



BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİDER

BİTLİS
İSLAMİYAT DERGİSİ

2020
GÜZ
CİLT: 2
SAYI: 2



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ
(BİDER)

JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES

مجلة بدليس للإسلاميات

Yıl: 2020 – Cilt: 2 – Sayı: 2 Aralık/Güz Dönemi BİTLİS

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Journal of Bitlis Islamic Studies

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

e-ISSN: 2687-2102

Yayıncı / Publisher

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

Sahibi / Owner

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Erdal Necip YARDIM

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK

Arş. Gör. Muhammed UĞURLU

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45 e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur TEYFUR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hasan ONAT	(Ankara Üniversitesi İslâm Mez. Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit GÜLER	(Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BOZYİĞİT	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYLAR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Ata DEMİR	(Milli Eğitim Bakanlığı)
Dr. Emrullah KILIÇ	(Milli Eğitim Bakanlığı)
Dr. Hamdullah ARVAS	(Şırnak Üniversitesi)

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)
Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ata DEMİR

JOHN LOCKE, DAVID HUME VE IMMANUEL KANT'DA İNANÇ VE RASYONALİTE
BELIEF AND RATIONALITY IN JOHN LOCKE, DAVID HUME AND IMMANUEL KANT **1-13**

Hamdullah ARVAS

ÜÇ DÜNYA TASAVVURU: YERĞİ-DÜNYACILIK, SEKÜLERİZM VE DÜNYEVÎ İSLÂM
THE IMAGINATION OF THREE WORLDVIEWS: IGNORING-WORLD, SECULARISM AND
WORLDLY İSLÂM **14-27**

Kasım ŞULUL

ARAP YAZISININ KÖKENİ VE TARİHİ
THE ORIGIN AND HISTORY OF ARABIC SCRIPT **28-67**

Ahmet BOZYİĞİT

İSLÂM FELSEFESİNDE ESTETİK
AESTHETIC IN ISLAMIC THOUGHT **68-79**

Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Received: 10. 07. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 07. 11. 2020

**JOHN LOCKE, DAVID HUME VE IMMANUEL KANT'DA İNANÇ VE RASYONALİTE
BELIEF AND RATIONALITY IN JOHN LOCKE, DAVID HUME AND IMMANUEL KANT**

Dr. Ata DEMİR

atadmr72@gmail.com

orcid.org-0000-0002-9075-8987

Öz

Bu çalışmada düşünce tarihinin önemli referans durakları olarak kabul edilen üç filozof üzerinden rasyonalizm ve ampirizm kavramlarına dayalı olarak bilim, etik ve inanç konuları ele alınıp incelenmektedir. Felsefe ve bilim dünyasında son derece etkili olmuş John Locke, David Hume ve Immanuel Kant'ın düşünceleri çerçevesinde düşünce tarihinde her daim tartışma konusu olmaya devam eden inanç-etik ve bilim ilişkisi ya da bir diğerine karşı konumunu, duruşunu bilmek kanaatimizce önemlidir. Tarihe mal olmuş böyle düşünürler üzerine yazmanın zorluğunun bilinçyiz. Ancak meydana getirilmiş bir sanat eseri artık sonsuza kadar yeniden yorumlanmak için gelecek nesillerin önünde durduğu gibi, tarihe yön veren düşünürlerin düşünceleri de her daim yeniden yeni nesiller tarafından yorumlanması ve yeni bağlamlarla anlaşılması gerektiğine inanmaktayız. Hiç kimsenin bugüne kadar söylemediği yepyeni tezler ileri sürmek iddiasında değiliz. Ancak rasyonalizm ve ampirizm akımları üzerinde tartışmasız etkileri olan söz konusu bu üç düşünürün düşüncelerini kısa ve öz şekilde bir makalede ele alınmasının fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Rasyonalizm, Ampirizm, İnanç, Etik, Locke, Hume, Kant.

Absract

In this study, science, ethics and beliefs are discussed and examined basing on the concepts of rationalism and empiricism within the frame of view of three philosophers, which are accepted as important reference stops of the history of thought. It is important, in our opinion, to know the belief-ethics and science relationship or its position and stance against each other within the framework of the thoughts of John Locke, David Hume and Immanuel Kant who have been extremely influential in the world of philosophy and science. We are aware of the difficulty of writing on such thinkers that put their stamp on history. However, as a created art work that stands in front of future generations to be reinterpreted forever, we believe that the thoughts of thinkers who shape history must always be interpreted by new generations and understood in new contexts. We do not claim to introduce entirely new theses that no one has said so far. However, we believe that it would be beneficial to consider the thoughts of these three thinkers, which have made indisputable effects on rationalism and empirical movements, in a brief and concise article

Keywords: Rationalism, Empiricism, Faith, Ethics, Locke, Hume, Kant.

Giriş

Bu çalışmamızda öncelikle inanç ve rasyonalitenin kavramsal açıklamalarıyla başlayıp her bir düşünürün kısa hayat hikâyesi ile birlikte düşüncelerindeki ya da felsefelerindeki inanç ve rasyonalitenin izahına başlayacağız. Tarihsel sıralamaya göre önce John Locke, David Hume ve en sonda Kant'ın ilgili konulardaki fikirlerini açıklamaya çalışacağız. Daha sonra bu üç filozofun görüşlerini karşılaştırmalı olarak, uyuşan, ayrılan, zıtlaşan yönlerini belirterek sonuç bölümünde bu konudaki fikrimizi de kısaca belirteceğiz.

Felsefe Tarihinde Antik Yunan'dan günümüze kadar hep gündemde olan, üzerinde tartışılan inanç ve rasyonalite; din ve bilim; madde ile mana, beden ve ruh, aşkın ile nesne arasındaki irtibat ya da kopukluk hep gündemde olmuş, tartışılmış ve tartışma konusu olmaya devam ediyor. Önce inanç ve daha sonrada rasyonalite kavramlarını açıklamakla başlayalım

İnanç (İng. *faith*) kelimesini Orhan Hançerlioğlu şöyle tanımlamaktadır: Deneysel ispatı olmayan ve pratik doğrulaması yapılamayanı kabul etmedir. Bir şeyin doğruluğunu kabul etmek için gönüllü olma ve dille de söylemedir. İnsanın bilgi sınırlarının dışında olan, bilginin bittiği yerden başlayan metafizik ki bunun içinde her türlü dini ve ahlaki ilkeler de vardır ve inancın konusunu oluşturlar. Bunlar mantıksal ve deneysel olarak tanımlanamazlar.¹

Ahmet Cevizci'ye göre genel olarak inanç; bir şeyin varlığını ya da iddiasının doğruluğunu kabul etmektir. Dini anlamda Tanrı'nın varlığını ve vahyi kesin olarak kabul etmektir. Felsefi anlamda ise kesin kanıtlar olmadığı halde doğruluğu yine de belirli dayanaklara göre kabul edilen önermelerdir. Bilgiden daha zayıf olan ama sanıdan daha güçlü kabul edilen bilgidir. Rasyonel temeller yerine inançlar genelde aksiyonlara dayanır.² Bir diğer ifadeyle inanç, deneme üstü ve ötesi olan aşkın alana yönelme, ona iradi bağlanma, oradakilerin doğruluğunu kabul etmedir. Tanrı, ahlak ilkeleri, eskatoloji, ruhun ölümsüzlüğü inancın içeriğini oluşturur.³

Rasyonalite (Os. aklilik; İng. rationality; Fr. rationalite) akıl sahibi insanın tecrübe ya da akıl yürütme yoluyla temellendirilmiş inançları kabul etmesi ya da buna gönüllü olarak hazır olması durumunu ifade eden terimdir. Mantıken tutarlı, deneyle ispatı yapılabilen teorik ya da pratik olarak karşılığı bulunan, tekrarı ve izahı mümkün olan söz konusu inançlara rasyonel denmektedir. Akıl dışı, mantık dışı, karşılığı ve tekrarı yapılamayan, ispatı mümkün olmayanlara da irrasyonel denilmektedir. İnançlarla ilgili olan kısım teorik rasyonaliteyi oluştururken, eylemlere yönelik olan ve her türlü bilimsel bilginin uzantısı olan teknolojinin hizmetinde kullanılan bilgi türü de pratik rasyonalite denir. Burada deney ve gözlem yöntem olarak kullanılır.⁴

Rasyonalistlere göre bilgi sübjektif olmayıp, süjeden süjeye göre değişmez. Bilgi, aklın kavradığı, objektif evrensel, mutlak, apaçık ve reel bilgidir.⁵

1. John Locke

Somerset, Winton'da doğan John Locke (1632 – 1704) şu anda sadece bir filozof olarak bilinse de o, siyasal, diplomatik etkinliklerle dolu bir hayat görmenin yanı sıra doğa bilimleri, tıp, ekonomi ve teolojiyle ilgili kapsamlı çalışmalara sahip bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Locke'un en önemli eserlerinden bazıları, İnsan Anlığı Üzerine Deneme, Hoşgörü Üzerine Mektup ve Yöntem Üzerine İki İnceleme'dir. John Locke ideler öğretisini aldığı Descartes'e (1596 – 1650) borçlu olsa da o Descartes'in düalist bilgi teorisine karşı çıkar. Locke, idelerin kaynağını göksel olandan yerde olana yani Tanrı'dan nesneye ait kılmıştır.

Locke'a göre felsefe şeylerin gerçek bilgisidir. Bu amaçla felsefi bilginin yönünü doğaya ve somuta çevirmiştir. Bilginin yegâne kaynağının deney olduğunu ispatlayabilmek için kökleri Platon'a (M.Ö. 427 - M.Ö. 347) dayanan doğuştan ideler veya idealar öğretisine karşı, "*Zihinde doğuştan ilkeler*

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), 185.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999), 463.

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 1990), 208.

⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 723.

⁵ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 28.

yoktur" der ve iddiasını şöyle sürdürür: "*Bir bilgiyi nasıl edindiğimizin gösterilmesi onun doğuştan olmadığını kanıtlamaya yeter.*"⁶

Locke'a göre fizik, şeylerin gerçek bilgisini yani doğalarının bilgisini verirken ahlak ise nasıl davranmamız gerektiği konusunda bizi bilgilendirir. Locke bilgi kuramını ideler üzerine kurar. Ona göre her türlü bilgimizi oluşturan ideler şöyle elde edilirler: "*Duyular tikel ideleri içeri alır, bomboş oda gibi olan anlığı döşemeye başlar, onları tanıdıkça belleğe yerleştirir, adlandırır, daha sonra soyutlar ve genel adları kullanmayı öğrenir. Böylece zihnin donanımı olan ideler ve dille aktarımı meydana gelir.*"⁷

Locke'a göre doğuştan gelen, deneyim öncesi, ruha kazılı olan a priori hiçbir bilgi, önerme veya ide yoktur. Doğuştan zannettiğimiz idelerin tümü yukarıda izah ettiğim idelerin oluş sürecinin neticesidirler, başka bir ifadeyle a posterioridirler. Locke şöyle der: "*Usumuz üzerinde çalışma yaptığımızda bu tür bilgilerin başlangıçta var olmadığını görürüz. Eğitilmemiş çocuklar ve Kızıldenizlilerin kulübelerinde bu tür doğuştan bilgilerin izine hiç de rastlayamıyoruz.*"⁸

Locke'a göre anlık doğuştan tabula rasa, boş levha, beyaz bir kâğıt konumunda olup idelerden yoksundur. Bütün bilgimizin nesnelere oluşturan ideler deneyim sonucu kazanılır. Burada bilgimizin kaynağı olan idelerin elde edilmesi iki yolla elde edilir. "*Bütün ideler duyumdan ya da düşünümde gelir. İdelerin kaynaklarından biri duyum (sensation) nesnelidir. Diğer de düşünüm (reflection)'dür.*"⁹

İnsan anlığının ilk yeterliliği anlığın izlenimlerini almasıdır. Anlık alınan yalın ideleri yineleme, karşılaştırma ve birleştirme aşamalarından geçirdikten sonra yeni karmaşık ideler elde eder. Bazı yalın ideler tek bir duyum ile anlığa taşınır (renk, ses, tat vb.). Diğer bazılarıysa birden fazla duyum aracılığıyla taşınır (uzam, zaman, durağanlık, devim vb.). Bunlar hem görünüm hem de dokunma aracılığıyla anlığa girmektedirler.

Locke'a göre nesnelere birincil ve ikincil nitelikleri vardır. Birincil nitelikler, nesnelere ayrılmaz olan katılık, uzam, devim gibi niteliklerdir. Duyumların ürettiği ve nesneyle hiçbir ilgili olmayan, renk, ses, tat gibi niteliklerde ikincil niteliklerdir.

