmesi ve öğretilmesiyle büyük ölçüde gerçekleşeceğini söyleyebiliriz.

Bugün ülkemizdeki mantık eğitim ve öğretimine baktığımızda durumun hiç de iç açıcı olmadığı ortadadır.

Bildiğim kadarıyla ülkemizde mantık eğitimi ve öğretimi yalnızca ilahiyat fakülteleri ve edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerinde okutulmaktadır. Bu kurumlarda yapılan eğitim-öğretimin nitelik ve niceliği dahi cây-ı münakaşadır. Ülkemizdeki kurumsal eğitimin ilk, orta ve yükseköğrenim olarak üç kademedede oluştuğunu düşünürsek, eğitim-öğretim ve araştırma müfredatımız içinde mantığın bir nazar boncuğu kadar bile yeri, önemi, ağırlığı ve etkisi yoktur. O zaman ülkemizin insanlarını ve gençliğimizi hiç durmadan artarak ve çoşarak akan bu büyük ve bulanık bilgi selinin akıntısına kapılmaktan ve boğulmaktan nasıl koruyacağız.

Oysa ilk, orta ve yükseköğrenimin bütün kademelerinde, belli bir ölçü ve düzen içinde, mantığın bütün bölümlerini tadrîcî olarak öğretmek, eğer bunu hakkıyla yapabilirsek insanımızı ve gençliğimizi yukarıda sözünü ettiğim tehlikelere karşı dirençli ve bağışıklık kazanmış hale getirebiliriz. İşte o zaman onları aklını doğru kullanan, zihin ve ruh sağlığı yerinde olan bireyler olarak görebiliriz.

Nitekim bilgi ve bilim eğitim ve öğretiminde mantığın vazgeçilmezliği, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın “mantık” ve “mantıkçı” için “ilm” kökünden türetilen “*ta'lim*” ve “*mu'allim*” deyimlerini kullanmalarında da açıkça görülmektedir. Yine Aristoteles ve Fârâbî'ye birinci ve ikinci mantıkçı anlamında “muallim-i evvel” ve “muallim-i sâni” denildiğini hatırlamak gerekir. Yine zaman zaman Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Organon*'u için *et-Ta'lim*, *et-Ta'limü'l-evvel* gibi isimler kullandığını söylemeliyiz. *İlm* kökünden gelen bütün bu

kullanımlar mantığın bilim eğitim ve öğretimiyle ne denli iç içe olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Niçin mantık sorusu başlığı altında yazmaya çalıştığım bu makalede amacım; mantık eğitim ve öğretiminin akıllı bir varlık olan insanın akıl ve ruh sağlığı için ne denli önemli olduğuna, oysa bu imkanın eğitim-öğretim kurumlarımızın müfredatlarında görmezlikten gelindiğine, bütün aymazlıkların sonucunda ortaya çıkabilecek olumsuz durumlara, ülkemizin genç mantıkçılarının dikkatini çekmek ve yukarıdaki önerileri tartışmaya açmaktır.

KAYNAKÇA

- el-Âmidî, Seyfüddin. “Dekâiku’l-Hakâik.” İçinde *Seyfüddin Âmidî’nin Dekâiku’l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Hazırlayan. Şerefettin Adsoy. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- el-Bağdâdî, Ebu’l-Berekât. *el-Kitâbu’l-Mu‘teber fi’l-Hikmeti’l-Îlâhiyye*. Tahkik-şerh Yusuf Mahmud. Duha: Dâru’l-Hikme, 2012.
- el-Ebherî, Esîrüddin. “Beyânu’l-Esrâr.” İçinde *Esîrüddin el-Ebherî’nin Beyânu’l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. Hazırlayan. Nur Belek. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu’l-Ulûm*. Tahkik Osman Emin. Kahire, 1968.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi’yâru’l-ilm: İlmin Ölçütü*. Çevirenler Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Gilson, Etienne. *Ateizmin Çıkmazı*. Çeviren Veysel Uysal. İstanbul: İFAV yayınları, 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Çeviren Ahmed Cevdet Paşa. Yayına hazırlayanlar Yavuz Yıldırım ve diğerleri. Cilt 3. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*. Çevirenler İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Jourdain, Philip E. B. “The Logical Work of Leibniz.” *The Monist* 26, no 4 (1916): 504-523.
- er-Râzî, Fahreddin. “el-Mantıku'l-Kebîr.” İçinde *Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi*. Cilt 2. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- er-Râzî, Fahreddin. “Risâle fî Zemmi Lezzâti'd-Dünyâ.” İçinde *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*. Hazırlayan. Ayman Shihadeh. Çevirenler. Selime Çınar, Kübra Şenel, 205-283. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsırî*. Çeviren. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

EXTENDED SUMMARY

WHY LOGIC

Why is education of logic necessary? To answer this question, we need to consider the subject and history of logic. The subject of logic, as Ibn Sīnā, Abu al-Barakāt al-Baghdādī, Rāzī and Tūsī said, is knowledge. In other words, whatever is related to knowledge qua knowledge is the subject of logic and concerns the logic. Therefore, logic is the science of knowledge (‘ilm al-‘ilm).

When we consider the history of logic, the reason of necessity of logic will be seen clearly. The historical dialectic of logic has continued between the ‘eristic’ (destructive dialectic) which developed by the sophists and the ‘apodictic’ which developed by Aristotle since the time of the founder of logic, Aristotle. If we speak the traditional language of Arabic logic, the dialectic between mughālata and burhān or if we speak Avicennian concepts, the dialectic between wahm and reason (‘aql) is continuing. In other words, the dialectic is between the knowledge, which is not actually but just seems so and the knowledge, which is real.

In short, the logic that teaches the ways and methods of establishing a genuine contact with the entity prevents the sophistic tricks, which confuses and misleads the human mind. Even though Plato attempted to eliminate the destructive dialectics of the sophists by a constructive dialectic and especially geometry, he was not successful.

Aristotle prevented the destructive attitudes of the sophists who confuse youth's minds and leave them in astonishment even by taking their money on the streets of Athens. Aristotle advised young people to value both senses and mind. Thus, Aristotle's *Physics* was translated

into Arabic as al-Simā' al-Tabī and Sem'u'l-kiyān, which mean listening to the voice of nature. In addition, Ibn Sina, who improved Aristotelian logic, says that a scientist must listen to the voice of the existence (mawjud) in Kitāb al-Burhān (Analytica Posteriora / Posterior Analytics) by approving the call of listening to the voice of the existence.

Aristotle is the founder of logic and science. Since human is a rational and sensational being, what leads people to happiness is scientific knowledge. Logic is a science of tool that shows us how to use our minds, which provide us the scientific knowledge. Since "perfection cannot be with bad tools", this tool should be perfect, that is, it should be good. In other words, the art of sophists, which is mughālata, does not provide any true knowledge.

As a matter of a fact, some important logicians such as Aristotle, Fārābī and İbn Sīnā considered the art of mughālata not as a goal, but as an art that must be learned for being protected against diseased minds. In Ancient Age, Aristotle considered logic as a method of science and philosophy. However, in the middle ages, logic was seen as a tool of theology (kalām) by Jewish, Christian and Islamic scholars (especially Ash'arite) with exceptions such as Fārābī and İbn Sīnā.

For instance, in his al-Takrīb li-hadd al-mantiq, Ibn Hazm says that logic is unavoidable for understanding Qur'ān and Sunnah as well as logic is the criterion of all sciences. Likewise, all of Ibn Hazm's examples for syllogistics in this book are about fiqh and kalam.

As a Shafi'i scholar and Ash'arite theologian Ghazzālī, in his logical works Mi'yār al-'ilm, Mihakk al-nazar, al-Mustasfā, al-Qistās al-muktakīm offered logic as a tool-science for the Ash'arite scholars.

While explaining some logical issues, Ghazzālī chooses all his examples from the field of fiqh and kalam as Ibn Hazm did.

After Ghazzālī, logic and metaphysics have become a loyal servant of the Ash‘arite in the hands of theologians such as Rāzī, Tusī, Āmidī, Beyzāvī, Taftazānī who inherited the logic and metaphysics of İbn Sīnā. It is because the theologians who are called mutakallimun have thought that theology can only fulfill its social function with logic and that they can fight against sophists and skeptics only by help of logic. As a matter of a fact, Rāzī and Āmidī, in the introduction of their logical works, *al-Mantık al-kabīr* and *Daqāiq al-Hakāik*, have divided the sciences into two parts as requested (*matlub*) and intended (*maksud*) sciences for themselves and requested and intended sciences for others. Then they express that requested and intended science for itself is kalam, requested and intended science for others is logic. Both of these examples show that logic in eastern medieval is literally a loyal servant of theology. As Ibn Khaldun says in his well-known work *Muqaddimah*, the science of logic, which is under the service of theology, has largely lost its unity, which it had in the hands of Aristotle, Fārābī and Ibn Sīnā in the past.

Logic is neither a science of counting and measuring nor just linguistics. Logic is only the science of knowledge qua knowledge. The knowledge is the real contact of the mind with the being. This is valid for only those have mental health. Therefore, learning and teaching of logic makes the mind healthy, just as learning and practicing moral science provides emotional health. Hence, logic is an unavoidable and necessary science to learn for rational and mental health.

سبع حقائق مرعبة حول اتهام المسلمين بالإرهاب

Araştırma Makalesi

Ezzat ASSAYED AHMAD*

Makale Geliş: 09.12.2019

Makale Kabul: 13.03.2020

ملخص البحث

إنَّ محض طرح لهذا السؤال، أي: هل الإسلام والمسلمون إرهابيون؟ هو أمر مقزز ومثير للإشمئزاز. لأنه ينطوي على إمكانية التصديق والقبول بهذا الافتراء الشنيع. الأمر العجيب جداً هنا هو أنَّ المسلمين يعلمون تماماً أنَّهم ليسوا إرهابيين. وفي الوقت ذاته يعلم العالم الغربي أنَّ الإسلام والمسلمين ليسوا إرهابيين. هذه الحقيقة تثبتتها الحقائق والوقائع والوثائق والأدلة والبراهين التي لا تقبل الشك. وهذا ما سنوضحه من خلال عدد من الحقائق بعد المقدمة المهمة أيضاً، وهذه المقدمة على رأس هذه الحقائق.

الحقيقة الأولى هي أنَّ الإسلام هو الأكثر رحمة وإنسانية وتسامحاً بين سائر الأديان وهذا ما تؤكدته الدراسات والأبحاث الغربية ذاتها. الحقيقة الثانية هي أنَّ المسلمون الأفراد هم الأقل عنفاً بين أبناء سائر الشعوب غير المسلمة. وهذا من نتائج الأبحاث والدراسات التي قامت بها جامعات أوروبية وأمريكية. الحقيقة الثالثة هي أنَّ المسلمين أفراداً وجماعات أكثر أخلاقاً وهم الأقل ارتكاباً للاغتصاب في السلم وفي الحروب. وهذا من نتائج الدراسات التي قامت بها مؤسسات علمية أوروبية وأمريكية. الحقيقة الرابعة

* Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arapça Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, drezat74@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1333-9594

Atıf için; Ezzat Assayed Ahmad, "Müslümanları Terörizmi Suçlamakla İlgili Yedi Korkunç Gerçek", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 217-248, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.07>

هي أنّ الدول الإسلامية هي الأقلّ عنفاً من سائر الدول غير الإسلامية. وهذه حقائق تاريخية منذ بدأ الإسلام إلى هذا اليوم. الحقيقة الخامسة هي أنّ المسلمين هم الضحايا الأبرياء، والجميع يمارس الإرهاب ضدهم. الحقيقة السادسة هي أن ما يحدث لا يختلف أبداً عن قصة قتل معلى. الجميع يعرف براءة المسلمين، والجميع يتهمهم بالإرهاب. الحقيقة السابعة هناك مفارقات عجيبة تكشف حقيقة التناقض وتكشف حقيقة الافتراء ضد المسلمين. يقولون إنهم يحاربون الإسلام السياسي ولكنهم يحاربون الإسلام، يقولون إنهم يحاربون التطرف الإسلامي ولكنهم يحاربون الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الإسلام ، الغربي ، إرهابيون ، الافتراء.

Müslümanları Terörizmi Suçlamakla İlgili Yedi Korkunç Gerçek

Öz

Müslümanlar terörist midir? Bu korkunç bir iftira. Korkunç bir iftira çünkü muhatapları tarafından kabul edilme gücüne sahip. Buradaki çok garip olan şey ise Müslümanların terörist olmadıklarını iyi bilinmesidir. Batı dünyası, Müslümanların terörist olmadığını çok iyi biliyor. Bu gerçek, şüphesiz belgeler ve kanıtlarla ortaya çıkmaktadır. Bu, önemli bir girişten sonra da bazı gerçekleri şu şekilde açıklayacağız:

İlk gerçek, İslam'ın tüm dinlere en merhametli, insancıl ve hoşgörülü olduğudur ve bu Batılı çalışmalar ve araştırmanın kendisi tarafından doğrulanmaktadır. İkinci gerçek, bireysel olarak Müslümanların tüm halklar arasında en az şiddetli olduklarıdır. Bu, Avrupa ve Amerika üniversiteleri tarafından yürütülen araştırma ve çalışmaların sonuçlarından biridir. Üçüncü gerçek ise, Müslümanların barış ve savaşlarda en az haddi aşan insanlar olarak ahlaki bireylerden oluşmasıdır. Bu, Avrupa ve Amerikan bilim kurumları tarafından yürütülen çalışmaların sonuçlarından biridir. Dördüncü gerçek, İslam ülkelerinin gayrimüslim ülkelere en az şiddet uyguladığı gerçeğidir. Bu durum İslam'ın başlangıcından bu güne kadar tarihsel bir gerçektir. Beşinci gerçek şu ki, Müslümanlar masum kurbanlardır ve herkes onlara karşı terörizm uyguluyor. Altıncı gerçek şu ki, ilan edilmiş bir ölüm hikâyesinden farklı değil. Herkes Müslümanların masumiyetini biliyor ve herkes onları terörizmle

suçluyor. Yedinci gerçek ise bir çelişkinin varlığıdır. Müslümanlara karşı iftira gerçeğini ortaya çıkaran garip paradokslar var. İslami aşırılıklarla savaşıklarını söylüyorlar ama aslında İslam'la savaşıyorlar.

Anahtar Kelimeler: İslam, Terörizm, Yalan, Batı.

Seven Terrible Facts about Muslims Accusing Terrorism

Abstract

The mere fact of asking this question, namely: Are Islam and Muslims terrorists? It is disgusting. Because it has the potential to believe and accept this heinous slander. The very strange thing here is that the Western world knows that Islam and Muslims are not terrorists. This fact is undoubtedly revealed by facts, documents, and evidence. This is what we will explain with some facts after an important introduction. This introduction is above these facts.

First fact is that Islam is the most merciful, humane and tolerant of all religions, and this is confirmed by Western studies and researches itself. Second fact is that individual Muslims are the least violent of all non-Muslim peoples. Third fact is that Muslims are individuals that are more moral and groups who are the least perpetrators of rape in peace and wars. This is one of the results of studies carried out by European and American scientific institutions. Fourth fact is that Islamic countries have inflicted the least amount of violence on non-Muslim countries. These are historical facts from the beginning of Islam to the present day. Fifth fact is that Muslims are innocent victims, and everyone practices terrorism against them. Sixth fact is that what happens is no different from a declared killing story. Everyone knows the innocence of Muslims, and everyone accuses them of terrorism. Seventh Truth There are strange paradoxes that reveal the truth of contradiction and reveal the truth of slander against Muslims.

Keywords: Islam, Terrorism, Lie, West.

المقدمة

هل الإسلام والمسلمون إرهابيون حقاً؟!

مع أنَّ محض طرح هذا السؤال: هل الإسلام والمسلمون إرهابيون هو أمر مقزز ومثير للإشمزاز... لأنه ينطوي على إمكانية التصديق والقبول بهذا الافتراء الشنيع فيأتي

سأثبت فوق جدران المنطق وأقول: على افتراض قبول افتراء أئمتهم إرهابيون فإن المنطق الأخلاقي والمنهجي يستدعي بالضرورة سؤالاً آخر لا يجوز القبول بالإجابة على السؤال السابق من دون الإجابة على هذا السؤال الثاني، وذلك مهما كانت الإجابة على السؤال الأول من إثبات أو نفي، والسؤال المنبثق هو: من هم الأكثر إرهاباً؟ الموضوع مهم وخطير جداً وليس محض موضوع أو كلاماً عابراً على النحو الذي يتعامل معه العرب والمسلمون مع الأسف الشديد.

ونظراً لاستثنائية الموضوع وخطورته دعوني أقلب موازين البحث العلمي وأضع الخاتمة قبل المقدمة، وأبدأ من النتيجة التي يفترض أن تكون في آخر البحث. ولن يتغير شيء بطبيعة الحال، فعلى الرغم من أنك ستبدأ بالنتيجة التي يفترض أن تصل إليها بعد إتمام قراءة البحث فإنك ستجد نفسك من خلال المتابعة أمام حقائق جديدة بالقراءة حتى وإن كانت أو بعضها مما تعلمه، ولن تندم على متابعة القراءة بحال من الأحوال.

من عجائب هذه المسألة المعضلة أن المسلمون يعلمون علم اليقين أنهم ليسوا إرهابيين، وأئمتهم هم المظلومون وهم المعتدى عليهم. وفي الوقت ذاته يعلم العالم الغربي أن الإسلام والمسلمين ليسوا إرهابيين وأئمتهم مستضعفون يتم الاعتداء عليهم من كل من هب ودب، ويتم الافتراء عليهم بهذه الفرية التي تنتعهم بالإرهاب زوراً وبهتاناً.

هذه الحقيقة التي تثبتها الحقائق والوقائع والوثائق والأدلة والبراهين التي كلها لا تقبل الشك. وسنأتي على أبرز وجهها وشواهداها فيما سيأتي من الفقرات التالية.

لنبدأ من إدوارد سعيد الذي كان من أوائل وأهم المنتهين إلى حقيقة أن الغرب لا ينظر إلى الإسلام والشرق كما هو الإسلام وكما هو الشرق وإنما ينظر إليه على أنه

الصورة التي يريد أن تكون عليه لما يخدم مصالحه. كان ذلك في كتابه الاستشراق⁽¹⁾ الذي أثار في حينه ضجة عالمية ولم تزل أصداؤها إلى الآن فيما أظن. لينتهي بنا إلى أنّ الاستشراق ليس علم دراسة الشَّرق وإنما هو علم تصوير الشرق بالصورة التي تخدم مصالح الغرب وتبرر سياساته تجاه الشرق.

يخلص بيل أشكروفت وبال أهلواليا في كتابهما «إدوارد سعيد؛ مفارقة الهوية» إلى «أنّ جوهر نقاشه يتجلّى في أنّك إنّ تعرف شيئاً فمعناه أن تمتلك السلطة عليه، والعكس صحيح فإن تملك السلطة معناه أن تكون قادراً على معرفة العالم وفق شروطك. وهذا القسم الأخير هو ما انبنت عليه عملية الاستشراق التي أرادت أن تفهم الشرق وتصوغ فهمها للشرق من المواقع التي تعزز مصالحها ووفق المنطق الذي يخدمها على أمثل نحو»⁽²⁾.

والغرب يريد أن تكون صورة الإسلام صورة مسخية مشوهة وحشية إرهابية... أي إنّهُ يعلم أنّهُ يكذب ويفتري، ويعلم أنّ الإسلام ليس كذلك. ولقد أراد إدوارد سعيد في هذا الكتاب أن يضع اللبنة الأولى والصّحيحة لتصحيح الوعي الغربي المغلوط بسبب مغالطات المستشرقين ورؤاهم الايديولوجية الأحادية العين... ومع الثورة الفكرية التي أحدثها فيا لعقلية الغربية وكثرة الأنصار الغربيين الذين التفوا حول إدوارد سعيد إلا أنّ شيئاً لم يتغير، وظلّ الصّحّ الغربيُّ في تشويه الإسلام وتصويره بالإرهاب

(1) . صدرت الطبعة الأولى من كتاب الاستشراق في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1978م، ولقي اهتماماً استثنائياً منذ ذلك الحين فصدرت فيطبوعات كثيرة متتالية في أمريكا، وترجم إلى عشرات اللغات العديد من الترجمات ومنها اللغة العربية التي ترجم إليها عشرات الترجمات منها على سبيل المثال: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق. دار رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. 2006م.