Locke'a göre zihin bilgiyle donanım yolunda üç farklı, edim içinde olur. Duyum, düşünüm ve anlama. Bu üç ediminin ortaklaşmasıyla bilgi oluşur ve yargılarla da ifade edilir. Bunların nesnel, kesin, açık, sentetik veya öğretici olmaları gerekir.¹⁰

Locke bilginin edinme yol ve yöntemini belirledikten sonra bilginin derecelerini başka bir ifadeyle kesinlik derecelerini açıklamaya başlar. Locke, bilgiyi kesinlik derecesine göre üçe ayırır.

a) Sezgisel bilgidir: Locke bu konuda şöyle der: "*Düşünme yolumuz üzerinde düşünürsek, zihnin kimi kez iki ide arasındaki uyuma ya da uyumlamayı kendilerinin dolaysızlığıyla algıladığını görürüz. İşte bana sezgisel bilgi diyebileceğimizi sanıyorum. Çünkü bunda zihin kanıtlama ya da inceleme sıkıntısına katlanmadan, gözün ışığı algılaması gibi doğruyu yalnızca ona yönelmekle algılar.*"¹¹

Sezgisel bilgi bilginin en üst düzeyini oluştur. Gözün ışığı görmesi gibi zihin hakikatleri salt ona yönelmiş olmakla kavrar. Ak'ın kara olmadığını, dairenin üçgen olmadığını, üç'ün ikiden büyük olduğunu zihnin hemencecik, ilk seferde anladığı doğrulardır.

b) Tanıtılmalı bilgidir: "*Zihin ideler arasında uyuma ya da uyumlamayı algılar; fakat bu dolaysız değildir.*"¹² Burada zihin ideler arasındaki ilişkileri anlamak için bir takım aracı ideleri kullanır. Burada zihin üçgenin üç açısıyla iki dik açının eşit olduğunu sezgisel bilgide olduğu gibi hem ilk bakışta kavrayamaz. Dolayısıyla zihin, başka açıları bularak ve dik açıyla eşitliğini tespit ettikten sonra bu eşitliği kavrar.

⁶ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, (İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2013), 71.

⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 78.

⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 84.

⁹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 98-99.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul, Say Yayınları, 2012), 584.

¹¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 362.

¹² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 363.

c) Kesinliği en az olan duyuşsal bilgidir: *"Tikel şeylerin varoluşunun duyuşsal bilgisi, bilgimizin diğer ikisine yani sezgi ve tanılamaya göre ne kadar güvenle kabul edilirse edilsin ya inanç ya da kanı hükmündedir."*¹³ Dolayısıyla duyuşsal bilgide her zaman yanılma payını göz önünde bulundurmamızdır.

Locke'un nesnel, ampirik bilgi görüşü rasyonalitesini ifade ettiği gibi; ahlak ve Tanrı hakkındaki fikirleri de "inanç" konusunu oluşturmaktadır.

Locke, ettiği veya daha genel bir şekilde ifade edersek ahlak kanıtlamalarını Tanrı'ya dayandırır. Ona göre Tanrı vardır. Var oluşu da rasyonel temellere dayanır.

İnsan Tanrı'nın kendisine verdiği yeteneklerle -ki bunların başında akıl gelmektedir, ezeli, ebedi, sonsuz güç sahibi, her şeyin yaratıcısı bir Tanrıyı bulabilir. Locke yine idelerden yola çıkarak Tanrıyı kanıtlayıcı bilgi çeşidiyle ispatlanabilir olduğunu düşündüğünden zihnin sonsuzluk idesini kullanmak suretiyle Tanrıyı ispata çalışır. Onun bir diğer kanıtlayıcı bilgi ise insanın düşünmeden elde ettiği basit idelerdir. Locke şöyle der: *"İnsan hiçliğin bir varlık üretmeyeceğini, yani öncesiz sonrasız bir şeyin var olduğunu bilir. Öncesiz sonrasız varlık en güçlü varlık olmalıdır. Yine o en çok bilen olmalıdır. Öyleyse o Tanrı'dır."*¹⁴

Locke göre iki tür varlık vardır: Düşünen ve düşünmeyen. Düşünmeyen, bir düşünce üretmez. Geriye düşünen tek varlık kalıyor: İnsan. İnsan da kendi kendini ve evreni yaratmadığına göre bunları yaratan sonsuz güç sahibi bir Tanrı vardır.¹⁵

1.1 Locke'çu Tanrı Kanıtları

1.1.1 Kozmolojik Kanıt: Kozmolojik delilin hareket noktası mutlak yokluğu düşünmenin imkânsızlığıdır. Ona göre dış dünyayı meydana getiren bir takım gerçek varlıklar vardır. Ancak bu varlıklar ezeli, ebedi, sonsuz, mükemmel varlıklar değildir. Locke bunu şöyle ifade eder: *"Öncesiz-Sonrasız bir zihnin zorunlu varoluşunun bu bulunuşunun bizi Tanrı'nın bilgisine götürmeye yeterli olmasına karşın, bundan bir başlangıcı olan bütün öteki ussal varlıkları yarattığı gibi daha önemsiz olan evrendeki cansız varlıkları da yaratabileceğini ve bundan da açıkça onun tüm bilgisi, gücü, esirgeyiciliği ve bütün öteki yüklemeleri zorunlu olarak çıkar."*¹⁶

Locke'a göre en kesin bilgi türü olan sezgisel bilgi ile kendi varoluşumuzu, duyuşsal bilgi türü yoluyla fiziki dünyayı oluşturan dış dünyadaki varlıkları, yani nesnelere varoluşunu biliriz. Buradan Tanrıyı ispatlamaya çalışan Locke'un iddiası şudur: Çevremizi saran bu varlıklar ezeli değil, sonradan var olmuşlardır. Çünkü maddeden meydana gelmişlerdir. Maddenin ezeli olmayışı, meydana getirdiği varlıkların da ezeli olmadığının ispatıdır. Madde kendi başına hareketsiz ve etkinlikten yoksundur. Bunun dolaylı evrendeki varlıkların var oluşlarını açıklayabilmek için ezeli, sonsuz güç ve bilgi sahibi bir varlığın varlığı zorunlu hale gelir ki o da Tanrı'dır.¹⁷

1.1.2 Teleolojik Kanıt: Locke'a göre us sahibi, bilen, düşünen, akıl yürüten, amaçlarını belirleme istidatı gösteren, onları seçebilen yani irade sahibi olan bir varlık vardır, o da insandır. İnsan dış dünyadaki kanun, düzen, gayeyi hem anlamak, hem de açıklamak ister.

Locke bu konuda şöyle der: *"İki tür varlık vardır. Düşünen ve düşünmeyen. Düşünmeyen bir düşünce üretmez."*¹⁸ Öyleyse yetkin ve etkin olmayan madde kendi kendine düzen ve gaye kazandırmış olamaz. Düzen amaç ancak iradi bir eylemle kazandırılır. Bundan şu sonuca varmamız gerekli olur. Maddeye ve onun oluşturduğu dünyaya düzen, kanun ve amaç kazandıran, aşkın, ezeli, sonsuz güç, bilgi ve irade sahibi, bu düzenin sorumlusu ancak Tanrı'nın var oluşuyla açıklanabilir.

1.1.3 Antropolojik Kanıt: Locke, kendisine has olan bu delilinde dış dünya yerine insandan yola çıkarak insanın bilen ve akıllı bir varlık oluşunu vurgular. Bu özellikleriyle insan çevresini saran diğer varlıklar arasında en yetkin varlık halini elde eder. Her hangi bir varlık kendinden daha yetkin, üstün, aşkın bir varlığın nedeni olamaz. Çevremizde insandan daha yetkin bir varlık da olmadığına göre ve insan da kendisinin sebebi yani kendini var edemeyeceğine göre kendisinden daha etkin ve

¹³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 368.

¹⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (The Pennsylvania State University, 1999), Book 4, 612-624.

¹⁵ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 589.

¹⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 4, 612-624.

¹⁷ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 590.

¹⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 4, 612-624.

aşkın bir varlığa ihtiyaç duyulur. Öyleyse insan varlığının borçlu olduğu insandan daha yetkin, aşkın varlık Tanrı'dır. Bunun dışında bir izah mümkün değildir.¹⁹

John Locke rasyonalizmden ampirizme geçiş sürecinde bir başlangıç sayılabilir. Bu nedenle yarı idealist yarı ampirist görüşlerine rastlamaktayız. Doğuştan hiçbir ide yoktur ile başlar, Tanrı ispatları için bu görüşüne sadece görünüşte tutarlı bir şekilde idealist sayılabilecek ispatlara girer. Locke'un açtığı bu ampirist akım David Hume ile devam edecek ve tamamen idealizme kapalı ampirizmi doğuracaktır.

2. David Hume

David Hume (1711-1776) Edinburgh'ta soylu bir çiftlik sahibinin oğlu olarak dünyaya geldi. Edinburgh Üniversitesi'nde klasik diller ve felsefe okudu. Ailesinin durumu iyi olmadığından bazen ticaretle uğraşmak zorunda kaldı. İlk ve bizce en önemli eseri felsefi nitelik taşıyan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eseridir. Daha sonraki eserleri bu ilk eserinin etrafında şekillenmiştir. 1763'te Fransa'ya gittiğinde J.J. Rousseau'yla tanışmıştır. Ancak kısa süre sonra ayrılmışlardır. 1776 yılının Ağustos ayında ölmüştür.

2.1 David Hume Felsefesinde Bilginin Kaynağı

David Hume, John Locke'un açtığı ampirizm yöntemini ya da düşüncesini bütün felsefesine temel kılacaktır. Ona göre bütün bilginin temelinde deneysel algılarımız yatmaktadır. Zihnin tüm içeriklerinin bize duyular ve deney tarafından sağlanan malzemeye indirgenebileceğini ve bu malzemenin de algılardan başka bir şey olmadığını ifade eder. "*Locke'un dış deney ve iç deney arasında yapmış olduğu ayırmanın ilkece bir ayrılığı belirtmediği, bunların birbirlerinden büsbütün ayrı olan deney alanı sayılmayacağı kanısındadır. Hume'da ilkin tasarımların kaynağı sorusunu ortaya koyar; o da bilincin içindekileri ikiye ayırır: İzlenimler ile ideler.*"²⁰

Hume, metafiziğin yapısını çökertme ve etkisini yok etmeye çalışmıştır. Ona göre tüm fikirlerimizin kaynağı ampirizmdir. Ampirizmin temel aksiyomunu formüle eden Latince temel ilke şudur: "Nihil est intellectu guid non fuerit prius in sensu" yani "zihnimizde veya idrakimizde daha önce duyularımızda bulunmayan hiçbir şey yoktur." Bu ilke David Hume'a yeni şüphecilik geliştirme fırsatı verecektir. Burada neden ya da mucizelere artık asla yer bulunmaz.²¹

Hume'a göre bilginin kaynağı duyularımızla elde ettiğimiz duyularımızdır. Her şey gelir. Bildiğimiz şeyler aklımıza duyularımız aracılığıyla gelmiştir. "*Deneyim izlenimleri, izlenimler ise ideleri meydana getirir.*"²²

İzlenimler duyusal idrakleri kapsayan güçlü ve canlı algılardır. Psikolojik hal durumları da izlenimler grubu içerisinde yer alır. Öyleyse izlenimler hem içsel hem de dışsal algılarımızı kapsar. Hume, "*ideleri anında tecrübe edilen duyusal idrak ya da izlenimlere dayanan zihinsel imgeler olarak düşünür.*"²³ Hume, idea ve izlenim kavramını ayırarak daha canlı olan algılarımızın tümüne izlenim adını vermiştir. Algılar hissettiğimiz tüm duygulardır ve tüm bilgilerimiz de buradan sağlanır.

Epikuros ve Locke'de olduğu gibi Hume'da da doğuştan gelen hiçbir bilgi yoktur. Zihnimiz ilk başta *tabula rasa* diye ifadesini bulan boş bir kâğıt gibidir. Duyulardan gelen verilerle doldurulur.²⁴

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme/ An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı kitabına şöyle başlar: "*İnsan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım olarak adlandıracağım iki türe ayrılırlar.*"²⁵ Bu ikisi arasında hem insan zihninin bunları elde etmesinde hem de etkileri ve canlılıkları bakımından fark vardır. İzlenimler bilincimizde daha çok etki bırakırlar. Çünkü ilk ortaya çıkışlarıyla ruhta etkili oldukları için daha canlı ve etkilidirler. Bunlar tüm duyum, tutku ve duygularımızın

¹⁹ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 590.

²⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul, Remzi Kitapevi, 2008), 307.

²¹ Roger-Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, Çev. İsmail Yerguz, (İstanbul, Say Yayınları, 2013), 196.

²² Aslı Güner, "Nedensellik İlkesi, Hume'a Karşı Kant", *Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi*, Sayı 3, (Güz 2014), 100-108.

²³ G. Skirbekk And Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (İstanbul, Kesit Yay, 2000), 299.

²⁴ Roger Pol Droil, *Kısa Felsefe Tarihi*, 182-183.

²⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergun Baylan, (Ankara, Bilgesu Yay., 2009), 17.

oluşturduğu alandır. Tasarımla diğer bir ifadeyle fikirler yeniden canlanmış, belirsiz ya da sönükleşmiş izlenimlerdir. Bir şeyi tasarım, görürüm bunun etkisiyle ikinci aşamada bende tuzlu, tatlı, kırmızı gibi düşüncesi oluşur. Bu fikirler ya da tasarımlar izlenim sentezi olurlar.