(2) . الدكتور عزت السيد أحمد: إدوارد سعيد.. قوة

. السبت 15 تشرين الثاني 2003م. دمشق الحق والسباحة ضد التيار. صحيفة تشرين

والوحشية في تصاعد وازدياد حتى وصلنا في السنوات الأخيرة إلى مرض نفسي غربي اسمه فوبيا الإسلام⁽³⁾.

هذه حقيقة لم تكن مجهولة بطبيعة الحال. رُبَّما كانت الوثائق والمعلومات ضئيلة بسبب طبيعة الاحتكار المعرفي ما قبل ثورة المعلومات والإنترنت، ولكنَّها بل كثير منها الآن أصبحت مشاعاً لكل من أراد ولن يجد أي صعوبة في الوصول إلى أي معلومة والتحقُّق منها، ومنها ما سنأتي عليه الآن من خلال الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: الإسلام أكثر الإديان رحمة وإنسانية

الحقيقة الأولى التي يجب أن تكون حاضرة في أذهاننا هي أنَّ الإسلام، ومن ثمَّ المسلمون، هو الأقل تطرفاً والأقلُّ بئاً للعنف والأقلُّ ممارسة للعنف ومن ثمَّ الإرهاب. وهذه حقيقة تؤكدها الدراسات الغربية ذاتها ولن نعتمد على أي من الآراء أو الدراسات الإسلامية في ذلك. ويوجد في هذا السياق الكثير الكثير عدداً لا نسبة، فنسبة الذين لا يعترفون بهذه الحقيقة ويعمدون إلى تشويه الإسلام والمسلمين هي الطاغية إلى أبعد الحدود.

لنبدأ من غوستاف لويون المؤرخ الفيلسوف الشهير الذي اشتهر لدينا بقوله: «لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من المسلمين أو العرب»، هذه الكلمة ليست يتيمة منه في هذا الشأن، ففي الكتاب ذاته قال أيضاً: «رأينا من آي القرآن التي ذكرناها آنفاً أنَّ مسامحة محمد (صلى الله عليه وسلم) لليهود والنصارى كانت عظيمةً إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته»⁽⁴⁾.

(3). كان لي مع هذه الظاهرة جولة مطولة في كتابي: اغتيال أوهام فوبيا الإسلام؛ الأساطير المؤسسة للحرب على الإسلام. كيملك بايانان. قيصري/ تركيا. 2017م. وفيه الكثير من التفاصيل المهمة والخطيرة حول ظاهرة تشويه الإسلام.

(4). جوستاف لويون: حضارة العرب. ترجمة عادل زعير. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012م. ص128.

تذكر وانتبه إلى أنه مسيحي الميل والهوى وقال من غير تردد إن الإسلام هو الأرحم وهو الأكثر تسامحاً وأن المسيحية واليهودية لم ترقيا إلى تسامح الإسلام والمسلمين بحال من الأحوال لا في التعاليم ولا في الحروب.

قد يعترض معترض بأن هذا الكلام قديم، حسناً، إذا كان لوبون جاهلاً أو قديماً عفى عليه الزمان ولم يعد صالحاً لهذا الزمان فلننظر فيما هو قائم اليوم.

اليوم، وفق دراسات وأبحاث المراكز الغربية ذاتها فإن الإسلام أقل الأديان بثاً للكرهية وأقلها حصاً على العنف، وأقلها تحريضاً على الإرهاب والقرآن أكثر الكتب السماوية تسامحاً... وهذه دراسة لباحث بريطاني هو مهندس البرمجيات توم أندرسون، الذي

كان يحاول في دراسته فهم ما إذا كانت نصوص القرآن في الحقيقة أكثر عنفاً من نظيرتها في كتابي اليهود والمسيحيين. وقال أندرسون في مدونة له: «استلهمت فكرة

المشروع من النقاش العام الجاري حالياً في العالم حول ما إذا كان الإرهاب المرتبط بالأصولية الإسلامية يعكس طبيعة عنفية في الديانة الإسلامية مقارنة بالأديان

الرئيسية الأخرى». وباستخدام برنامج تحليل النصوص الذي طوره المهندس أندرسون، والذي يحمل اسم Odin Text قام بتحليل نصوص نسختي العهدين القديم

والجديد ومقارنتهما بإصدار مصحف اللغة الإنجليزية لعام 1957 من القرآن الكريم. وقد استغرق الأمر دقيقتين فقط ليقرأ البرنامج ويحلل الكتب الثلاثة، ومن خلال

تصنيف الكلمات إلى ثمانية أنواع من العواطف وهي: الفرح والترقب والغضب والاشتمزاز والحزن والدهشة والخوف والقلق والثقة، وجد التحليل أن الكتاب المقدس

يسجل معدلات أعلى في ما يتعلق بـ«الغضب» وأقل بكثير من القرآن الكريم في ما يتعلق بـ«الثقة». وبعد مزيد من التحليل وجد أندرسون أن العهد القديم أكثر عنفاً من

العهد الجديد، وأكثر عنفاً مرتين من القرآن. ولخص أندرسون النتائج التي توصل إليها

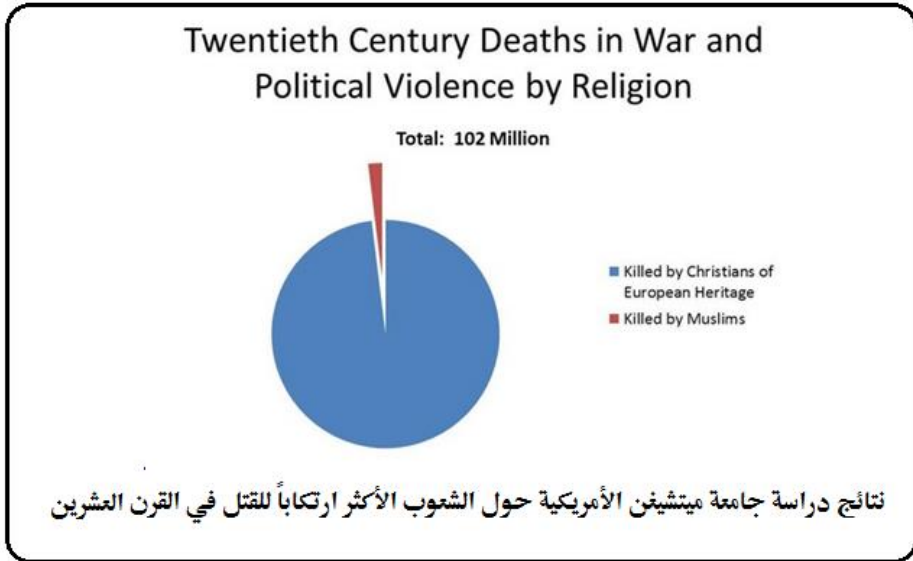
بعبارة: «من بَيَّنَّ النصوص الثلاثة، يبدو محتوى العهد القديم الأكثر عنفاً بَيَّنَّ محتويات الكتب الثلاثة»⁽⁵⁾.

ماذا تريدون بعد ذلك؟

الحقيقة الثانية: المسلمون الأفراد هم الأقل عنفاً

الحقيقة الثانية المؤكدة غير القابلة للطعن حتَّى الشك هي أنَّ المسلمين هم الأقل عنفاً والأقل إرهاباً من سائر أبناء الأديان الأخرى على مستوى الأفراد.

لنذهب إلى أمريكا. لم تكن أي جامعة أي أمريكية لتفكر في الدفاع عن المسلمين أو تبرئتهم، ومرغمة ظهرات نتائج دراسة جامعة ميتشيغن الأمريكية لتظهر بالدليل القاطع براءة المسلمين من الإرهاب ومن العنف.



⁽⁵⁾ . نشرت هذه البيانات صحيفة الإندبندنت البريطانية في عدد 9 / 2 / 2016م، وتمت ترجمتها ونشرها إلى الصحف ومواقع الإنترنت العربية وحتى الأجنبية الناطقة بالعربية ومنها: موقع قناة روسيا اليوم تحت عنوان: علمياً القرآن هو الأكثر تسامحاً بَيَّنَّ الكتب السماوية . موقع روسيا اليوم . 10 / 2 / 2016م.

في نيسان من عام 2013م «أعلنت نتائج دراسة قام بها الباحثون في جامعة متشيغن الأمريكية حول ضحايا القرن العشرين من الحروب والعنف السياسي عقائدياً على المسيحيين والمسلمين. توصلت الدراسة إلى أنّ عدد قتلى القرن العشرين هو ١٠٢ مليون قتيلًا». وأرجو الانتباه والتدقيق الآن: «المسيحيون قتلوا أكثر من 98% منهم، بينما المسلمون قتلوا أقل من 2% من هذه المئة مليون»⁽⁶⁾.

وفي هذا الإطار ذاته تماماً كانت هناك الكثير من الدراسات الإحصائية لمرتكبي أعمال العنف في كل دولة على حدة، الدول التي قامت بمثل هذه الدراسات البحثية انتهت إلى أنّ المسلمين هم الأقل ارتكاباً للعنف في البلدان التي أجريت فيها هذه الدراسات. وإذا ذهبت إلى مادة العنف في الويكيبيديا ستفاجأ أنّ الدول العربية والمسلمة بالكاد تجد لها ترتيباً ضمن أول خمسين دولة في وجود العنف الداخلي فيها. أي إنّ مرتكبي أعمال العنف من المسلمين في دول العالم غير الإسلامية التي يعيشون فيها هي الأقل على الإطلاق بما لا يقبل المقايسة مع غيرهم من غير المسلمين. الدراسات دراسات نسب لا أعداد. أي أيضاً إنّ نسبة المسلمين مرتكبي العنف إلى عددهم مقارنة مع عددهم في هذه الدول أقل من مرتكبي العنف من غير المسلمين مقارنة مع عددهم في هذه الدول غير المسلمة.

بل أكثر من ذلك، حتّى في قلب الدول المسلمة لا يوجد عنف أبداً مقارنة مع بقية دول العالم. وفي الإطار ذاتها بالكاد تجد مدينة من دولة مسلمة ضمن المدن الخمسين بل المئة الأخطر في العالم. راجع الدراسات في الويكيبيديا وتحقق بنفسك⁽⁷⁾. أي إنّ المسلمين أيضاً في بلادهم هم الأقل استخداماً أو لجوءاً إلى العنف قياساً إلى شعوب العالم الأخرى.