Klasik felsefenin aksine Hume'da duyular, canlı, ön planda ve parlak iken fikirler gri, silik, geçmişte kalmış şeyler olur ki ikinci plandadır. Oysa John Locke'da en az güvenilir bilgi duyu bilgisiydi. Hume'un bilgi anlayışı Hume Çatalı şeklinde ifadesini bulan bir yolu takip eder.

2.2 Hume Çatalı

İdelerin izlenimlerden türediğini ifade eden Hume, bilgiye temel olan inançların bu ideler arasındaki üç tür ilişkiden meydana geldiğini iddia eder. Şöyle der: "*Bana kalırsa ideler arasında sadece üç bağlantı ilkesi vardır: Benzerlik, zamanda ya da yerde yakınlık ve neden ya da etki.*"²⁶

Hume'nin çatalına göre bilginin tüm içeriği biri ide ilişkisiyle diğeri de olgu sorunu ile ilgilidir. İde ile alakalı olan bilginin deneyle hiçbir ilişkisi olmayan düşüncenin a priori önermeleridir. Geometri, cebir ve aritmetik gibi önermeler olduklarından başka türlü olamayan mantıksal bakımından zorunlu olarak doğru, genel ve kesin önermelerdir, aksini ileri sürmek bizi çelişkiye götürür.

O halde aritmetik, geometri ve cebir gibi fikirlerle bağlantılı olan bilimler bize kesin bilgi sağlarlar. Oysa olgularla ilgili önermeler doğrulanabilir önermelerdir. Aksini söylemek bir çelişki oluşturmaz. Buradan yola çıktığımızda görülecektir ki olgulara yönelik bilginiz hiçbir zaman matematikte oldu gibi kesinlik ifade etmez. Örneğin "yarın güneş doğmayacaktır" önermesi "yarın güneş doğacaktır" önermesi kadar akıl tarafından makul karşılanabilir. Önermeler birbirinin zıttıdır ancak mantıken çelişik değildir.²⁷

Hume'a göre yarın güneşin doğacağını beklemek kuvvetli bir ihtimal olabilir. Ancak matematiksel bilgi gibi zorunlu değildir. Sadece bizim alışkanlığımızın bir beklentisidir. O bu konuda şöyle der: "*Öyle bir kimse düşünelim ki, en güçlü akıl ve düşünme yetileriyle donatılmış olarak bu dünyaya birden bire gelsin. Gerçekten nesnelere sürekli olarak art arda gelişini ve birbirini izleyen olayları hemen gözleyecektir. Ancak bundan öteye bir şey bulamayacaktır. O halde her a olayından sonra b olayının gelmesi, bize, bu iki olay arasında zorunlu bir bağlılık olduğunu göstermez. Bu, zihinsel bir alışkanlıktan ibarettir. Belirli bir durumda sadece bir olay bir başkasından önce geliyor diye birinin neden ötekini sonuç olduğu fikrine kapılmak akla uygun bir şey değildir. Bunların bir araya gelmeleri rastgele ve geliş güzel olabilir.*"²⁸

Nitekim söz konusu konuyu Hume'dan asırlar önce Gazzâlî (1058-1111) şöyle izah eder: "*Tanrı'nın ezeli kudreti eşyada daima hazır bulunur, ancak şartlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Olayların meydana gelmesinin gerçek sebebi uygun şartlar bulunduğu zaman ortaya çıkan Tanrı'nın kudretidir.*"²⁹

Tanrısal irade ile birlikte tesadüfü de bir taraftan reddeden Hume, diğer taraftan kendisiyle çelişircesine şunu söylüyor. "*Dünyada tesadüf diye bir şey olmadığı halde, her hangi bir olayın hakiki sebebi üzerinde bilgisizliğimiz, idrakimiz üzerinde aynı etkiyi yapıp, aynı çeşitten bir inanç veya görüş meydana getirir.*"³⁰

Öyleyse a, b'nin nesidir demek, şu demektir: a ile b şimdiye kadar hep birlikte görülmüştür. Bu, hep birlikte olmaktan fazlasını bilemeyiz. Bizim onları hep art arda ya da birbirinin nedeni olarak tahayyül etmemiz, Hume'a göre sadece alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır.

Hume'a ampirist -bu ampirist felsefe, 20 yy. 'da Viyana çevresinin doğrulanabilirlik ilkesiyle kesin formülasyonuna kavuşacaktır- çatalıyla artık birçok şey bilim sofrasında çöplüğe atılacaktır.

²⁶ Hume, *A treatise of Human Nature*, (Oxford University Press, 1978), Book I., Part I, 1-7.

²⁷ Ülker Öktem, "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı", (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2004), Cilt. 44, Sayı 2, ss. 29-55.

²⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 67.

²⁹ Binyamin Abrahamov, "Gazalî'nin Nedensellik Teorisi", Çev. Yard. Doç. Dr. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1 (Bahar 2009), ss. 115-141, 133. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *.İhya'ulumi'd- din*, (Kahire, Kahire Yayınevi, 1967-68), cilt. 4, S. 8, 2. 18-19.

³⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 97.

Şöyle denilmektedir. "İzlenimi olmayan idenin bu ilkedeki karşılığı yoktur." Bu ilkedeki hareket eden Viyana çevresi başta din ve metafizik olmak üzere farklı olan disiplinlerin bilgi iddialarını teste tabi tutar. Bu testte dini ve metafizik hakikatlerle ilgili hiçbir önermenin başarıyla geçme şansı artık kalmamıştır.

Hume'a göre etik de teolojik metafizikten ayıklanmalı ve bilime dayandırılmalıdır. İnanç veya etik Hume'un düşüncesinde ilk bakışta hiçbir karşılığı olmayan iyi ve kötü fikri veya ahlaki ilkeler konusunda, *Ahlak İlkeleri Üstüne Araştırma* adlı eserinde normatif bir tavrın geliştirildiğini görmekteyiz. Ona göre tüm erdemlerin, bunların içinde en özverili olanları dâhildir, temel nedeni çıkarıcıdır. Ama ahlakın tümüyle çıkar sonucu olduğuna şahit olunmamaktadır. Çünkü insanlarda karşılıksız iyilik yapma ve dayanışma eğilimleri vardır.

Hume'un ahlak anlayışı, onaylama ve genel kabul dâhil, insan doğasının ve gerçek yaşamın bütün özelliklerinin dikkate alınarak oluşturulduğu bir etik taslağıdır. Burada ilginç bir durumla karşılaşılır. Şüpheli, özveri ve ahlaksızlık, dayanışma ile kayıtsızlık ve duyarlıktan oluşan zıtların bir kombinasyonu ile karşılaşılır.³¹

Hume'a göre kesinliklerden çok alışkanlıklarla yaşıyoruz. Güvenilir bilgilerden çok rutinlerin etkisinde kalıyoruz. Aklın inançlara bağlı olması, aklın saydamlığını ve saflığını yitirmesine sebep olmaktadır. Akıl tanrısal değildir. Aklimız gerçeğin kanıtı olmadığı gibi hakikatleri kanıtlama gücünü de sahip değildir. Böylece Hume hem bilimsel hem de felsefenin temel direği olan aklın gücünü yok etmiştir.

Hume'a göre duygu, durum ve izlenimlerden bağımsız, sürekli yaşayan bir tözsel birey olduğumuzu ifade edenler sadece Hint Budacılarının içi boş iddialarından başka bir şey değildir.³²

Hume, kendimde anılar, duygular, zevkler, acılar, bilinç olguları buluyorum ama saf ben olacak bir şeyi hiçbir yerde bulamıyorum der. Ben diye bildiğim şey her zaman duyumun ya da başka bir şeyin etkisi altındadır. Burada tözsel bir ben yerine sadece duyuların etkisi altında olan öznel bir durumdan söz edilebilir.

Hume'a göre ruh ya da benlik tözsel bir yapıya sahip olmadığı gibi ölümsüz bir özelliğe de sahip değildir. O sadece bir algılar yığını ya da boğçası olabilir.³³

Hume, ahlak, din, metafizik ve tözsel ruh anlayışına karşı negatif bir tavır içindedir. Ona göre ahlak ilkelerin mümkün, makul hiçbir ispatı yoktur, sadece iyi, kötü, ahlaki ya da ahlaksızlık durumu, değişik şartlar altında, bakış açısına göre, heyecan, istek, anlaşma, duyarlılık, uyuşma, yarar sorununa tabi olan bir durumdur. Akılla en ufak bir ilgileri yoktur. Onun anlayışına göre insanın başparmağındaki sıyrık yerine insanlığın mahvolmasını tercih etmesi akla aykırı değildir. Hume ile birlikte etik ve rasyonalite birbirinden ayrılmış, metafizikten sadece bir enkaz kalmıştır.³⁴

2.3 Hume'un Tanrı Anlayışı

Hume, metafizik ve bilimden sonra eleştiri oklarını dine yöneltir. Ona göre bilgimizin biricik kaynağı duygular olduğundan, gerek Tanrıbilim (teoloji) gerekse metafizik hiçbir dayanağı olmayan insan aklının yanılması sonucu uydurduğu sanılardır. Tanrı, Töz, ruhun ölmezliği, özgürlük gibi fikirler bu türden uyduruk fikirlerdir. Bu fikirlerin içeriğini oluşturan ne kadar kitap varsa hepsi ateşe atılmalıdır. İçinde nicelik ve sayı üzerinde akıl yürütme olmayan, varlık üzerine deneysel akıl yürütme bulunmayan tüm metafizik ve dini kitapların tümü ateşe atılmalıdır.³⁵

Hume'a göre genelde din özelde Hıristiyanlık insana tarih içinde en büyük zararı vermiştir. İki soru sorar: Tanrının varlığı kanıtlanabilir mi? Onun doğasıyla ilgili bilinebilecek bir şey var mı? Hume'a göre cevap kesinlikle hayırdır. Öyleyse din de tıpkı metafizik gibi ateşe atılmalıdır, yakılmalıdır. İnsanlığın bunlardan bir an önce kurtarılmasının gerekliliğine inanır. Burada Hume, Hıristiyanlıktan ve de dinden intikam almanın duygusallığı içinde olduğu düşüncesi beliriyor kanaatimizce. Engizisyonun yaptıklarının faturasını yakanlar yerine tüm dine kesmektedir. Hume, Tanrı delillerini inceleyip

³¹ Roger Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, 182-183.

³² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 50.

³³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 63.

³⁴ Roger Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, 187.

³⁵ Öktem, "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı", 40-42.

eleştirdikten sonra ateizmin en güçlü delili olarak kabul edilen kötülük probleminin üzerinde dini eleştirmektedir.³⁶

Hume'a göre evrende bir düzen vardır düşüncesinden ona bir düzen verici tarafından bu düzen verilmiştir, sonucu çıkmaz. Bunu ispatlayan hiçbir deneyimiz yoktur. Düzen olsa dahi, düzen kazandırıldığı dahi tespit edilse, bunun failinin Tanrı olmadığını kolaylıkla söylenebilir olduğunu iddia eder. Bir adım daha ileri giderek kendi kendine düzen kazandıran maddeden söz eder. Hume şöyle ifade eder: “Tek bir kıldan insana, tek bir yapraktan bir bütün olarak ağaçla ilgili sonuç çıkarılmadığı gibi sadece insanlara ve onların elinden çıkmış eserlere bakarak bir bütün olarak evrenin düzeni ve bu düzen nedeniyle ilgili sonuçlar çıkarmak yanlıştır.”³⁷ Ona göre insani nitelikler tanrılaştırılmıştır ve antropomorfizme gidilmiştir.

Ona göre Kadir-i Mutlak, Âlim ve her şeyden haberdar bir Tanrı'nın var oluşuyla evrendeki kötülük bağdaşmaz. Kötülüğün varlığından emin olduğumuza göre, o zaman Tanrı'nın var olmaması gerekir.

3. Immanuel Kant

Immanuel Kant, 1724 yılında Prusya'da Königsberg şehrinde bir saraç ustasının oğlu olarak dünyaya geldi. 1740 yılında Königsberg Üniversitesi'ne giren Kant, burada felsefe ve doğa bilimlerini okur ve fizikle ilgili bir tezle üniversiteyi bitirir. Aynı şekilde bu tezle Descartes ve Leibniz'in tartışmalarına katılmış oldu. 1755 yılında Königsberg Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Felsefenin yanı sıra coğrafya ve fizik alanında da dersler verdi. Mantık ve metafizik ordinaryüsü oldu. 1801 yılında Königsberg'de öldü.

18. yüzyıl Alman aydınlanma filozofu olarak kabul edilen Kant, bilginin ne olduğunu belirledikten sonra nasıl elde edileceğinin yöntemini ele almış, aklın sınırlarını araştırmış ve kritiğini yapmıştır. Kant'a göre aydınlanma, olgunlaşma süreci olup, kişinin kendi aklını başkasının rehberliği olmadan kullanması ve bağımlı olmaktan kurtulmasıdır. Kant'a göre insan aklında bilgi formları vardır. İnsanın aklındaki bu bilgi formlarını bulmaya çalışmasına transandantal felsefe adını vermiştir. Kant'a göre transandantal bilgi, sadece objelere değil, objelerden elde edilen bilgi çeşitleriyle de uğraşan, bilginin *a priori* yanını araştıran bilgidir.³⁸

Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Transandantal Diyalektik bölümünde aklın metafizik temeli ve varlık yapısını ele alır. Şöyle der: “Genel insan aklının ilkeleri metafizikle çok iç içe olduğundan ötürü metafiziğe olan rağbet hiç azalmayacaktır.”³⁹ Ona göre metafiziğin kaynağı akıldır. Bu sorular ne yok edilebilir ne de bilimsel olarak yanıtlanabilir. Metafizik, teori kuran salt aklın gücünün yeterli olmadığı bir alandır.

Kant, bilimin konusu olan yani zihnin kalıplarına girerek şekil alan nesnenin bilinebileceğini fakat mutlak hakikatin bilinemeyeceğini bu yüzden salt akılla metafiziğin imkânsızlığını ileri sürmüştür. Teorik akılla ulaşılamayan numen âlemine pratik akıl ile ulaşılabilirliğine inanır. Ancak teorik akıl eleştirmesi ve eşyanın niteliğini ve fizik ötesini bilmede güçsüz ve yetersiz olduğunu söylemesi pozitivizmin metafizik düşmanlığına yol açmıştır.⁴⁰

Kant'ın şu sorulara cevap aramakta olduğu inancındayız. Hakikatin arkasından yatan nedir? Böyle bir inancın karşılığı nedir? Sürekli bir hakikat var mı? Zamana göre değişen hakikat ne gibi sonuçlar doğurur? Kant'ın çabası, arayışı, eşyanın yani fenomenlerin olgu ve olayların arkasından eğer varsa saklanan yüzleri görebilmektedir. Bu konuda yani akıl ve hakikat arayışında insana hem sınırları çizen hem de kapasitesinin ulaşabileceği yeri gösterenlerden birinin Kant olduğu kabul edilir. O bilgi alanıyla inanç alanını ayırmakla aklın ve tecrübenin sınırların belirlemiştir.

³⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 66.

³⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 72.

³⁸ Öktem, “David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı”, 44.

³⁹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe, Prolegomena*, (İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 5.

⁴⁰ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 140.

Kant, zaman ve mekân kalıplarını öznenin tarafına geçirmeyi 'Copernicus Devrimi'ne benzetir. Ona göre zaman ve mekân duyarlılık biçimleridirler. Belli bir zaman ve mekânda şeyleri biliriz. Ama onları bu duyarlılık biçimlerinden bağımsız olarak "her ne ise o, ya da kendinde oldukları gibi" hakikatlerini kavrayamayız. Dolayısıyla fenomenin bilgisine kısmen sahip olurken, numenlerin bilgisi akla kapalıdır.⁴¹

Kant'a göre "*her olayın bir nedeni vardır*" demek a priori bilgidir. Bu yargı Hume'da olduğu gibi idelerin çağırımı, benzer olaylar arasında beklenti ya da alışkanlık değildir. Ona göre zorunluluk Hume'da olduğu gibi öznel değildir. Bir olay ya da değişimin bir nedene bağlılığı a priori bir bilgidir. Böyle tek bir örnek dahi a priori bilgisinin varlığın ispatlamaya yeterlidir. Kant böyle bir bilginin varlığından emin olduktan sonra a priori bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalışır.

Kant ilk önce bütün yargıları dört ana başlık altında toplar:

A) Ampirik ya da A Posteriori Yargılar: Burada gülün beyaz olduğunu ifade ederken görme duyumuzu kullarınız. Duyularımızın verileriyle tecrübe ettiğimiz yargılardır.

B) A Priori Yargılar: Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olduğunu söylemek bu açıların hesaplanması ya da ölçülmesi sonucu ulaşılan bir bilgi değildir. Bu üçgenin tanımından çıkan saf ya da a priori yargıdır.

C) Analitik Yargı: Yükleme öznesinde bir şekilde bulunan özne konumundaki yargılardır. Güller çiçektir önermesi gibi gül ifadesinin zımında çiçeği barındırdığı zaten bilinmektedir. Bunlar bilgimizi arttırıcı yargılar değil sadece aydınlatırlar.

D) Sentetik Yargılar ise yüklem öznedeki mündemiç değildir. "Gül beyazdır" önermesinde, beyazlık gül tanımında içkin değildir. Gül beyaz olabileceği gibi olmaya da bilir. Bunun için "Bazı güller beyazdır" önermesi sentetik bir yargı bildirir. Sentetik yargılar ise bilgimiz genişleten, arttıran yargılardır.⁴²

Kant'a göre analitik yargılan karakterleri gereği hep a priori yargılardır. Bu yargılardan yani bir şey öğrenemiyoruz. Çünkü yüklemi konusundan farklı bir bilgi vermez. Salt mantık ilkelerine göre yapılan önermeler analitik önermelerdir. Sentetik yargılar ise bilgimizi genişleten, yüklem özneye yeni bir bilgi kattığı yargılardır. Burada kavramlar arasında bağlantı kurarız. Deneyden gelen tüm yargılar sentetik yargılardır. Salt tanımdan çıkarılmadıkları için matematik yargıların tümünde hem sentektiktir hem de deneyden elde edilmedikleri için a prioridir. İşte Kant'ın üzerinde duracağı asıl önermeler bu sentetik a priori önermelerdir.⁴³

Kant'a göre akıl hakkında bildiğimiz şey, onun yani aklın bilmeyi imkân veren özelliğidir. Bunun dışında bir şey bilmiyoruz. Kant Platon'un güvercin hikâyesini anlatarak devam eder. Güvercin uçarken havanın direncini hissederek ve şöyle der, "Havanın şu rezistansı olmasa ne güzel uçacağım diye düşünür." Kant bunu insanın tecrübeyle olan durumuna benzeterek, insan, şu tecrübenin sınırlarından kurtulsam ne güzel, daha iyi, daha saf, daha yüce şeyleri bilebileceğini söyler. Hâlbuki güvercinin uçmasını mümkün kılan havadır, insanın da bilmesini sağlayan şey Kant'a göre tecrübedir. Tecrübe bilmemiz zemin sağlayacak bir basamak şeklinde düşünülmelidir.⁴⁴

Kant'a göre sentetik a priori olan matematik bilim olmanın en güzel örneği ise, metafizik de sentetik a priori önermelerle bilim olma özelliğine sahiptir. Kant'a göre sentetik a priori önermelerin iki yönü vardır. İlki bu önermeler tecrübe edenin ürünüdürler. Bu belli bir zaman ve mekânda hissederek elde edilir. İkincisi düşünerek katkıda bulunmaktır ki bu da transandantal saf kavramlar, kategorilerdir. Hissetmenin formları bizde verilmiş halde bulunur. Biz uzay ve zamana göre hissediyoruz. Kant'a göre akıl sade belli zaman ve mekânda hissedilene ayna tutar. Hisleri sağladıklarının ötesinde hiçbir şey bilmez. Hissetmediklerimizin ötesindeki nasıl bilebiliriz? Kant'a

⁴¹ Roger Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, .196-198.

⁴² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 713.

⁴³ Öktem, "*David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı*", 45.

⁴⁴ Aliye Kovanlıkaya, "*Kant'ın Metafizik Eleştirisi*", Yayına Hazırlayan: Erdal Yılmaz, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, (İstanbul, Küre Yayınları, 2012), ss. 11-45, 29.

göre aklın bir teorik, diğeri de pratik olmak üzeri iki faaliyeti vardır. Teorik faaliyet nazar etmeye, bilmeye, görmeye; pratik faaliyet de eyleyecek şekilde bilmeye yarar.⁴⁵

Kant'a göre bilgimiz, duyuvar ve aklın işbirliğiyle meydana gelir. Duyularla sağlanan malzeme akıl tarafından birleştirilir. Anlıkta birbirinden şekilce ayrı, içleri boş on iki tane saf kavram yani kategori bulunur. Bunlar hissetmenin formları olan zaman ve mekândan geçen verileri -ki bunlar artık görüdürler, sezgidir- birleştirir ve biçimlendirirler. Daha sonra yargılara dönüşerek bilgi ortaya çıkar. Kant bu fikirlerin *Salt Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Analitik" bölümünde ifade ederek şöyle der: "*Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler de kördür. Kavramları duyusal kılıp görüdeki şeyine eklemek suretiyle, görüleri anlaşılır kılmak, başka bir ifadeyle görüleri kavram altına almak gereklidir. Onların birleşmesiyle ancak bilgi doğabilir.*"⁴⁶

Kant'a göre gerçek bilim tıpkı matematik gibi ispatı yapılabilen, kesinliği olan bilimdir. Bunu da ancak akıl sağlayabilir. Deney dünyasıyla, deneyim uygulanamayacağı dünya fenomen ve numen; görünüş ve kendinde şey; bilinebilir dünya ve bilinmeyen dünya; deneyim alanı ve metafizik alan işbirliği olmadan yani duyumdan elde edilen veriler aklın a priori kalıplarından geçmeden kesin bilgi meydana gelmez. Böylece akıl ilkelerini dış dünyaya duyular dünyasına yüküyor.⁴⁷

Kant'a göre hakikatin bizatihi kendisi hiçbir zaman malumatımız olmayacaktır. Mesela, "nedensellik ilkesinin" kendisini hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz. Sadece her şeyin bir nedeni olduğunu a priori alarak akılla biliriz. Dış olaylar arasındaki bulduğumuz nedensellik bağları, aklımızın bu ilkesinin ilgili özel alana uygulamasından başka bir şey ifade etmez. İnsan kendi zihnini yapısına uyan, zihninin yapı ve düzen kazandırdığı fenomenler dünyasının bilgisine sahip olabilir ancak dünyanın gerçekten görüldüğü gibi olduğunu iddia edemez.

Bilimsel bilgiyi bu şekilde sınırlandıran ya da ona had bildiren Kant'a göre Tanrı, düşünülemez ya da anlamsız bir kavram değildir. Kant Tanrıyı bilimin konusu olmaktan çıkarmıştır. Ona göre özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu bilimsel konular değildir. Burada deneyin söyleyebileceği tek kelime yoktur.⁴⁸

Buradan yolu tamamen kapatan Kant, ilgili kavramları teorik değil de pratik akıl alanına kaydırarak bilgidен ziyade inancın konuları haline getirir. Böylece bilim ve inancın hem alanı hem de yöntemini tamamen ayırır. Saf aklın eleştirisiyle metafiziğin imkânsızlığını ifade ederken, diğer taraftan pratik akıldan hareketle ödev ahlakını kurgular.

3.1 Kant'ın Ahlâk ya da Etik Anlayışı

Kant Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi isimli kitabının önsözünde ahlaki şöyle tanımlar: "*Felsefe ikiye ayrılır: çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalardır. İlk yasalara ilişkin bilime Fizik, diğerlerine ilişkin olana ise etik denir. Ayrıca ilk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlâk öğretisi de denir.*"⁴⁹

Kant'a göre ahlak bilgisi a priori bilgidir. İnsanların davranışlarından bağımsız olarak doğru kabul edilirler. Tüm insanlar yalan söylemeler dahi, doğru olanın, doğru konuşmak olduğunu bilirler.

Kant'a göre akıl, ya kendisine dışındaki bir kaynaktan verilmiş olanı belirleyebilir ya da nesneyi gerçek hale getirip hayata geçirebilir. Birincisi aklın teorik, ikincisi ise pratik fonksiyonunu ifade eder. Teorik işleviyle akıl kendisine duyusal sezgide verilmiş olan nesneyi belirler ya da kurar. A priori kategorilerini kendisinin dışından bir kaynaktan gelen verilere uygular. Pratik fonksiyonu ise akıl objelerinin kaynağıdır. Kategorilerini duyusal sezginin verilerine uygulamakla değil de ahlaki tercihlerde bulunur. Teorik kısmı bilime yönelirken pratik kısımda ahlaka temel olabilecek ilkeler gündeme gelir. Burada evrensel ahlak yasasına uygun olarak yapılacak moral seçime ve dolayısıyla

⁴⁵ Kovanlıkaya, , "Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar", 22.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Ausgabe, Akademie, 1781, 75-76. Ayrıca bkz. Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", Çev.Hakan Çörekçioğlu, Editör. E. Efe Çakmak, *Cogito*, Sayı:41-42, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005), 202.

⁴⁷ Öktem, "*David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı*", 53.

⁴⁸ Theodor W. Adorno, "*Aşkınsallık Kavramı Üzerine*", Çev. Mine Haydaroğlu, Editör. E. Efe Çakmak, *Cogito*, Sayı:41-42, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), ss. 56-86.

⁴⁹ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, (Ankara,Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 3.

iradeyi belirlemeye yönelmiştir. Dahası pratik akıl bazen iradeden ayrı ve onu etkileyen bir güç olarak moral buyruk yoluyla iradeyi harekete geçirmeyi ifade eder.⁵⁰

Kant şöyle demektedir: "*Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur*" ve şöyle devam eder: "*Ödev yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimin olabilir, ama hiç bir zaman saygım olamaz*"⁵¹

Kant'a göre ahlak insan akli ile ilgilidir. İçgüdülerde, eylemlerde ve eylemimizin sonucunda değildir. Ahlak fenomenler dünyasından gelen bütün etkilerin çok gerisinde bulunan ahlaki özümüze, salt istence kadar iner. Bunlar "iyi istenç" "kategorik imperatif" ve "özgürlük" kavramlarıdır.