⁶. JUAN COLE: Terrorism and the other Religions. Informed comment. 04/23/2013.

⁽⁷⁾ . انظر في الويكيبيديا بأي لغة؛ العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرها نتائج إحصاءات معدلات العنف والجريمة والمدن الأخطر في العالم، منها على سبيل المثال مادة: عنف، عنف أسري، عنف اجتماعي، أكثر المدن عنفاً... وغيرها.

بل وأزيدكم في الشّعْر بيتاً في هذا الشّان: إن نسبة العنف الفردي من الفرد ضدّ نفسه والانتحار أظهر صور هذا العنف، فإنّ الدول المسلمة هي الأقلّ على الإطلاق في نسب وأعداد المنتحرين. وفي دراسة دوليّة لترتيب الدّول حسب نسبة الانتحار، فإنّهُ ضمن أوّل ثمانين دولة لا يوجد أي دولة مسلمة. وضمن أول مئة دولة يوجد أربع دول مسلمة في المراتب الأخيرة من المئة⁽⁸⁾. يعني أقلّ من أربعة في نسبة إلى عدد الدول، ولكن إذا حسبناها وفق عدد سكان هذه الدول فإنّها ستكون أقلّ بكثير من واحد في المئة ألف. وإذا حسبناها على مستوى العالم فإن نسبة المنتحرين في بلاد المسلمين من مجمل المنتحرين في العالم قد لا يصل إلى واحد بالمليون. ماذا تريدون غير ذلك؟

هل سيأتي من يقول إنّ هذا كذب أو مجاملة؟

لم يقل ذلك أحد من الغربيين على أيّ حال، ولكنّهم تجاهلوا ذلك ورموه وراء ظهورهم واستمروا في فلسفتهم وسياستهم تجاه الإسلام والمسلمين.

حسناً لنترك ذلك ولننظر في الحقائق التّاريخيّة التي تبرهن هذا الدراسات ببراهين قاطعة. هي حقائق تاريخية غير قابلة للشكّ بحال من الأحوال، وفيها ستكتشف أنّ نسبة كبيرة من المقتولين هم من المسلمين. فإذا ما أخرجنا ضحايا الحربين العالميتين من الحساب سيكون أكثر من سبعين بالمئة من الضّحايا هم من المسلمين.

الحقيقة الثالثة: هل يفعل المسلمون مثل ذلك

الحقيقة الثالثة التي يجب أن تكون واضحة وظاهرة، والمسلمون يعرفونها بطبيعة الحال، ولكنّ أعداء الإسلام من المحسوبين على الإسلام يحاربون الإسلام مثلما يفعل الغرب

(8) . يمكن العثور على هذه النتائج في العديد من مواقع الإنترنت، وهو موجودة بتفاصيل كثيرة في صفحة الويكيبيديا بأكثر من لغة. انظر على سبيل المثال في الويكيبيديا مادة: قائمة الدول حسب الانتحار.

وأكثر، وعلى هؤلاء تحديداً أن يعلموا مثل هذه الحقائق لأنهم يتشدقون بافتراءات حمقاء لا أساس لها من الصحة ويتناسون ويتجاهلون مثل هذه الحقائق السابقة والآتية.

في الآونة الأخيرة بدأت فرية جديدة ضد المسلمين لا أساس لها من الصحة وهي أن الجماعات الإسلامية أو الجهادية تغتصب النساء، وألغوا من الافتراءات الكثير، بل وجدوا من الإناث من تقبل الظهور في لقاء تلفزيوني وتتحدث عن اغتصابها من قبل الجهاديين، وكثير منها تبين أنها كذب وافتراء. ومع ذلك سأقول رُبما أو قد وجدت بعض هذه الحالات. ولكن كم واحدة؟ بالكاد يمكن أن تعد على الأصابع. انظر الآن إلى ما يسمى أكبر عملية اغتصاب في تاريخ البشرية.

كتبت المؤرخة الألمانية مريام غيرهارد في كتابها: من كتاب عندما أتى الجنود: بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية اغتصب (الحلفاء) أكثر من 2 مليون امرأة ألمانية، وتناثرت جثث كثيرٍ منهن في الشوارع. لم يتردد جنود الحلفاء لحظة واحدة في إعدام أيّ امرأة رفضت الرضوخ لمطالبهم...

قبلت ألمانيا حتى منتصف الخمسينات بتسجيل 37 ألف طفل باسم أمهاتهم!!... الروس... اغتصبوا أكثر من مليون.

الأمريكان... 190 ألف.

البريطانيون... 45 ألف.

والفرنسيون... 50 ألف.

مرتكبو هذه الجرائم هم من يحاضر ويتفلسف علينا اليوم بحقوق الإنسان وحقوق المرأة!»⁽⁹⁾.

وإذا كانت هذه أكبر عملية اغتصاب في التاريخ فإن المرتبة التي تليها هي عمليات الاغتصاب التي مارسها الصرب ضدّ مسلمات البوسنة والهرسك في أوائل تسعينيات القرن الماضي، والتي بلغت من الوحشية ما لم تبلغه أكبر عملية اغتصاب في ألمانيا التي سبق الكلام فيها، ولكن سيلها ما هو أكثر منها وحشيّة في اغتصاب المسلمات في سوريا والعراق ومينمار...

في تاريخ الحروب الإسلاميّة كلها منذ زمن الرسول صلّى الله عليه وسلم بالكاد تجد حالة اغتصاب واحدة من جندي في جيش مسلم، ولا أتحدث عن الجيوش العلمانيّة التي تحسب نفسها على الإسلام. بل حتّى هذه جيوش الدول أو الأنظمة العلمانيّة التي تنتسب إلى الإسلام فإنك بالكاد تحصي لها ما يزيد على بضعة عشرات. أمّا غير المسلمين الذين يحكمون بلاد المسلمين فهم شأن آخر.

نكتفي بهذا المشهد ولا نسترسل بما يلازم الحروب من مشاهد السرقات والنهب والتخريب والتدمير وغيرها مما دفع بالمؤرخ الفيلسوف غوستاف لوبون إلى القول الذي أشرنا إليه قبل قليل: «لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من المسلمين». حسبك أن نذكر عرضاً لا تفصيلاً مشهداً من مشاهد كحاكم التفتيش الإسباني ضد المسلمين، يقول الشيخ محمد عبده عن محاكم التفتيش: «لقد حكمت هذه المحكمة من يوم نشأتها سنة 1481م حتى سنة 1808م على 340000 نسمة منهم 200000 أحرقوا

(9) . ميريام غيرهارد: عندما أتى الجنود. صدر لهذا الكتاب المهم في ألمانيا، وسريعاً لفت إليه أنظار السياسيين والكتاب وعلماء السياسة وهو بالعربية: عندما جاء الجنود، وقد صدرت (Als die Solaten kamen) والاجتماع والنفس، وعنوان الكتاب (Miriam) الطبعة الثانية من الكتاب في العام 2015م، ومؤلفة الكتاب هي المؤرخة الألمانية ميريام غيرهارد والكتاب يدور حول اغتصاب النساء الألمانيات في نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي مرحلة الاحتلال الأجنبي (Gebhardt) لألمانيا، وفيه الكثير من الحقائق المرعبة حول الوحشية الغربية في التعامل مع الألمانيات على نحو خاص.

أحياء». ولا نتحدث في مدى الوحشية التي مارستها محاكم التفتيش ضد المسلمين فتلك مسألة تستحق كتاباً موسوعياً بالشروح والتفاصيل⁽¹⁰⁾.

فمن هم الإرهابيون؟

من هم الوحشيون؟

الحقيقة الرابعة: الدول الإسلامية هي الأقل عنفاً

تحدثنا في الحقائق الثلاث السابقة عن الإسلام ديناً وعن المسلمين أفراداً وعن ممارسات الجنود في الجيوش. لننظر الآن فيما يقترَب من الحقيقة الثالثة من ناحية المبدأ ولكنَّ بالنظر إلى الأمة أو الدولة بمعنى من المعاني وعقليتها الجمعية ونتائج سياستها.

ألماني اعتنق الإسلام، رأى ظاهرة شيطنة الإسلام والمسلمين، اسمه صلاح الدين بيافوجن، وقد سأله أحدهم في سجالٍ عن العلاقة بين الإرهاب والإسلام فقال⁽¹¹⁾:

. من الذي أشعل الحرب العالميَّة الأولى؟ هل هم المسلمون؟!

. من الذي أشعل الحرب العالميَّة الثَّانية ؟ هل هم المسلمون ؟!

. من الذي قام بقتل 20 مليون نفسٍ بشريَّة من سكَّان أستراليا الأصليين؟! هل هم المسلمون؟!

. من الذي أرسل القنابل النوويَّة لتضرب هيروشيما وناجازاكي؟ هل هم المسلمون؟!

. من الذي قام بقتل ما يزيد على الـ 100 مليون هنديٍّ من الهنود الحمر في أمريكا الشماليَّة؟ هل هم المسلمون؟!

(10) . الشيخ محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . دار الحداثة . القاهرة . 1988م . ص36.

(11) . انظر مزيداً من التفاصيل في كتابي: العالم في مواجهة الإسلام . دار العالم العربي للنشر . عمان . 2015م . ص 16 . 17.

. من الذي قام بقتل أكثر من 50 مليون هنديٍّ من الهنود الحمر في أمريكا الجنوبيّة؟
هل هم المسلمون؟!

. من الذي قام باسترقاق حوالي 180 مليون أفريقيٍّ كعبيد وقد توفي حوالي 88%
منهم وتمّ إلقاءهم في المحيط الأطلنطي؟ هل هم المسلمون؟!
وتابع قائلاً:

لا... لم يكونوا المسلمين!!!!

ثمّ أردف قائلاً:

قبل كلّ ذلك عليك أن تقوم بتحديد معنى الإرهاب جيّداً؛ فلو أنّ غير المسلم قام
بفعل شيء خاطئ فإنّها حينئذ تكون مجرّد جريمة، أمّا حين يقوم مسلمٌ بارتكاب
الخطأ نفسه فإنّه حينئذ يوصف بالإرهاب!!! عليك أولاً ألا تكيّل بمكيالين وستعرف
من هم الإرهابيون الحقيقيون!!