Kant'a göre doğa insanı bir amaç için yaratmıştır. Bu amaç mutluluğa erişmek için olsa bu insan çok ters yaratılmış demektir. Çünkü mutluluk için eğilim ve içgüdüleri yeterlidir. Nitekim hayvanın doğası bu amaç için daha uygundur. Hayvanın içgüdüleri onu gidecek yere kendiliğinden götürüyor. Ne günahı biliyor ne de ölüm korkusu tadını kaçırıyor. Ama insanda içgüdülerden başka akıl vardır. Akıl denilen güç insanı mutluluğa ulaştırmada hiç de iyi bir rehber değildir. Öyleyse insan mutluluktan başka bir şey göz önünde bulundurularak yaratılmıştır. Çünkü akli olan tek varlık insandır. Akıl insanı fenomenler dünyası üstüne yükseltip ona değer ve onur kazandırır. Ona başka bir dünyadan gelen sesi işittirir. Bu ses Ahlak Yasası'dır, Kategorik İmperatif'tir. Dünyada akıl sahibi insandan daha değerlisi yoktur. Öyleyse insan araç varlık olamaz. Mesela mutluluk amaç olursa insan onun aracı olacaktır. Hâlbuki insan bizatihi amaç varlıktır. Kant şöyle der: "*Akıl sahibi doğa kendisi amaç olarak vardır. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: Her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*"⁵² Kant bu kadar değer atfettiği insana bundan sonra bazı görevler, ödevler vermeye başlar. Kant'a göre ne dünyada ne de dışında, iyi istençten başka koşulsuz iyi sayılabilecek bir şey yoktur.⁵³ Bu iyi nedir, sorusuna da ancak "ödev"dir diye cevap verir. Doğası gereği, insan sadece mutluluk için yaratılmamıştır. Öyleyse geriye ödevden başka bir şey kalmamaktadır. Ödev aklın sesi, dolayısıyla insanın en yüksek değerini ifade eder. O salt ödevden kaynaklanan bir istenç olmalıdır. Kant şöyle der: "*Eğer ödev eylemlerimiz için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olacaksa, bu ödev yalnızca kesin buyruklarla dile getirilebilir. Koşullu buyruklarla ise hiç dile getirilemez.*"⁵⁴ Burada hareketle Kant'a göre bir eylem dışarıda bulunan bir sonuç yüzünden ancak kendine dayandığı ilke (maxime) yüzünden iyi olur. Ödevin iyi olması sonucu değil, dayanağı olan ilkesidir. Burada geçen maxim, ödev maximidir. Ödev de aklın buyruğu olduğundan, objektif, zorunlu ve tümel bir özellik taşımaktadır.

Kant'ın ahlak metafiziğinde önemli ikinci kavram "Kategorik İmperatif" yani kesin emirdir. Kant'a göre emirler hipotetik ve kategorik emirler şeklinde ikiye ayrılır. Birincisi bir koşula bağlı olan emirlerdir. Kategorik emirler ise imperatif olup hiçbir koşul göz önünde bulundurulmadan, kesin, mutlak olarak emreden emirdir. Kant'a göre asıl ahlak ilkesi işte bu ikinciler yani kategorik imperatif olanlardır. "*Doğruyu söyle*" der, "*ne olursa olsun, doğruyu söyle.*" İşte kesin emir budur. Bu emir herkes için geçerli bir yasaya dönüştürülmelidir. Herkese önerilebilecek bir yasa olmalıdır, tümel olmalıdır. Hiçbir istisnası olmamalıdır. Çünkü hiç kimse sadece kendisi için geçerli olan bir ahlaki ilke ileri süremez.⁵⁵

Kant, Hükümdarın kendisinden yalancı tanıklık yapmasını istediği birini düşünelim der. Bu adam yalancı şahitlik ederse hem kendisi hem de sevdiği ödüllendirilecekler. Yalancı tanıklığı kabul etmeyip doğruyu söylese hem kendisi hem de ailesi cezalandırılacak, perişan olacaklar. Sahte şahitlikle yalan söylemeyi kabul edecek, doğru tanıklık ederse cezalandırılmayı göze alacak. Burada adamın neyi tercih edeceği bilinmese de, Kant'a göre herkes ne yapması gerektiği konusunda en

⁵⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 73.

⁵¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

⁵² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46

⁵³ Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", 205.

⁵⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 42.

⁵⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 413.

küçük bir tereddüt içinde değildir. Eylemin ahlaki olması için sahte tanıklık etmeyi reddetmelidir, doğru söylemelidir. Çünkü yalan söylemek kişisel menfaatine uysa da evrensel ahlaki maxim olamaz. Sadece şu evrensel olabilir: Bir tanıklık, inandırıcı, doğru ve gerçek olmalıdır. Aksi takdirde hiçbir tanıklık ahlaki ilkeye uygun olmaz. Kant buradan hareketle şöyle devam eder: Bir eylemin ahlaki olabilmesi için temeli sadece evrensel yasaya saygı olmalıdır ve hiçbir çıkar düşüncesi söz konusu olmamalıdır. Sadece ödev kaygısı olmalıdır.⁵⁶

Kant, metafiziği fizikten ayırdığı gibi, güzel olanı da iyi olandan ayırmıştır. İyi şeylerde isteme vardır. İyi karşısında güzeldede olduğu gibi ilgisiz kalamayız. Oysa güzel, eylem yönümüze hiçbir şekilde seslenmez. Güzel kavramsız olan, zorunlu bir hoşlanmanın konusu olarak bilinen şeydir. Buradan "zevkler tartışılmaz" düşüncesini reddeder. Ona göre zevkin temelinde bir a priori durum vardır.

Sonuç

Sonuç olarak John Locke'un başlattığı ampirik bilgi yöntemi bir geçiş özelliğini arz ediyor. Descartes'ten etkiler Locke'da görülmektedir. Locke her ne kadar doğuştan hiçbir ide yoktur fikrinde ısrar etse de Tanrı'nın varlığını, dinin buyruklarını ve Tanrı'nın insana buyurma hak ve imkânını kabul etmektedir. Böylece yarı-ampirist, yarı idealist bir görüntü arz eder.

Ampirizm, David Hume ile en katı formuna kavuşacaktır. David Hume deneyim dışındaki tüm bilgiyi reddeder. Hiçbir a priori ve onun nesnesi olanları kabul etmez. Bunun için Tanrı, dinin ilkeleri, ahlak yasaları da dâhildir. Hume'un dine ve dini kurumlara sanki duygusal bir düşmanlığı vardır. Hume, Tanrı'ya ve dini Marx'tan önce ateşe atarak yok eder. Ancak ne gariptir ki bunun yerini dolduracak hiçbir önerisi de yoktur.

Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran Hume'dur. Ancak Kant, kendisini uyandıran Hume'a sadık bir talebe değildir. O hem bilimsel bilgiye hem de metafiziğe yepyeni kavramlar ve açılımlar kazandırmıştır. Salt akılla ulaşılmaz kılınan metafizik ve ahlak ilkeleri pratik akılla temellendirilmeye çalışılır. Kant kendinden öncekilerden etkilendiği gibi kendinden sonraki felsefeyi de ciddi manada etkilemiştir. Kant hem pozitivistlerin dayanağı, hem de teist dindarların da hayranlığını kazanacak kadar kendisine başvurdukları bir felsefe kurmuştur.

Bu kısa çalışmamızda vardığımız sonucu şöyle ifade edebiliriz. İnsan, zaman ve mekâna mahkûm bir şekilde belli zamanda ve mekânda varlığı ve manasını anlama ve anlamlandırmaya çalışıyor. Felsefe okuyanlar sanırım hemen şunu anlamaktadırlar. Düşünce tarihinde katı olan nice şeyler buharlaşmıştır. Kesin kabul edilenler kesilmişlerdir. İnsanın anlam ve anlama arayışı devam etmektedir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", Çev. Yard. Doç. Dr. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009).
- Bolay, Prof. Dr. Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Droit, Roger Pol. *Kısa Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Gazzali, İhya'Ulumi'D- Din, Cilt 4, S. 8, II. Kahire: Kahire Yayınevi, 1967.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, 18. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2008.
- Güner, Aslı. "Nedensellik İlkesi, Hume'a Karşı Kant", *Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* Sayı 3, Güz, Gümüşhane: 2014.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, 6. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Hume, David, *A Treatise Of Human Nature*, Oxford: University Press, 1978.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergun Baylan, 1. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Ausgabe: Akademie, 1781.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, 5. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe, Prolegomena*, Çev.: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 1.Baskı, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.

⁵⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 39.

- Kovanlıkaya, Aliye. "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", Yayına Hazırlayan: Erdal Yılmaz, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, 1999.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Öktem, Ülker. "David Hume ve İmmanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt.44, Sayı. 2, Ankara: 2004.
- Recki, Birgit, "Kant Ve Aydınlanma", Çev. Hakan Çörekçioğlu, Editör. E. Efe Çakmak, *Cogito*, Sayı:41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Skirbekk, G. And Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2000.
- Theodor W. Adorno, "Aşkınıllık Kavramı Üzerine", Çev. Mine Haydaroğlu, Editör. E. Efe Çakmak, *Cogito*, Sayı:41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005,

ÜÇ DÜNYA TASAVVURU: YERĞİ-DÜNYACILIK, SEKÜLERİZM VE DÜNYEVÎ İSLÂM*
THE IMAGINATION OF THREE WORLDVIEWS: IGNORING-WORLD, SECULARISM AND WORLDLY ISLÂM

Hamdullah ARVAS*

Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı.

e-posta: harvas13@gmail.com

Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

Öz

İnsanların dünya tasavvuru onların varlık, bilgi, değer ve estetik anlayışı üzerinde belirleyicidir. Dolayısıyla dünyanın nasıl anlaşıldığı meselesi önemlidir. Bu bağlamda, dünyanın mahiyeti ve dünya hayatının değeri konusunda, üç anlayış biçimi bulunmaktadır. Bu anlayışlardan biri, içinde yaşanılan dünya gerçekliğinin reddedildiği, hayatın bütün hakikat ve anlamının dünya ötesindeki başka bir hayata ertelendiği yergi-dünyacılıktır. İkincisi ise yergi-dünyanın tutarsızlıklarına karşı hayatın bütün anlamını bu dünyanın hakikatine indirgeyen ve Batı'da sekülerizm kelimesi ile ifade edilen dünyacılıktır. Üçüncüsü ise her iki dünya tasavvuruna alternatif bir dünya görüşü olarak "Dünyevi İslâm" anlayışıdır. Çalışmamızda *dünya*, *dünyevileşme* ve *sekülerizm* kavramları hakkında bilgi verildikten sonra, insanların dünya hayatına karşı takındığı yergi-dünyacılık ve sekülerizm arasında alternatif bir yol olarak "Dünyevî İslâm" yaklaşımının imkân ve koşulları ele alınmıştır. Bu yolla dine ve dünyaya dair yaklaşımlar ekseninde bir yöntem sunulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak dünyevî İslâm tasavvurunun insanın bir ahlak varlığı olmasının koşulları içinde gerekli olduğu hususu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm, Dünya, Sekülerleşme, Yergi-Dünyacılık, Dünyevî İslâm

Abstract

The way of perceiving the world is determining the understanding of human beings, knowledge, value, and aesthetics. People have developed three ways of understanding the nature of the world and the value of world life. One of these understandings is the ignoring-world, which rejects the reality of this world and postpones all the truth and meaning of life to the afterlife beyond the world. The second is secularism, against the inconsistencies of the ignoring-world, in which the entire meaning of life is reduced to the core substances. The third one is "Worldly Islâm" as an alternative world view to both world understandings mentioned before. In this study, after doing conceptual analyses of *dunyâ*, *secularism*, and *dunyeveleşme*, information about secularism and the ignoring-world are given, and the possibilities and circumstances of the concept of Islamic Worldlife are evaluated.

Keywords: Kalâm, Islâm, Earth, Secularisation, Ignoring-World, Worldly Islâm

* Bu makale "Kelâmî Açından Dünya Hayatının Değeri" adlı yüksek lisans tezindeki bilgilerden yararlanılarak üretilmiştir.