شاهدنا هنا في أمرين ثانيهما تعليق بيافوجن على ذلك، وأولهما هذه الأعداد الهائلة
المتيرة للدهشة في أقصى إمكاناتها، والتي كلها حقائق موثقة غير قابلة للشك بحالٍ من
الأحوال أبداً. وإذا ما قارناها بما فعله المسلمون في هذا السياق فإنّ أيّ ناظرٍ مهما
كان ظالماً فلا يستطيع إلا أن يصف المسلمين بأنهم ملائكة مقارنة مع هذا العالم
الغربي. ومع ذلك يصرون على أنّ المسلمين والإسلام هم الإرهابيون وأنهم هم ملائكة
الرّحمة ورسّل السّلام والمحبة!!!

أمر فوق حدود العجب في أقصى إمكاناته.

والأعجب من ذلك هو ما سيأتي الآن.

الحقيقة الخامسة: المسلمون هم الضحايا الأبرياء

في بدايات دخول الإنترنت إلى وطننا صارت المساهمة في جمع المعلومة إلى المعلومة أمراً سهلاً، وهذه المعلومات التالية مما تناقلناه في تلك البدايات إبان الأوضاع الفلسطينية المتأزمة، والعدوان المتكرّر على العراق بتهمة الإرهاب. ولعلّي أضفتها إلى مقال من مقالاتي في تلك الأيام.

لن أتحدّث عن أكثر من مئة مليون هنديّ أحمر أبادهم الأوروبيون ليعشوا وحدهم في أمريكا بنعيمٍ ورخاءٍ. ولا عن مثلهم في أمريكا الجنوبية، ولا عن نحو مثلهم في أستراليا... سأحدّث الآن عن مجازر الجميع ضدّ المسلمين وحسب⁽¹²⁾:

هل تَعَلَّمُ أَنَّ روسيا منذ بداية الحرب العالميّة الأولى قتلت 1.5 مليون مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ الهنود الهندوس قتلوا 500 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ فرنسا قتلت مليون مسلم جزائري؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ الهنودوس في بورما قتلوا أكثر من 200 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ الصّين قتلوا 360 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ في الفلبين قُتل أكثر من 30 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّهُ في كشمير قُتل نحو 45 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ في ليبيريا قُتل أكثر من 2000 مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ في البوسنة والهرسك قتل 30 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ في الشيشان قُتل أكثر من 50 ألف مسلم؟

(12) - انظر مزيداً من التفاصيل في كتابي: العالم في مواجهة الإسلام . دار العالم العربي للنشر . عمان . 2015م . ص 69 . 71 .

هل تَعَلَّمُ أَنَّ اليهود قتلوا من المسلمين في فلسطين أكثر من 150 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ أميركا قتلت من المسلمين في العراق 2 مليون مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ أميركا قتلت من المسلمين في أفغانستان 1 مليون مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ في الأهواز العربيَّة قُتِلَ على يد إيران 50 ألف مسلم؟

هل تَعَلَّمُ أَنَّ عدد القتلى من المسلمين في أفريقيا الوسطى وصل عددهم إلى الآن أكثر من 15 ألف مسلم؟

هذه المعلومات والأرقام كلها باتت من الحقائق الشائعة التي تعدُّ بحكم البدايات من شدة وثوقها واشتهارها، بل إن منها ما عشناه بالأمس ومنها ما نعيشه اليوم كما في البوسنة والمهرسك وأفغانستان والعراق وجمهورية إفريقيا الوسطى والأهواز. وفي هذا السياق مثلاً: هل تَعَلَّمُ أَنَّ إيران مع النِّظامين السُّوري والعراقي قتلوا من المسلمين حتَّى الآن ما لا يقلُّ عن مليون شهيد بالتَّوثيق، ونحو مثلهم مجهولوا المصير. ولا أتحدث عن مدى الوحشية المرعبة التي تقشعر لها الأبدان وتشيب لها الولدان في عمليات قتل المسلمين في سائر هذه البلدان. وإنما أتساءل هنا:

كم قتل المسلمون من أبناء هذه الأمم؟

لا شيء أبداً يمكن أن تسمح لنفسك أن تضعه موضع أي مقارنة أبداً.

بعد كلِّ هذه السِّلسلة التي لا تصدق من الحقائق تجد الإعلام الغربي والمسلم والعربي يكرِّس معلومةً واحدةً وهي أنَّ الإسلام هو الإرهاب. قد لا يكون ذلك على نحوٍ مباشرٍ صريحٍ، ولكنَّه لا يقلُّ عن الوضوح والصَّراحة في أيِّ شيءٍ، ولا بدرجةٍ واحدةٍ.

الحقيقة السادسة: قصة قتل معن

كل ما سبق يجعلنا نصف ما يحدث بأنه قصة قتل مععلن. قصة موت مععلن هي رواية هي قصة قتل فلسطيني بريء بطريقة تقشعر لها الأبدان كتبها الروائي الكولومبي غابرييل غارسيا ماركيز: فتاة عيادت إلى أهلها من قبل زوجها ليلة الزفاف عندما اكتشف أنها ليست عذراء. فأراد أخوتها (الإخوة فيكاريو) فسألوها عن الجاني فآهمت زوراً وبهتاناً وافتراءً فتى فلسطينياً اسمه سانتياغو نصار جاء ليعيش في القرية. المدهش أن القرية كلها تعرف الزاني، وتعرف أن المتهم الفلسطيني المسلم بريء تمام البراءة وطاهر تمام الطهارة، والأعجب من ذلك أنه لم يبق واحد في القرية إلا وشاهد أخوة الزانية وهم يبحثون عنه، وعرف أنهم يسألون عنه ويبحثون عنه... والجميع يعرف أنهم سيقتلونه... ومع ذلك لم يقل له أحد أبداً إن سانتياغو بريء، لم يفكر أحد في منعهم من قتل هذا البريء... وقتلوه⁽¹³⁾.

هذه هي حقيقة وصف الإسلام والمسلمين بالإرهاب. الكل يعرف الحقيقة؛ يعرف أن الإسلام والمسلمون هم الأقل عنفاً، وعلى فرض قبول نسب الإرهاب إلى الإسلام والمسلمين فهم الأقل إرهاباً بين الجميع على مختلف المستويات والأنواع والمدى والشدة والعدد والنسبة... ومع ذلك الكل يسير عن عمد وقصد في تشويه الإسلام والمسلمين ونعتهم بالإرهاب.

الحقيقة السابعة: مفارقات عجائبية

ومع ذلك كله وقبله وبعده نجدنا أمام مفارقات عجائبية مذهشة ومضحكة في الوقت ذاته. فإلى جانب ما سلف الكلام فيه من مفارقات ثمة أيضاً مفارقات تحت هذا الباب تدعو إلى الاستغراب والدّهشة أكثر مما سبق كله. فلننظر ونتأمل:

(13) . غابرييل غارسيا ماركيز: قصة موت مععلن . ترجمة صالح علماني . دار المدى للثقافة والنشر . دمشق . 1999م .

مثال أول: بعد التهديدات الشديدة، على مدار سنوات، والخطوط الحمراء الكثيرة التحذيرية للنظام السوري فيما لو استخدم السلاح الكيماوي ضد شعبه... نفذت البحرية الأمريكية في 7 نيسان، أبريل عام 2017م قصفاً صواريخاً على مطار أبو الشعيرات انتقاماً من النظام السوري على ارتكاب مجزرة خان شيخون بالسلاح الكيماوي، قيل إنَّه تم قصفه بـ 100 صاروخ وقيل بـ 57 صاروخاً. ومع ذلك لم يقتل شخص واحد، بل لم يجرح شخص واحد، بل لم نشاهد صور أيِّ دمارٍ ملفت نتيجة القصف⁽¹⁴⁾. وبعد تمام السنة في 4/4/2018م وبصاروخ أمريكي واحد فقط تم قتل نحو مئة وخمسين شخصاً بينهم أطفال وأكثرهم من حفظة القرآن في مقاطعة قندوز شمال أفغانستان⁽¹⁵⁾. وحيث لا يقال إنَّ السلاح قد تطور، دفاعاً عن الأزواجية واستهداف الإسلام تحديداً، فقبل ست وعشرين سنة من هذا الحدث أي في 13/2/1991م وبصاروخين متتالين لا واحد على المكان ذاته. في ملجأ العامرية ببغداد. ثم قتل أكثر من 400 شخص من الشيوخ والأطفال والنساء والرجال المختبئين من القصف الأمريكي⁽¹⁶⁾.

لا أعدُّ مثل هذه التناقضات العجائبيَّة فهي أكثر من أن تحصى. حسبنا ما ذكرنا للبيان والتوضيح...

أي مصادفة هذه؟

(14) . خبر تداولته مختلف وسائل الإعلام ومواقع الإنترنت في التاريخ المذكور. انظر على سبيل المثال: المحرر: ما نعرفه عن القصف الأمريكي على قاعدة "الشعيرات" العسكرية في سوريا. موقع فرانس 24. 7/4/2017م.

(15) . خبر تداولته مختلف وسائل الإعلام ومواقع الإنترنت في التاريخ المذكور. انظر على سبيل المثال: المحرر: أفغانستان: مقتل وجرح (بالعربية . بتاريخ 4/4/2018 Euronews 100 على الأقل في ضربة جوية حكومية على مدرسة لتعليم القرآن . موقع) 2018م.

(16) . أكتفم سيف الدين: ربع قرن على "ملجأ العامرية"... لحظات مروعة لا تفارق ذاكرة العراقيين. موقع العربي الجديد. في 13 شباط/ فبراير 2018م.

لماذا عندما يكون هدف القصف الأمريكي أو الغربي عموماً هو من غير المسلمين يكون عدد الضحايا من المدنيين صفرًا ومن العسكريين شبه صفر كما حدث في المثال السابق وحدث في الحرب على صربيا عام 1994م على سبيل المثال... بينما عندما يكون الهدف هو المسلمون فإنَّ الضحايا من المدنيين والأبرياء بالمئات ورُبَّما الآلاف كما حدث في دير الزور السورية إذ خلال ساعة واحدة حصد القصف الأمريكي أرواح نحو 5000 آلاف مدني في الرواية الأكثر دقة، بينما العدد في بعض الروايات الإعلامية أكثر من 3000 آلاف... وكلاهما رقم هائل؟.

حتَّى في ارتكاب المجازر يريدون أن الإيحاء بأن قتل المسلم عمل أخلاقي وضرورة إنسانية بينما قتل غير المسلم جريمة لا تغتفر.

مثال ثانٍ: لا يختلف هذا المثال عن الأول في المبدأ، ولكنَّه يوضح لنا حقيقة الحقد والافتراء على الإسلام في الأمر ذاته. في آخر عام 2013م انتقد بابا الفاتيكان الاحتفال بأعياد الميلاد فنشرت صحيفة اليوم السابع المصرية الخبر على النحو التالي. العنوان: بابا الفاتيكان: «الاحتفال بعيد الميلاد جاهلية ولا وجود له في الإنجيل». وفي المتن: «انتقد البابا فرنسيس، بابا الفاتيكان، الاحتفال بعيد الميلاد، واصفاً إياه بالجاهلية، وأتته صورة زائفة تصور حكاية خرافية مائعة، لا وجود لها في الإنجيل، على حد تعبيره»⁽¹⁷⁾.

انظر الآن وقارن. بعد تمام السنة، بما يعني تطور في الوعي الفهم حسب الافتراض النظري، انتقد الإمام يوسف القرضاوي الاحتفال بأعياد الميلاد بالمفردات البابوية ذاتها تقريباً فكيف نشرت الصحيفة ذاتها الخبر. جاء العنوان على النحو التالي: «يوسف القرضاوي في فتوى طائفية؛ الاحتفال بميلاد المسيح غباء وجهل وعيب». وجاء في المتن: «لا يزال الشيخ يوسف القرضاوي يحاول بث الفتنة بين أبناء البلاد،

(17) . المحرر: الاحتفال بعيد الميلاد جاهلية ولا وجود له في الإنجيل . جريدة اليوم السابع . القاهرة . 23 / 12 / 2013م.

حَيْثُ بث الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين فيديو له منذ قليل يحرم فيه الاحتفال بالكريسمواس، متهما المحتفلين بالجهل»⁽¹⁸⁾. لاحظ من المتن الذي أورده الكاتب ذاته كيف يكشف عن الافتراء الذي أضافه من عنده في العنوان وهو غير موجود في كلام القرضاوي... ناهيك عن شكل الخبر ذاته.

لهذا المثال يكشف لنا صورة من صور كيفية وصف الإسلام بالتحريض على الإرهاب، ووصف المسلمين بالمتطرفين والإرهابيين... السُّلوك ذاته والكلام ذاته: إذا صدر عن غير مسلم فهو رقي وإنسانية وأخلاق وحضارة، وإذا صدر عن مسلم فهو إرهاب. لهذا ما عبرت عنه إعلامية مسيحية. انظر المثال الثالث.

مثالٌ ثالث: نماذج التناقضات السابقة لا حصر لها في حقيقة وجدناها في كل مستويات الحياة، اللباس، الحجاب، النقاب، اللحية، السلوك، النظرة... ولا نطيل في الأمثلة فلا حصر لها⁽¹⁹⁾. لننظر فيما قالت الإعلامية المسيحية اللبنانية كارول معلوف عن جزء صغير من هذه التناقضات:

«إذا السُّنَّة تظاهروا وسكروا الطريق... إرهاب.

إذا الشَّيعة تظاهروا وسكروا الطريق... مطالب.

إذا السُّنَّة حملوا السلاح دفاعاً عن إبادة جماعية... إرهاب.

إذا الشَّيعة أبادوا الأكتريية السنيَّة... دفاع عن النفس.

إذا السُّنَّة رفعوا راية لا إله إلا الله... إرهاب.

(18) . محمد إسماعيل . أحمد عرفة: يوسف القرضاوي في فتوى طائفية؛ الاحتفال بميلاد المسيح غباء وجهل وعيب . جريدة اليوم السابع .

القاهرة . 26 / 12 / 2013م.

(19) . ذكرت الكثير من هذه النماذج في كتاب: اختيار أوهام فوبيا الإسلام؛ الأساطير المؤسسة للحرب على الإسلام . كيملك يايانلان .

قيصري / تركيا . 2017م.

إذا الشَّيعة قتلوا باسم الإمام علي وأولاده وأحفاده تحت راية حزب الله هم الغالبون...
حق.

وفق هذه المعايير... أنا كارول معلوف مع الإرهاب»⁽²⁰⁾.



ما لم يقله المسلمون أو ما يخجل المسلمون من قوله قالته إعلامية مسيحية. والحقيقة التي يجب أن تكون حاضرة في الأذهان الآن أن التفريق بين المسلمين (السنة) والشيعة في الاتهام بالإرهاب من جهة حصر الإرهاب بالمسلمين تحديداً دون الشيعة، وكأن الشيعة في صف غير المسلمين الذين لا يجوز اتهامهم بالإرهاب، ليست مسألة شرقية أو منحصرة في العالم الإسلامي وحسب بل إن العالم الغربي ذاته يسير في هذا المخطط. من غير الممكن وإن أمكن فمن الاستثناء أن تجد شيعياً واحد وجهت تهمة الإرهاب ناهيك عن قيام أي شيعي بعملية ولو صغيرة ضد المصالح الغربية تستدعي وصفها بالإرهاب وفق المعايير الغربية.

لماذا ذلك كله؟

(20) . الإعلامية المسيحية اللبنانية الشهير كارول معلوف نشرت هذا الكلام على صفحتها في التويتر بتاريخ 9 شباط/ فبراير 2016م.

ذَلِكَ كله من أجل الحيلولة دون وصول الإسلام أو ما يسمونه الإسلام السياسي إلى السلطة... هم لا يريدون حكماً إسلامياً ولا نظام حكم إسلامي تحت أي شرط من الشُّروط ولذلك يفعلون كل هذه الأفعال وينسبونها إلى الإسلام السياسي.

هم في الحقيقة يحاربون الإسلام جملة وتفصيلاً لا الإسلام السياسي كما يزعمون. ما الإسلام السياسي الذي يحاربونه إلا واجهة للحيلولة دون وصول السُّلطة في العالم الإسلامي إلى تيار أو حركة إسلامية لا علمانية. وهم يعترفون بذلك ولا يخفونه، والشُّواهد على هذه الاعترافات أكثر من أن تعد وتحصى وخاصة بعد الثورة الإعلامية التي صارت تنقل ما لم يكن يمكن أن ينقل من قبل. خذ مثلاً النائب جوزيف ليبرمان عضو الكونغرس الأمريكي الذي قال في إحدى مقالاته: «عندما تتمكن من تقوية الأغلبية (الإسلامية المعتدلة) لتقف وتواجه وتهمز (الأقلية المتطرفة)، عند ذلك نكون قد بنينا مقبرةً ندفن فيها أحلام من يعمل على قيام إمبراطورية إسلامية»⁽²¹⁾. يعني بذلك وفق الكثيرين الخلافة الإسلامية، ولكنّه في حقيقة الأمر يعني قيام سلطة إسلامية في بلاد المسلمين... حسبك على سبيل المثال تصريح مايكل فلين المستشار السياسي لترامب إذ قال في محاضرة له: «الإسلام سرطان خبيث في جسد مليار وسبعمئة مليون إنسان على كوكب الأرض ويجب استئصاله كما فعلنا مع الشيوعية والنَّازية»⁽²²⁾.

كان صريحاً، المسلمون كلهم فرداً فرداً سرطان خبيث على البشرية استئصاله. فيما الحقيقة أن المسلمين هم كما أثبتت الحقائق والوقائع والتاريخ بالجملة والتفاصيل هم الأكثر رحمة والأكثر إنسانية والأكثر أخلاقاً والأكثر تسامحاً مع الجميع من دون

(21) . وليد الخالدي: فقه الواقع بين جوزيف ليبرمان وعلي جمعه ومحمد البوطي!!! . شبكة الدفاع عن أهل السنة (www.dd-
(sunnah.net). 2011/10/24 م.

(22) . كان لهذا الكلام لمايكل فلين في أيلول عام 2017م في محاضرة جامعية فيما يبدو من الفيديو، وهو منتشر ومشهور في مواقع الإنترنت، ولهذا المسؤل؛ مايكل فلين، هو المستشار السابق للرئيس الأمريكي دونالد ترامب للأمن القومي الذي تمت إقالته على خلفية تحقيقات مولر في التدخل الروسي في الانتخابات الأمريكية الأخيرة التي نجح فيها دونالد ترامب.

استثناء، ولولا أنّ الشواهد والوقائع والحقائق كانت أكثر من أشد من أن يمكن إنكارها لما قال جوستاف لوبون وأمثاله: «لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من المسلمين أو العرب»⁽²³⁾. ولما كان مايكل هارث المسيحي المعتر بمسيحيته قد وجد نفسه ملزماً على الإقرار بأن رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم أهم إنسان في تاريخ البشر⁽²⁴⁾. وفي الوقت ذاته كان كل من هم غير مسلمين باعتراف الدراسات الغربية ذاته هو الأكثر تطرفاً وعنفاً وكرهاً من المسلمين على مستوى العقيدة وعلى مستوى السلوكات والأفعال الواقعية.

تذكر وتذكر جيداً أننا نتحدث عن وصول الإسلام إلى السلطة في الدول الإسلامية. نجاح أيّ حزب إسلامي أو حزب ذي توجه إسلامي في العالم العربي أمراً محرمًا تحريمًا قطعياً، وقد فعلوا المستحيل وأسقطوا كل محاولات وصول الإسلام السياسي إلى السلطة في الجزائر وفلسطين وغيرها... ولا يجوز أبداً تكرار نجاح تجربة حزب العدالة والتنمية التركي مهما كلف ذلك من ثمن... وهم لا يقصرون أبداً في التضيق على تركيا لإسقاط العدالة والتنمية بأي ثمن وكانت محاولات كثيرة ولن تتوقف.