Giriş

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre *dünya*; öbür dünya-bu dünya, duyulur dünya-düşünülür dünya, dış dünya-iç dünya, görüngüler dünyası-kendinde şeyler dünyası; gelip geçici dünya- ideler dünyası örneklerinde olduğu gibi, insanın üzerinde yaşadığı toprak ve denizler, yeryüzü; dış, çevre, ortam; herkes, başkaları; inançları bir olan ülke veya insanlar topluluğu; meslek veya iş birliği içinde bulunma, camia; birbiriyle yasal bağlantısı olan, bir düzenle belirlenmiş tek tek şeylerin ve olayların bütünü anlamlarına gelir. Bitkiler dünyası, hayvanlar dünyası örneklerinde olduğu gibi aynı yasalara ve aynı düzene bağlı olan nesnelere, varlıkların oluşturduğu bütünü de ifade eder. Bir diğer anlamı da insanın üzerinde yaşadığı *gezegeni* belirtir. İnsan varoluşunun içinde yer aldığı *çevre*; nesnelere dünyası örneğinde olduğu gibi bilincin dışında kalan nesnelere oluşturduğu bütün anlamına gelir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde *dünyacılık* kelimesine ise bireysel katılımı önemli gören, dinin devletten ayrı ve özerk olmasını savunan öğretisi, *sekülerizm* anlamı verilmiştir. Dünyevi kelimesi ise dünya ile ilgili, dünya işlerine ilişkin, uhrevi karşıtı anlamında yer bulmuştur.¹ Dünya görüşü kavramına ise bir insanın davranış, değerlendirme, düşünüş ve eylemlerinden meydana gelen yaşam üzerindeki kanılarının bütünü anlamı verilmiştir.²

Dünya, Arapça asıllı bir kelimedir. Sözlüklerde *yaklaşmak*, *zaman ve yer açısından yakına gelmek*, *aşığı çekmek*, *yakın*, *burada ve şimdi olan* anlamına gelen dünya kavramı *ednâ* fiil kökünden türemiştir.³ *Ednâ* kelimesi Kur'ân'da; *küçük*, *az veya eksik*,⁴ *daha uygun*, *daha münasip*, *daha yakın*,⁵ *daha değersiz*, *âdi*, *hayır yönünden daha az*,⁶ *yakın mekân*, *yer olarak daha yakın* gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Fahreddin Râzî de (ö.1210) *ednâ* kelimesine fayda bakımından ahiretten daha aşağı olan anlamını vermiştir.⁸ Zemâşerî kelimeyi daha düşük, önemsiz ve aşağı değerde olmak şeklinde almıştır.⁹ Mâtürîdî burada aşağının intisap ettiği konular ekseninde kıymet, hatır ve rağbet bakımından daha aşağıda, fayda bakımından daha düşük olan, kendisine meşakkat ve minnetle ulaşılan şeyler şeklinde izah etmiştir. Bu anlamda aşağı değersiz kelimesinin mukabili olarak hayır kelimesi kullanılmıştır ki burada kendisine meşakkat ve minnet vermeyen şeyler hayır olarak anılmıştır.¹⁰ *el-Âhire* ise şimdiye ait davranışların neticelerinin ortaya çıkacağı *içinden bulunulan andan sonraki zamanı*, *geleceği* ifade etmektedir.¹¹ *Yakınlık ve yaklaşma* bildiren *ednâ* kökü dikkate alındığında dünya-âhiret bağıntısı iki varlık arasındaki öncelik sonralık durumuyla açıklanabilmektedir. Âhiret sözcüğü de *hayat* kelimesini zaman bakımından niteleyen bir sıfattır.¹² Bu bağlamda *hayâtü't-dünyâ* kavramı, *hayâtü'l-âhire*'ye göre yakın hayat olarak tanımlanmaktadır. Yakın olan anlamındaki ıstılah, insanın ilk geldiği *ed-dünyâ*, insanın ilk geldiği varlık alanı, ayrıca âhirete nispetle bize daha yakın olması yönüyle bütün canlı varlıkların doğum, üreme gibi faaliyetlerinin gerçekleştiği hayata verilen isimdir.¹³

¹ Bk. TDK Sözlüğü "Dünya", "Düyevi" ve "Sekülerizm" md; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 130.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılap Yayınları, 1998), 50.

³ Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 323.

⁴ el-Mücâdele, 58/7; el-Müzemmil, 73/20.

⁵ el-Bakara, 02/282; el-Mâide, 05/108; el-Ahzâb, 33/51.

⁶ el-Bakara, 02/61; Secde, 32/21.

⁷ er-Rûm, 30/2-3; Süleyman Uludağ, "Dünya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1994, 10/22-25.

⁸ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 3/531.

⁹ Mahmud bin Ahmed Zemâşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/144.

¹⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005), 1/481

¹¹ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 114.

¹² Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 323.

¹³ Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayâtü'd-Dünyâ' Kavramını Anlama Biçimleri", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Üniversitesi, 2003). 13.

Batı dillerinde *dünya* kelimesini belirtmek için *earth* ve *world* kelimeleri kullanılmaktadır. İngilizce’de yer, toprak, kirlî yer, memleket, bölge anlamına gelmektedir. World kelimesi ise eski İngilizce’de insanın varoluşu, ahiret hayatı anlamındaki afterlife kelimesinin zıddı, insanın “earth” denilen dünyada kurduğu uygarlık, insan çağı, oluşun zamansal biçimi, kozmos, fikir ve düşünce bütünü gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Milattan sonra on beşinci yüzyıldan itibaren içinde yaşadığımız gezegeni, on sekizinci yüzyıldan itibaren kimya terimini ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Kelime köken olarak sekizinci yüzyıl Anglo-sakson kültürüne dayandırılmaktadır. Ayrıca yerin altı manasındaki underworld ile gökyüzü anlamındaki heaven arasında orta yeri, yerin altına göre örtü olmayı ifade eden bir anlama genişletilmiştir. Kelime, Latince kilden yaratılan anlamında *crêta* kelimesine anlam bakımından benzemektedir.¹⁵ *Crusta* kelimesine yakın olan *hruse* kelimesi de earth ile aynı anlama gelmektedir.¹⁶ Yeri kazmak anlamında *êruere*; bölge anlamında *terra* kelimeleri de earth kelimesinin anlamını paylaşmaktadır.¹⁷ Arapça’daki *arz /ard* kelimesi ile olan fonetik benzerliği aralarında anlamsal bir ilişkinin bulunduğunu düşünmek için güçlü bir gerekçedir. Nitekim bu kelimenin etimolojisini veren kaynaklar *eart* kelimesinin Arapça *eard* kelimesi ile birlikte Akadca *erşetu*, *irşetum* kelimesinden geldiğini belirtmişlerdir.¹⁸

Batı dillerinde kullanılan ve içinde yaşadığımız gezegeni ifade eden earth kelimesi Türkçe’de *arz*, Arapça’da *ard* ile belirtilen gerçekliktir. Batı dillerinde insanın bu dünyadaki hayatı, maddi ve manevi uygarlık girişimi içindeki zamansal bulunuşunu ifade eden *world* kelimesi ise Türkçe’de *Dünya Hayatı*, Kur’ân’da ise el-hayâtü’d-dünyâ ile belirtilmektedir. Dolayısıyla kavramsal ilişkilerde bir mutabakat olduğu görülmektedir. Fakat daha sonra özellikle Arap dil özelliklerinin bilinmediği toplumlarda *dünya* kelimesi, bir sıfat olmasına rağmen, anlam bağlamından koparılmış, jeolojik anlamdaki *arz* ya da *ard* yerine kullanılmıştır. Bu yanlış adlandırma, İslâm’ın dünya hayatına getirdiği tanım ve ölçünün yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Buradan hareketle, İslâm’ın üzerinde yaşadığımız *dünyayı/arzı* kötülediği sanılmış, bu dünyadan yüz çevirmenin fazilet ve yükselme sebebi olacağı iddia edilmiştir.¹⁹

İnsanın kendinden ya da her türlü kurulu dünyadan bu şekilde yüz çevirmesi bir yabancılaşma problemi. Yabancılaşma ya da *ekstasis* kavramı birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin kaybolduğu süreci ifade eder.²⁰ Tarihsel bir form olarak Grek *ekstasis* fikri kişinin gizem ayinlerinde bedeninden ayrılması fenomenine dayanmaktadır. Burada ekstasis, kendinden geçme benliğinin dışına çıkma anlamına gelmektedir. Bu durum Romalılarca zihinsel yabancılaşma olarak görülmekteydi ve takdire değer bir iş sayılmaktaydı. İlk Hıristiyanlar içinse yabancılaşma, insanın Tanrı’dan ayrılmasıydı.²¹ Modern haliyle yabancılaşmayı beşeri bilimlere taşıyan en önemli şahsiyetler Weber ve Durkheim olmuştur.²² ABD’de 1960’lı yılların buhranlı sonlarında rastlanan yabancılaşma problemleri daha sonra deneysel sosyolojinin konusu olmuştur.²³

Yabancılaşma, insanın maddi veya manevi boyutuna karşı kayıtsız kaldığı; Dünyayı, ahireti ya da her ikisinin göz ardı ettiği nihilist bir varlık tasavvurunu ifade etmektedir. Zira bütün yabancılaşmanın özü, hayali bir kaçınılmazlığın insanların kurduğu dünya üzerine empoze

¹⁴ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English* (London: Routledge, 1966), “world” md.

¹⁵ Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden: Brill, 2008), 144.

¹⁶ Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 147.

¹⁷ Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 530, 616.

¹⁸ Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English*, “earth” md.

¹⁹ Uludağ, “Dünya”, 10/22-23.

²⁰ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 142.

²¹ Sibel Özbudun - Temel Demirer, *Yabancılaşma* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007), 14-16.

²² Özbudun - Demirer, *Yabancılaşma*. 29.

²³ Özbudun - Demirer, *Yabancılaşma*. 38.

edilmesidir. Böylece bireylerin sosyo-kültürel dünyası hızlı bir biçimde beşeri olmaktan çıkarılmaktadır.²⁴

Sonuç olarak dünya hayatının fiziksel ve toplumsal koşullarında, nihai kaygının kaçınılmaz bir sığınağı olarak beliren Tanrı ve ezeli madde fikrine paralel bir şekilde insanlığın dini tecrübesinde,²⁵ dünyayı kabul etme ve onu reddetme şeklinde iki temel eğilim ortaya çıkmıştır. Birincisi varlıkla ilişkinin ölümle son bulacağını düşünen *maddeci* dünya tasavvurudur. İkincisi ise dünyada yaşamakla birlikte kurtarıcı formlar içerisinde dünyayı dışlayan yergi-dünya tasavvurudur. Üçüncü bir yol olarak bütün hakikati maddi dünyaya indirgeyen sekülerizm ile hakikati bu dünyadan soyutlayan yergi-dünyacılık arasında dengenin gözetildiği Dünyevî İslâm Tasavvurudur.

1. Varlığa Yabancılaşma Olarak Yergi-Dünyacılık

Yergi-dünyacılık, düşünsel seviyedeki ideal dünyanın gerçek dünya karşısında yüceltilmesidir. Bu anlayış ilk etapta din uğruna dünyayı feda etmektedir. Ancak meşruiyet zemini için dünyaya ihtiyaç duymaktadır. Böylece dünyevî araçları yedeğine alarak dinsel bir dünya kurmaktadır.²⁶

Yergi-dünya tasavvurunun psikolojik, politik ve dini-ahlaki olmak üzere birçok nedeni bulunmaktadır. Fakat tanımından da anlaşılacağı üzere yergi-dünyacılık, sosyo-ekonomik durumu düşük veya otoriteler tarafından ezilen bireylerin kendi hayatlarına yönelik bir çıkış yolu olarak içlerinde idealize ettikleri ve erteledikleri duygu düşünce ve beklentilerin bir yansımasıdır. Bu bilince göre dünya *fanidir* ve değişmeyen sürekli güzelliklere bir gün ulaşılacaktır. O ana kadar her şeyi ertelemek ve sabretmek gerekmektedir. Böylece varlığa ilişkin derin kaygıyı dindirmek için, uzletin gölgesiyle ruhsal bir anlam şemsiyesi edinmektedirler. Anlam şemsiyesi önemlidir. Çünkü anlamlı düzenin koruyucu şemsiyesi altında sıkıntılar daha çok dayanılabilir olmakta ve korku daha az bunaltıcı hale gelebilmektedir.²⁷

Yergi-dünyacılık, her ne kadar zühd hareketi ile birlikte İslâm dünyasına girmiş olsa da temelleri İslâm öncesi köklere dayanır. Kötülenen dünya hayatının vasıfları, İslâm öncesi Arap düşüncesindeki *dehr* inancıyla benzerlik göstermektedir.²⁸ Âhiret inancının olmaması insanı yaşamın güçlükleri karşısında umutsuzluğa itmekteydi. İslâm sonrasının cebri muhtevasına da sirayet eden felek fenomeni, hayata tutunamayan bireyleri kötümser bir dünya anlayışına sürüklemiştir.²⁹

Yergi-dünyacılık, dünyanın sorunlarından kaçış için bir savunma mekanizması olarak işlev görmüştür. Sosyal muhitte güçlüler egemen oldukça tutunamayan bireyler eski alışkanlıklarına dönmüşlerdir. Dünyadan kurtulmanın yegâne çare olduğuna inanmışlardır.³⁰ Yedinci yüzyıldan itibaren Müslümanlar bu dünyevileşme tarzına iştirak etmişlerdir. Fakat Müslümanların dünyayı zemmetmeleri daha çok alt toplumsal tabakaları etkilemiştir.³¹ Bu dünyada etkili olmayı başaramamış insanlar bir sığınak olarak gördükleri yergi-dünyacı bir tavır benimsemişlerdir. Örneğin Emevî yöneticilerinin iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında hürriyeti kısıtlayıcı politikaları karşısında muhalefet yapma gücünün kaybeden insanlar, ahlâki dindarlığı öne çıkararak harici dünyanın düzenini sağlamak yerine manevi dünyanın düzeni ile kendilerini

²⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 154.

²⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000). 49.

²⁶ Nadim Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Üniversitesi, 2002). 112.

²⁷ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 103.

²⁸ Ramazan Altıntaş, "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı", *İslamîyat* 4/3 (2001). 13.

²⁹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsân*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: AÜ Basımevi, 1975). 118-122.

³⁰ Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri". 13.

³¹ Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri", 29.

avutmuşlardır. Böylece Emevî muhalifleri, emniyeti, zâhitlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde aramışlardır. Neticede, bütün dönemlerde olduğu gibi hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar uzleti tercih ederek öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir. Örneğin Hasan b. Ali (ö. 49/669), Müslümanların kanının dökülmesini istemediği için hilafeti Muaviye'ye (ö. 680) terk etmiş, artık kendisini ibadet ve ilme adayacağına söyleyerek geri çekilmiştir. Abbasi Devleti de zındıklık ve ilhad hareketine karşı Mu'tezile'yi kullanmıştır. Gazzâlî, (ö.111) günün politik etkisinden kaynaklanan temayüllerle *yerghi-dünyacılığı* destekleyen görüşleri savunmuştur.³²

Yergi-dünya anlayışının somut örneklerinden biri teşekkül devri itibarıyla Mu'tezile'dir. Müsteşriklere göre burada, kendilerini ibadete veren zahid kimseler, dünyadan yüz çevirmişlerdir. İsimlendirmede etkisi olduğu düşünülmemekte ve geçtiği üzere anlatılan tarihsel olgulara binaen Mu'tezile, uzlete çekilen manasına gelmektedir. Çoğunluğu mevâlî olan Mu'tezile; Hz. Hasan'ın, Muaviye'ye teslim olması sonucunda, Hasan ve Muaviye'den el çekmiştir. Fakat özellikle Abbasi Mu'tezilesi, bir iktidar tekniği içerisinde dünyaya yeniden dönüşü temsil etmektedir. Bu süreçte Halife Me'mûn (ö. 833), her ne kadar fukahâ ile Mu'tezile'yi barıştırmak için münazaralar düzenlese de daha sonra fukahâ ve muhaddisleri Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesinde Mu'tezile'nin akidesini kabule zorlamıştır. Bu durum Mu'tasım (ö. 842) döneminde de devam etmiştir. Halife Vâsık (ö. 847) ise mevcut dünyevî hegemonya argümanlarına bir de Allah'ın âhirette görülemeyeceği tezini eklemiştir.³³ Bu konuda, bir dönem ahlâki amillerle dünyadan yüz çeviren Mu'tezile, vakti geldiğinde uygun politik araçlarla yeniden dünyaya dönmüştür. Bu durum yergi-dünyacılığın dini olmayıp insani koşulların bir yansıması olduğunu göstermektedir.

Hâricîlerin arzularını dikkate almayan ve onları derin bir belirsizliğe iten sosyo-ekonomik süreçler Haricilerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Arap badiyesinden müteşekkil olan Hariciler, İslâm'dan önce son derece fakir idiler. Yeni dinlerinin kendilerine bir imkân sunacağına inandılar. Fakat İslâm'dan sonra sosyo-ekonomik durumlarında bir düzelmeye olmadığını gördüler. Burada İslâm sevgisi kalplerine girmesine rağmen fikirleri basit ve sade kalan badiye Arapları, maddi mahrumiyeti manevi bir imkân arayışıyla gidermeye yöneldiler. Onun için Haricilerde, dini zühdün kuvvetli olduğu görülmektedir. Eğer halleri değişir refah içinde yaşasalardı bu haşin ve sert hallerinde yumuşama olurdu. Nitekim nimete kavuşunca sertliklerinin azaldığına ilişkin örnekler de bulunmaktadır. Ebu'l Hayr isiminde yoksul bir Harici, Ziyad b. Ebih (ö. ???) tarafından kendisine valilik verilince eski sert tavırlarından vazgeçmiştir.³⁴

Yergi-dünyanın bir diğer nedeni mistik eğilimlerdir. Mistisizm, kelime olarak kendisine birtakım bâtinî bilgiler verilmiş kimsenin bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesidir.³⁵ Bilgi kaynağı olarak, ansızın kavrama anlamındaki *sezgiye* dayanan mistisizm, görünen dünyanın ötesinde, ondan tamamen farklı bir realitenin mevcudiyetine inanmaktadır. Bu gerçek dünyanın, duyuların ince perdesiyle kapatıldığını dolayısıyla sadece nazar sahibi bir zihnin bu perdeyi kolayca aralayabileceğine inanılmaktadır.³⁶ Tarihte mistisizmin ilk örneği Protagorastır (ö. MÖ 420). Protagoras ölümsüzlüğe ve dünyanın ebediliğine inanmaktaydı. Bu döngüsel zaman anlayışına göre ebedi dünya, duyu organlarıyla değil ancak zihinle kavranabilmektedir.³⁷ Felsefi bir düşünce sisteminin savunmasını yapma amacında olmayan İslâm mistisizmi ise dünyaya karşı belli bir tavır takınmak, bu tavra uygun bir hayat yaşamak şeklinde bir yergi-dünyacılık tavrını benimsemiştir.³⁸

³² Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, çev. Osman Kesioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000). 117.

³³ Ebu Zehra, *İmam Şafii*. 119-121.

³⁴ Ebu Zehra, *İmam Şafii*. 106.

³⁵ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1996). 15-21.

³⁶ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 16-17.

³⁷ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 29.

³⁸ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 17.

Dini inanç ve esaslara karşı aşırı hassasiyet de yergi-dünyacılığa yol açabilmektedir. Bu anlayışı benimseyen Müslümanlara göre insan mutlaka bir gün ölecektir. Dolayısıyla gelip geçici olan bir dünyanın önemsenmesine gerek yoktur. Bu tasavvur, dünyanın geçiciliğinin abartıldığı, varlık realitesinin göz ardı edildiği, dünyaya karşı tepkinin ahlâki bağlamından koparıldığı bir anlayışa dayanmaktadır. Bu bakış açısı ile dine ve dünyaya yaklaşan Müslümanlar geniş bir *yergi-dünya literatürü* oluşturmuşlardır. Bu literatürün önemli temsilcilerinden biri olan Said-i Nursi'ye göre dünyayı tahkir edenler dört sınıftır; Birincisi, Ehl-i marifettir ki Cenâb-ı Hakk'ın marifetine, muhabbet ve ibadetine set çektiği için dünyayı tahkir etmektedir. İkincisi, Ehl-i Âhirettir. Dünyanın zaruri işleri onları uhrevi amelden men ettiği için tahkir etmektedirler. Üçüncüsü; dünyaya duyduğu nefretten değil onu kazanamamaktan dolayı tahkir edenlerdir. Dördüncüsü ise eline geçmesine rağmen elinde tutamayıp teselli bulmak için tahkir etmektedir.³⁹ Bu anlama geleneğinin dayandığı en eski metin olan Gazzâlî'nin *İhyau-Ulûmu'd-Din* adlı eserinin altıncı kitabı Yergi-dünyaya ayrılmıştır. Gazzâlî, eser boyunca geniş bir hadis yelpazesi altında dini açıdan dünyayı tahkir etmenin ahlâki temellerini işlemektedir.⁴⁰ Burada dünya, üzerinden geçip gidilecek bir köprü mesabesinde tutulmakta, dünyanın geçiciliğinin hiçbir zaman unutulmaması gerektiğinin dini ve ahlaki gerekçeleri verilmektedir.⁴¹

Misticizm eksenli yergi-dünyacılık tasavvuf hareketi ile birlikte İslâm düşüncesine sinmiştir. Yün anlamındaki "süf"den yapılmış kıyafet giyenlere verilen isimden mülhem Tasavvuf hareketi, İslâm medeniyeti tarihinde hem çok büyük faydaları hem de çok büyük zararları ortaya çıkaran bir harekettir.⁴² Çünkü öte dünyacı anlayışın??? en belirgin yönleri tasavvufta kendisini ortaya koymaktadır. Lüks hayatın şımarıklığına karşı sosyal bir devrim olan tasavvuf, ilkin kitap ve sünnet çerçevesinde zühd şeklinde doğdu ve seçkin bir kısım Müslümanların dikkatlerini Kur'ân'ın güzel ahlâkla ilgili ayetlerin ince manalarına çevirdi. Bu seçkin grup çoğu insanın anlamakta güçlük çektiği Kur'ân'ın söz konusu ayetlerindeki gizli hakikatleri keşfettiklerini söylediler. Müslümanlar hayata dalıp dünyalık şeylerle haşır neşir olmaya başlayınca bu halis insanların kalplerini bir tedirginlik bürümüştür. Kur'ân'ın ince ve derin anlamlarını kendilerine birer sığınak bulup orada sükûnet buldular.⁴³

Hz. Muhammed'in birinci şahsiyeti mistik bir şahsiyettir. Medine'deki devir ise Şari' vasfını ortaya koymaktadır. Ancak zühdün sosyalleşmesi Emevîler döneminde gerçekleşmiştir. Emevîler devrinde, istila dolayısıyla ganimet sınıfı ortaya çıkmıştır. İşte bu ganimet sınıfına karşı bir zühd hareketi meydana gelmiştir. Bu cereyanda Hz. Muhammed'in Mekke hayatı, hatta *Hira İnzıvası* temel alınmaktadır. Zühd hayatı, Abbasi devrinde daha da yayılmıştır. Müfrit bir şekilde dünyadan vazgeçmek, dini görevlerin aşırı derecede ifası, zikir ve tevekkül en belirgin vasfıdır. Zühd, hicri ikinci asırdan itibaren Ebu Haşim (ö. 933) tarafından sistemleştirilmeye başlanmıştır. İlk büyük nazariyecisi Haris el-Muhasibîdir (ö.???). Daha sonra *zühd* metafizik bir mahiyet kazanmıştır.⁴⁴

Tasavvufun, zühd devrinde, Sünni akideyle bir çatışması olmamıştır. İlk büyük mutasavvıf kabul edilen Hasan Basri (ö.728), ulu'l-emre itaati salık vermiştir. Bununla birlikte tasavvufun İslamî bir istikamette kalması için en büyük uğraş Hz. Muhammed'den sonra İslâm dünyasındaki dini düşüncenin dönüm noktası olan Gazzâlî'nin çalışmaları olmuştur. Gazzâlî'nin katkısı, tasavvuf ile şeriati uzlaştırması değil aynı olduğunu göstermesidir. Burada Gazzâlî, süfî metodunu, Sünnî

³⁹ Halil Dülger, *Bediüzzaman'dan Dünya Hakkında 99 Tavsiye* (İstanbul: Moralite Yayınları, 2007). 34.

⁴⁰ Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyau Ulumu'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: DİB Yayınları, ts.). VI, 59-115.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, VI/86, 96.

⁴² İsmail R Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev. M.Okan Kibaroglu (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999). 323.

⁴³ Ali Sami En-Neşşar, *İslam'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999). I/58-59.

⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995). 23.

imanın tahkiki için bir vasıta haline getirmektedir.⁴⁵ Gelinen noktada züht hayatının savunurluluğu büyük rağbet görmüş ve İslâm toplumlari içe kapanmayı öte dünyanın anahtarı şeklinde düşünmüşlerdir.