أقول الآن: إذا كان نجاح مثل هذا الحزب في العالم العربي وسائر العالم الإسلامي محرماً تحريمًا قطعياً فإنه السؤال الذي يخطر في البال عفو الخاطر هو: «ماذا لو فاز حزب إسلامي في دولة ذات أكثرية غير مسلمة، أو لنلطف الجو قليلاً ولنقل: ماذا لو فازت أقلية إسلامية بالسلطة ديمقراطياً في دولة ذات أكثرية غير إسلامية؟»

أظن أنّ الجنون بكلّ فنونه سيخبط عقول ساسة الغرب على الأقل. ونحن أمام تجربة طريفة من هذا النوع ربّما قلّما تتكرر، فقد نجح المسلمون السيليكات في جمهورية إفريقيا الوسطى في الوصول للسلطة وقاموا بإسقاط فرنسوا بوزيزي الذي وصل أصلاً إلى

(23) . جوستاف لوبون: حضارة العرب . ترجمة عادل زعيتر . مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة . القاهرة . 2012م . ص 128.

(24) . مايكل هارث: الملة الأوائل . ترجمة غسان سبانو وسهيل زكار . مؤسسة الرسالة . دمشق . 1986م.

الحكم عام 2003م بانقلاب. وقام المسلمون السيليكا بتعيين ميشيل لتشكيل حكومة ائتلافية بين المسيحيين والمسلمين.

ثارت نائرة الغرب ثورة بركانية، وتصدّرت فرنسا المشهد والتصرف، لأنّه من غير المعقول ولا المقبول أن يحكم الإسلام في بلاد الإسلام، فكيف يمكن السّماح أن تحكم أقلية مسلمة أغلبية مسيحية؟

استصدرت فرنسا على الفور قراراً دولياً من مجلس الأمن في يوم واحد بالتدخّل العسكري، بيوم واحد صدّر القرار، بأسرع مما تتأهب لتعطس وتعطس. وعلى الفور تدخلت فرنسا وبدأت بنزع أسلحة السيليكا، ثمّ قامت بتسليح عصابات anti balaka وحرّضت الأغلبية المسيحية على الثأر من المسلمين... وعندما تدهورت الأوضاع قامت بعزل الرئيس ميشل جوتديا ممثل الوحدة الوطنية فيما يفترض، كونه من كلفه المسلمون بتشكيل حكومة الوحدة الوطنية. وبعد عزله عينت على الفور الرئيسة سامبا بانزا التي بدأت فور استلامها السلطة بعملية تطهير عرقية ضدّ المسلمين من العاصمة بانجي»⁽²⁵⁾. استمرت عملية التطهير الديني ضد المسلمين في إفريقيا الوسطى منذ ذلك الحين وبلغت أشدها في أعوام 2015 / 2016 / 2017م على نحو وحشي يفوق حدود الخيال، كان ذلك برعاية فرنسية وتمويل من الإمارات العربية المتحدة... كله عقاباً لهم لأنهم قرروا دخول الانتخابات في دولة ليسوا أكثرية فيها. بل حتّى لو كانوا هم الأكثرية كما رأينا فإنهم محرومون من دخول إلى سباق إلى السلطة باسم الإسلام.

خاتمة

(25) . لمزيد من التفاصيل والمناقشات في ذلك انظر كتابي: خطر نجاح الإسلام في السلطة؛ قراءة في التجريبتين التركية والمصرية . دار العالم العربي للنشر . عمان . 2014م . ص 102 . 105.

ماذا يعني ذلك؟

وماذا نستنتج من ذلك كله؟

ثمّة عدد من المسائل الختامية التي تفرض ذاتها في هذه الخلاصة الخاتمة. في بدء هذه الخاتمة أعود لأبدأ بما بدأت تماماً: إنّ محض طرح هذا السؤال: هل الإسلام والمسلمون إرهابيون هو أمر مقزز ومثير للإشمئزاز... لأنه ينطوي على إمكانية التصديق والقبول بهذا الافتراء الشنيع.

ولكنّ المؤسف بشدة المؤلم بشدة أكثر في حقيقة الأمر هو أنّ الكثير من دول العالم الإسلامي والشعوب المسلمة تؤمن بهذه الأكذوبة وتتعامل معها على أنّها حقيقة ولذلك تمارس على نفسها عقدة الشعور بالذنب فتحارب الإسلاميين والإسلام السياسي على نحو يفوق ما يفعله العالم الغربي. بعضها القليل نتيجة الجهل وربما الغباء ولكن بهضخت غير القليل يمارس ذلك عن وعي وإدراك لما يفعل.

ومن أخطر النتائج التي نجمت عن ذلك على الصعيد الإسلامي هو إيمانهم باستحاله وصول الإسلام السياسي إلى السلطة. فهل حقاً لن يصل الإسلام السياسي إلى السلطة؟ وهل حقاً العالم الغربي قادر على منع وصول الإسلام السياسي إلى السلطة؟ وهذا أمر يستحق وقفة مستقلة في حقيقة الأمر، ولكنه نتيجة ناجمة عن الأباطيل التي يقوم الغربيون من خلالها بمحاربة الإسلام وتشويهه واستجابة عقول المسلمين لهذه الأباطيل بسبب ما يعتريهم من جهل بحقيقة دينهم.

المسلمون الصادقون حتى البسطاء منهم يعلمون تماماً أنّهم ليسوا إرهابيين. وفي الوقت ذاته أيضاً يعلم العالم الغربي الذي يفترى على الإسلام والمسلمين أنّ الإسلام والمسلمين ليسوا إرهابيين. هذه هي الحقيقة التي أثبتناها من خلال الحقائق والوقائع والوثائق والأدلة والبراهين التي لا تقبل الشك.

لقد برهننا في الحقيقة الأولى أنّ الإسلام هو الأكثر رحمة وإنسانية وتسامحاً بيّن سائر الأديان من خلال الأبحاث والدراسات الغربية ذاتها التي شهدت بذلك وأكدت.

وفي الحقيقة الثانية طشفنا عن أنّ المسلمين بممارساتهم الفردية والشخصية المنفردة كسلوكات اجتماعية هم أيضاً الأقل عنفاً بيّن أبناء سائر الشعوب غير المسلمة. لم نبين هذا الحكم على أهوائنا حتى لا يقال هذا رأيهم في أنفسهم وإنما بيّناه من خلال نتائج الأبحاث والدراسات التي قامت بها جامعات أوروبية وأمريكية.

وفي الحقيقة الثالثة أوضحنا كيف أنّ المسلمين أفراداً وجماعات، أي العقلية الجمعية للمسلمين، هم أكثر أخلاقاً وهم الأقل ارتكاباً للاغتصاب في السلم وفي الحروب. وهذا أيضاً من نتائج الدراسات التي قامت بها مؤسسات علمية أوروبية وأمريكية.

وفي الحقيقة الرابعة كشفنا عن أنّ الدول الإسلامية بوصفها حوكات وأنظمة إسلامية هي أيضاً الأقل عنفاً من سائر الدول غير الإسلامية. وهذه حقائق تاريخية منذ بدأ الإسلام إلى هذا اليوم.

أما الحقيقة الخامسة فقد أوضحنا فيها كيف أنّ المسلمين هم الضحايا الأبرياء، والجميع يمارس الإرهاب ضدهم. وليس العكس الذي يروج له الجميع. هم الضحايا من يفترى عليهم الكذب هو الجلاد.

وتابنا مشكلة هذا الافتراء في الحقيقة السادسة الذي أوضحنا ن خلاله كيف أنّ ما يحدث لا يختلف أبداً عن قصة قتل معلى. الجميع يعرف براءة المسلمين، والجميع يتهمهم بالإرهاب.

أما الحقيقة السابعة فخصصناها للمفارقات العجيبة التي تكشف حقيقة التناقض وتكشف حقيقة الافتراء ضد المسلمين.

هذه الحقائق السبع محاور أساسية تستوعب مختلف نماذج اتهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب. وللتضليل أحياناً يقولون إنهم يحاربون الإسلام السياسي ولكنهم يحاربون الإسلام، يقولون إنهم يحاربون التطرف الإسلامي ولكنهم يحاربون الإسلام. وهذا كذب وتضليل وتهويل، ساعدهم عليه تخاذل المسلمين الذي جعل هذه الافتراءات قادرة على الصمود وعلى استمرار سيطرة العالم الغربي على العالم الإسلامي. وإذا لم يفعل المسلمون شيئاً فإنهم سيظلون عبيداً خاضعين لرغبات الغرب وسياساته والانتقال من محاربة الإسلام من مستوى إلى مستوى حتى آخر رمق.

المصادر والمراجع

- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق . دار رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة . 2006م.
- أكثم سيف الدين: ربع قرن على "ملجأ العامرية"... لحظات مروّعة لا تفارق ذاكرة العراقيين . موقع العربي الجديد . في 13 شباط/ فبراير 2018م.
- المحرر: أفغانستان؛ مقتل وجرح 100 على الأقل في ضربة جوية حكومية على مدرسة لتعليم القرآن . موقع (Euronews) بالعربية . بتاريخ 4 / 4 / 2018م
- المحرر: الاحتفال بعيد الميلاد جاهلية ولا وجود له في الإنجيل . صحيفة اليوم السابع . القاهرة . 23 / 12 / 2013م.
- المحرر: علمياً القرآن هو الأكثر تسامحاً بين الكتب السماوية . موقع روسيا اليوم . 10 / 2 / 2016م.
- المحرر: ما نعرفه عن القصف الأمريكي على قاعدة "الشعيرات" العسكرية في سوريا . موقع فرانس 24 . 7 / 4 / 2017م.
- جوستاف لوبون: حضارة العرب . ترجمة عادل زعيتر . مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة . القاهرة . 2012م.

- صحيفة الإندبندنت البريطانية عدد 9 / 2 / 2016م.
- . عزت السيد أحمد (الدكتور): إدوارد سعيد.. قوة الحق والسباحة ضد التيار. صحيفة تشرين . دمشق . السبت 15 تشرين الثاني 2003م.
- عزت السيد أحمد (الدكتور): العالم في مواجهة الإسلام . دار العالم العربي للنشر . عمان . 2015م .
- عزت السيد أحمد (الدكتور): انهيار أوهام فوييا الإسلام؛ الأساطير المؤسسة للحرب على الإسلام . كيمملك يايانلان . قيصري/ تركيا . 2017م.
- عزت السيد أحمد (الدكتور): خطر نجاح الإسلام في السلطة؛ قراءة في التجربتين التركية والمصرية . دار العالم العربي للنشر . عمان . 2014م.
- غابرييل غارسيا ماركيز: قصة موت معلن . ترجمة صالح علماني . دار المدى للثقافة والنشر . دمشق . 1999م.
- مايكل هارث: المئة الأوائل . ترجمة غسان سبانو وسهيل زكار . مؤسسة الرسالة . دمشق . 1986م .
- محمد إسماعيل . أحمد عرفة: يوسف القرضاوي في فتوى طائفية؛ الاحتفال بميلاد المسيح غباء وجهل وعيب . صحيفة اليوم السابع . القاهرة . 26 / 12 / 2013م .
- محمد عبده (الإمام): الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . دار الحداثة . القاهرة . 1988م .
- . وليد الخالدي: فقه الواقع بين جوزيف ليبرمان وعلي جمعه ومحمد البوطي!!! شبكة الدفاع عن أهل السنة . 24 / 10 / 2011م.
- Juan Cole: Terrorism and the other Religions. Informed comment. 04/23/2013.
- Miriam Gebhardt: Als die Solaten kamen. Deutsche Verlags-Anstalt. Berlin. Sk Id 2015.

KAYNAKÇA

Abdu, Muhammad, Alislam ve Alnasraniye maa Alilm ve Almadaniye.

Dar Alhadase. Alkahira. 1988.

Aksam Syf-ddin. Rubu Karn ala Malcaa Alamiriy. Lahzat Muravviaa la Tufarik Zakirat Alirakiyyin. Mavkı AlArabi Alcacid. 13. 2. 2018.

Alhalidi, Valid. Fıkh Alvakıı Bayan Juzef Lebrman ve Ali Cumaa ve Muhammad Albuti. Şabaket Aldifaa an Ahlı-alsunne. 2011.

Assayed Ahmad, Ezzat. Alalam fi muvacahit Alislam. Dar Alalam Alarabi lilnaşır. Amman. 2015.

Assayed Ahmad, Ezzat. Hatar Nacah Alislam fi Alsulta. Kiraa fi Altacrubatayn Alturkiye ve Almisriye. Dar Alalam Alarabi lilnaşır. Amman. 2014.

Assayed Ahmad, Ezzat. İdvard Saiid. kvvat Alhak ve Alsibaha zid Altayar. Sahifet Tışriin. Dimaşak.15. 11. 2003.

Assayed Ahmad, Ezzat. İnhıyâr evhâm fûbiya'l-islam. El -Esâtiru'l-Müessise li'l- Udvan ale'l- İslam. 2017.

Cole, Juan. Terrorism and the other Religions. Informed comment. 04/23/2013.

Editor. Afganistan. Maktal ve carh 100 ala – lakal fi darba cavviye Amrikiyye ala madrase litalim Alkuraan. Mavkı Euronews Bılarabiye. 4. 4. 2018.

Editor. Alihtifal Bieid Almilad Cahilye ve la vvcod lahu fi Alinciil. Sahifet Alyavm Alsabı. Alkahira. 23. 12. 2013.

Editor. İlmıyan AlKuraan hva Alaksar Tsamhan Bina – Ladyan Alsmavye. Mavkı Rusye Alyavm. 10. 2. 2016.

- Editor. Ma Narifuho an Alkasif Al Amariki ala Kaidet Alşuayrat Alaskariye fi Surya. Mavkı Frans Bres. 2017.
- Gebhardt, Miriam. Als die Solaten kamen. Deutsche Verlags-Anstalt. Berlin. Sk Id 2015.
- Hart H., Michael. Almia Alavail. Tarcamet Ğassan Spano ve Suhel Zakkar. Muassaset Alrisale. Dimaşak. 1986.
- İsmail, Muhammad İsmail; Arafe, Ahmad. Yusuf Alkaradavi fi Fatva Taifiye; Alihtifal Bmilad Almasih Ğaba ve cahıl ve Ayb. Sahifet Alyavm Alsabı. Alkahira. 26. 12. 2014.
- Le Ban, Gustaf. Hazaret Alarab. Tarcamet Adil Zuaytier. Muassaset Hindavi Liltalim ve Alsakafe. Alkahira. 2012.
- Marquez, Gabriel Garcia. Kisset Mavt Mulan. Tarcamet Saleh Alamani. Dar Almada Lsakafe ve Alnaşır. Dimaşak. 1999.
- Saiid, İdvard. Alışırak. Almafahim Alğarbiye Lilşark. Dar Rvya Lilnaşır ve Altavzii. Alkahira. 2006.

EXTENDED SUMMARY

SEVEN TERRIBLE FACTS ABOUT MUSLIMS ACCUSING TERRORISM

The mere fact of asking this question, namely: Are Islam and Muslims terrorists? It is disgusting. Because it has the potential to believe and accept this heinous slander.

The very strange thing here is that Muslims know well that they are not terrorists. At the same time, the Western world knows that Islam and Muslims are not terrorists. This fact is undoubtedly revealed by facts, documents, evidence and evidence. This is what we will explain

with some facts after an important introduction. This introduction is above these facts.

The first fact is that Islam is the most merciful, humane and tolerant of all religions, and this is confirmed by Western studies and research itself. For example, when Gustave Le Bon said: "History has never known a more merciful warrior than the Arabs," he was forced to say this because the history of all wars says: Arabs and Muslims are the most merciful and humane. This is one of many examples.

The second fact is that individual Muslims are the least violent of all non-Muslim peoples. This is one of the results of research and studies carried out by European and American universities. There are many studies and research carried out by European and American universities about individuals resorting to violence. There are many forms and manifestations of violence. It has been shown in all studies that Muslims as individuals are the least violent people in all its forms and manifestations.

The third fact is that Muslims are individuals that are more moral and groups who are the least perpetrators of rape in peace and wars. This is one of the results of studies carried out by European and American scientific institutions. If we look at the rapes of women, for example, as well as the theft of homes, as well as vandalism, in times of war and in times of peace, we will find that Muslims are the least do it of these horrific terrorist acts ... all peoples did so much, but rarely Muslims did. The talk here concerns the behavior of individuals in peace and soldiers in wars. That is, those who do that take advantage of the chaos conditions.

The fourth fact is that Islamic countries have inflicted the least amount of violence on non-Muslim countries. These are historical facts

from the beginning of Islam to the present day. The above was for individuals; here we speak at the level of the state and state policy as an institution, as well as the collective mind of the nation and society. Even at this level, Muslim countries throughout history have been by far the least used of violence with enemies. These are historical facts that cannot be said to be false.

The fifth fact is that Muslims are innocent victims, and everyone practices terrorism against them. This is the hardest and most painful truth. A few hundred years ago, we find that the Western world is the one who oppresses Muslims, kills them, steals their goods ... Muslims are weak, and at the same time, the Western world accuses Muslims of being terrorists! This one admired the contradictions witnessed by humankind. It is a strange schizophrenic hysterical state.

The sixth fact is that what happens is no different from a declared killing story. Everyone knows the innocence of Muslims, and everyone accuses them of terrorism. What is really going on is some kind of black comedy. It is a tragedy and at the same time clowning! The assault killer is innocent, and the innocent murderer is the criminal? What is even more surprising is that everyone knows this fact.

The seventh Truth There are strange paradoxes that reveal the truth of contradiction and reveal the truth of slander against Muslims. It was logical that these lies would appear in funny contradictions, one-person falls into contradiction at the same time, there are many of these contradictions, and they continue to lie and contradictions as if they are without reason or sensation.

They say they are fighting political Islam, but they are fighting Islam, they say they are fighting Islamic extremism, but they are fighting Islam.

MAKALE KABULÜ ve SAYFA DÜZENİ

Dergimiz makaleleri DergiPark sistemindeki adresimiz <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf> üzerinden online olarak kabul etmektedir.

Makale yayınlanması için yazarların taahhütname ve telif devir formunu ıslak imzalı olarak sisteme yüklemesi gerekmektedir.

Makaleler sisteme iki dosya halinde gönderilmelidir:

1. dosyada makalenin tam metni yer almalıdır.
2. dosyada makale bilgileri (makalenin başlığı, yayın ve sunum bilgisi, teşekkür ve katkı bilgisi) ile yazar bilgileri (Adı-Soyadı, Mail adresi, Açık Adresi, Çalıştığı Kurum, ORCID numarası, Cep telefonu numarası ve Sorumlu yazar bilgisi) yer almalıdır.

Makale bir kongre, konferans ya da toplantıda sunulmuşsa, finansal desteğe sahipse veya teşekkür edilmesi istenen kişi/kurumlar varsa makale içinde belirtilmelidir.

Özet 150-250 kelime arası olmalıdır.

Anahtar kelimeler 3-6 arası olmalıdır.

Makale dili İngilizce değilse özetin hemen ardından İngilizce "başlık, özet ve anahtar kelimeler" yer almalıdır.

Ayrıca makalenin sonunda 500-1000 kelime aralığında makalenin literatür, yöntem, bulgular ve sonuç kısımlarını ihtiva edecek şekilde bir EXTENDED SUMMARY bulunmalıdır. Extended Summary bölümünde referans göstermeye gerek yoktur.

Makale Arapça ya da Farsça yazılmışsa "Kaynakça" latin harfleriyle (Türkçe ya da İngilizce) verilmelidir.

YAZIM KURALLARI

1. Metinler için yazım kuralları

İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.

Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.

Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.

Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.

Makale başlığı 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır.

Metin 12 punto ile yazılmalıdır. Alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.

Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara "şekil" denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.

Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.

Chicago atıf sistemi kullanılmalıdır.

Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

2. Dipnotlar için yazım kuralları

Dipnotlar 10 punto olmalıdır.

Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.

Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir.

Detaylar için Chicago stilindeki bkz..a.g.e. kısaltması yerine, kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.

Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir.

Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçeye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

3. Kaynakçalar için yazım kuralları

Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir.

Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir. (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri vb.)

Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

Eserin doi numarası varsa belirtilmelidir.

KAYNAKÇADAKİ KÜNYE BİLGİ SIRALAMASI AŞAĞIDA BELİRTİLEN ŞEKİLDE OLMALIDIR:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174. Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) ayrıca gönderilmelidir.

Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi kuruma iletilmelidir.

Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir.

Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.