Sonuç olarak *Yergi-Dünyacılık* ise psiko-sosyal, politik veya dini-ahlaki gerekçelerle dünyanın yerildiği bir anlayış biçimidir. Gerçekte dünyayı değersiz gören bir kimse ona gereken önemi veremeyecektir.⁴⁶ Dünyanın tasarlanabilecek dünyaların en kötüsü olduğunu düşünen bir insan için güzelliklerin ne anlamı olabilir ki?⁴⁷ Böyle bir kimse hayatın idamesi için gereken tedbirleri almayacaktır. Hâlbuki hiç yaşamıyormuş gibi yapmak bir kimsenin gözlerini kapatarak güneşin yok olduğunu iddia etmesi gibidir. Dünya hayatının hakikatini inkâr eden yergi dünyacılıkta dünya ve ahiret hayatında mutluluğu temin etmek olan bir dinin müntesipleri mutsuzdur. Dünya anlayışının düzeltilmesi için öncelikle insanın yeniden doğru bilgi ile kurulması gerekmektedir. Kötü bir insanlık üzerine daha iyi bir dünya kurma girişimi bizzat insanın bile ortadan kalkmasına yol açacak riskler taşımaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla Müslümanların dünyaya bakışını müsbet anlamda geliştirecek, dünyayla ahlâki ilişkisini yeniden tesis edecek zihniyet dönüşümlerine ihtiyaç vardır. Bunun için Müslümanların kendilerini Allah'a, topluma ve tabiata karşı yabancılaştıran yapılanmalarla iletişime geçmeleri, varlık tasavvurlarını topyekûn elden geçirmeleri gerekmektedir.⁴⁹

2. Dine Yabancılaşma Olarak Sekülerizm

Dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden sekülerleşme,⁵⁰ genel olarak, dünyayı, maddi ve görülür âlemi, dünyadaki hayatı ön plana çıkarıp bu hayatın metafizik âlemlerle ve dinle ilgisini kesmek anlamına gelir. Sekülerleşme, gerekçeleri sosyo-ekonomik olan toplulukların, inanç ve kültür sahalarını etkileyecek şekilde hayatın tüm alanlarına nüfuz eden maneviyattan kopmasını; insanın, etrafını saran fiziksel çevrenin, tabiatın, evrenin varlığını ve değerini yeniden izah etmek ve metafizik anlamdan yoksun bir yorumla tanımlama hareketidir. Sekülerleşme, dünyanın varlığını hor gören, ona değer vermeyen bir takım dini, metafizik ve mistik görüşlerin ortadan kaldırılması, dünyanın tek ve ebedi yaşanacak yer olduğu inancının meşrulaştırılması, dolayısıyla insanın eşya ile münasebetlerinin yeniden düzenlenmesidir. Aynı zamanda buna paralel olarak toplum hayatının, siyasetin, ahlâkın da dünya hâkimiyeti idealine uygun olacak şekilde düzene sokulmasıdır.⁵¹

Seküler dünyevileşmenin başlangıcı Protestan tarihi olarak alınsa da, kökleri eski Yahudi kaynaklara kadar gitmektedir. Sosyo-ekonomik bir kavram olarak sekülerleşme, ilk defa din savaşlarından hemen sonra mülkiyetin kilise otoritelerinin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Aynı kavram Roma dini hukukunda tarikatlardaki bir müridin maddi imkân arayışına yönelişini göstermektedir.⁵² Kilise ruhbanlığı ilk etapta din uğruna dünyayı feda etmektedir. Fakat her dünya görüşü gibi meşruiyet zemini için dünyaya ihtiyaç duymaktadır. Dünyevileşirken de dünyevî araçları yedeğine alarak dinsel bir dünya kurmaktadır.⁵³ Ancak teorik anlamda dünya hayatına ilişkin maddi imkânları yeren din ve düşünce müntesiplerinin aynı zamanda dünya nimetlerinden hesapsız faydalanmaları yoksul insanların dikkatinden

⁴⁵ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 55-68.

⁴⁶ Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001). 21.

⁴⁷ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001). 15.

⁴⁸ Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 19.

⁴⁹ Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000). 43; Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000). 36.

⁵⁰ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005). 116.

⁵¹ Bolay, *Felsefe Sözlüğü*. 131.

⁵² Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 166.

⁵³ Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". 112.

kaçmamıştır. Bu bağlamda ikinci bir ilişki biçimi olan *sekülerizm* Hıristiyan teolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁴

Sekülerlik, toplumsal olgulara göre değiştiğinden çevresinden bağımsız bir kavram olarak düşünülmemelidir. Sekülerleşme, zaman ve mekân olarak *dünyayı* ve *anı* vurgulamaktadır. Şimdiki zaman içindeki çağdaş vakıalara işaret etmektedir.⁵⁵ Orta Çağda öte dünya anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkan sekülerizmde,⁵⁶ günümüzde gerçekleşen *bireysel dindarlığa* ulaşmak için büyük mücadele verilmiştir.⁵⁷ İnsan dünyası demek olan kültür dünyasında, aslında karşı olunan dinin istismar edilen taraflarıydı.⁵⁸ Sekülerizasyonla, toplumun ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç kastedilmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte dinin toplumsal belirtilerine karşı gösterdikleri ataklara rağmen sekülerizmin, ateizm olarak değerlendirilmemesi salık verilmiştir. Çünkü Katolik kilisesine yönelik duruşundan dolayı dine karşıymış gibi algılanan sekülerizmde,⁶⁰ aslında dine karşı çıkmadığı sadece dinin yeniden tanımlandığı iddia edilmiştir.⁶¹

Rönesans boyunca hakikatin arayış çabaları bulunmakla birlikte yöneliş maddi haza dayanan dünyevileşmeye doğru olmuştur.⁶² Bu durumun sonucunda Rönesans süreci insanın ve bilginin radikal bir şekilde sekülerleşmesine dönüşmüştür. Hiç kuşkusuz en büyük tahribat, kozmolojinin sekülerleştirilmesiyle gerçekleşmiştir.⁶³ Böylece Hıristiyanlık teolojisinden kaynaklanan Hıristiyanlık ve bilim çatışmasının evrenselleştirilmesinden din-bilim çatışması ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Yüksek sesle dinin artık toplumsal hayatta yer bulamayacak şekilde öldüğü, dünyanın akıl ve bilim çağına girdiği belirtilmiştir.⁶⁵

Sonuç olarak kusurlu dünyevî anlayışlardan biri olan *seküler dünyevileşme* ölümü öteleyen, insanın manevi yönünü yok sayan, dünyayı sadece dünyada olan şeylerle sınırlandıran,⁶⁶ nihai hakikati maddeye indirgeyen, böylece ruhun intihar teşebbüsü olan materyal kaygıları eksene alan bir dünya görüşüdür.⁶⁷ Bu zihniyet; melekleri, şeytanları, mucizeleri kısacası maddi terimlerle anlatılamayan tüm gayri maddi fenomenleri öznel ve psikolojik düzeye indirgemek eğilimindedir. Modernizm kapsamında teologların da düşünce anlayışlarını etkilemiştir. Örneğin miraçtan bahsedilen bir konuda yokluğun nerede son bulacağını soran bir teologun seküler atakların etkisi altında kaldığı varsayılabilir.⁶⁸ Fakat bu anlayışta, Hegel'e göre; seküler olan her şey sonunda kabalığa ve keyfi saldırganlığa terk edilmektedir.⁶⁹ Kötü bir insanlığın temeli üzerine daha iyi bir dünya kurma girişimi bizzat insanın bile ortadan kalkmasına ve mutluluğun yok olmasına neden olmaktadır.⁷⁰ Örneğin, sekülerleşme, sadece aşkın bir Allah'ın yüceliğini vurgulayayım

⁵⁴ İbrahim Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, (2003). 173

⁵⁵ Ahmet Zeki Önal, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları", *İslamiyat* 5/4 (2002). 67, 77.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003). 40.

⁵⁷ Altıntaş, "İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı". 137.

⁵⁸ Vadim Mejuyev, *Kültür ve Tarih*, çev. Suat Yokova (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998). 77.

⁵⁹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 168; İlhami Güler, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001). 35.

⁶⁰ Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*. 3.

⁶¹ Önal, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları". 76.

⁶² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012). 63-64.

⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*. 41, 69,103.

⁶⁴ Bilal Sambur, *İslâm'ın Aktüel Değeri* (Ankara: Katkı Yayınları, 2007). 77.

⁶⁵ Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. 36.

⁶⁶ Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". 127.

⁶⁷ Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 21.

⁶⁸ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998). 66.

⁶⁹ Hişam Cuayyit, *Avrupa ve İslâm*, çev. Kemal Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995). 116.

⁷⁰ Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 19.

derken ulûhiyet dünyasını bozmaktadır. Protestan dünyasında, tek gerçek mucize olan Allah'ın yüce lütfuna insanı çok açık tutayım derken insanı top yekûn bir *terk edilmişliğe* bırakmaktadır.⁷¹ Kısacası seküler modern toplum, fert hakkındaki bilgisizliğinden dolayı toplum hayatını tahrip etmektedir.⁷² Kaldı ki bütün toplumda inanç ve değerde şüphe oluşturmak insanların çoğunun taşıyamayacağı bir yükür. Bu yönleriyle, arzu ve kaygıların dizginlenemediği bir varlık dünyası olarak sekülerizm, ya üretim ve emeği ülkü edinme yerine insanlığı ülkü edinen bir değerler manzumesi yaratacak ya da kendinden önceki birçok kültür gibi yok olup gidecektir.⁷³

3. Dünyevî İslâm: Mahiyet, İmkân ve Koşullar

Kelâm düşüncesinde varlığın hakikati esas alındığından dünyayı doğru tanımlama, ulûhiyeti doğru anlamının ilk merhalesidir. Dolayısıyla dünyayı doğru anlamak oldukça önemlidir.

Dünya kelimesi, hayatla anılmasından dolayı genel olarak olumlu bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Dünya kelimesine ilişkin kötü olduğu kadar ümit kırıcı olan tanımlama *sekülerleşme* manasında kullanılan *dünyevileşmedir*. Batıdaki sekülerleşme, ideal olmasa da büyük oranda kazanılmış bilim, teknoloji, rasyonel düşünme ve modernleşme gibi olumlu kelimelerle akrabalık içinde kullanılırken, İslâm dünyasında kavramsal bir hatadan dolayı yanlış bir tanımlamaya sahiptir. Kullanıldığı şekli ile dünyevileşme; *alçak, fani, lanet, şeytanlaşma, günah* gibi anlamlarla iç içe kullanılmaktadır.⁷⁴ Hâlbuki kötülen dünya hayatının *vasıfları*, İslâm öncesi Arap düşüncesindeki *dehr* inancıdır. Çünkü sekülerleşme, dünya hayatına odaklanma olarak değerlendirildiğinde, *şu dünya hayatımızdan başkası yok. Ölüyoruz, diriliyoruz. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor, ayetinde*⁷⁵ geçen *dehr* kelimesi söz konusu ayetin vurgusuyla beraber anlam morfolojisini de karşılamaktadır.

Kur'ân'da dünya kelimesi *arz* anlamında değil de, ahlâki ve dini anlamda insanların yaptıkları yanlış eylemlere binaen kötülenmektedir. Burada kötülen *dehre* ilişkin hayat tasavvurudur. Dolayısıyla *dünya-arz* farkının tespiti ancak akademik bir seviyede mümkün olabilmekteyken, *seküler* kavramı yerine toplumun genel dünya görüşünün rasyonel bir zeminden kopmasına neden olan *dünyevileşme* kavramının kullanılması doğru olmayacaktır. Türk Dil Kurumu, seküler kavramı yerine *din dışılık* tanımını önermektedir.⁷⁶ Bunun bile dünyevileşme kavramından daha rasyonel olduğu düşünülebilir. Ancak, sanılanın aksine, sekülerleşmenin köklerini Kur'ân'da bulmanın mümkün olmadığı, sekülerleşmeye en yakın kavramın *el-hayatu't-dünya* olduğu tezi doğru değildir.

İnsan hayatta iken dünyanın tabiatına aittir. Varlıkla doğru ilişki kurmak için bu gerçeğin kabul edilmesi gerekmektedir. İnsanın bedensel ve ruhsal mutluluğu eşyayla doğru ilişkiler kurmasına bağlıdır.⁷⁷ Bir irade varlığı olan insanın ahlaki davranışlarının sonuçlarını taşıması, yargıların etkilerini nesnelere yüklememesi gerekmektedir. "Eşyada ibaha esastır."⁷⁸ Nihayetinde yüzme bilmeyen insanın durumu denizin kötü olduğuna yorumlanamaz. Dolayısıyla dünya kötü olmayacağını işaret etmektedir. Günlük dilde kullanılan *iyi adam, güzel çiçek* gibi terkipler, dünyevileşmenin de benzer niteliklerle vasıflandırılmasının doğru biçimini ortaya koymaktadır. Buna göre *seküler dünyevileşme, doğru dünyevileşme* tanımları varlığın hakikatine daha uygundur. Öte yandan insanın ruhsal yönünü görmezden gelen, Batı dillerinin ortak terimi olan

⁷¹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 174.

⁷² Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdemir (İstanbul: Hayat Yayınları, 1973). 329.

⁷³ Erich From, *Çağımızın Özgürlük Problemleri*, çev. Bozkurt Günenç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995). 77.

⁷⁴ Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamîyât* 4/3 (2001), 13.

⁷⁵ el-Câsiye, 45/ 24.

⁷⁶ Bk. TDK Sözlüğü "Dünyevileşme" md.

⁷⁷ Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010). 101.

⁷⁸ Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010). s. 200-201.

sekülerleşmenin,⁷⁹ İslâm düşüncesinin zemini olan “dünya” kelimesinden türetilmiş dünyevileşme ile belirtilmesi âlem mefhumunun işaret ettiği gerçeklikle çelişmektedir. Buradan hareketle “insanın başına gelen büyük sapkınlık, insanlaşmadır ifadesinde olduğu gibi *dünyanın başına gelen derin sapkınlık, dünyevileşmedir*”⁸⁰ ifadesi doğru olamaz. Eşyanın ve insan davranışlarının iyi ve ya kötü değerini alması onların insanın akli, duygusu ve sevgisiyle olan ilişkisine bağlıdır.⁸¹ Buradan hareketle dil, düşünce ve varlık ilişkisini gözetilen anlamsal bir sistemi esas almak gerekmektedir. Çünkü yanlış şeyler, doğru kelimelerle ifade edilemeyeceği gibi doğru şeylerin de yanlış ifadelerle tanımlanmaması gerekir.

Dünyanın iyi olması onun Allah’ın iyiliğinin belirtileri olarak tecrübe edilmesinde ortaya çıkmaktadır. İyi bir Allah’a işaret kılınmış âlemin yaşantıya dönük kısmı olan dünya hayatı, doğrusal bir zaman algısıyla ahiret düşüncesine bağlanmakta ve bu yönüyle imanın hakikatine delil olmaktadır. Dünyevileşme biçimleri, bizatihi dünyanın hakikatiyle ilgili olmayıp o hakikatin beşeri arzu ve kaygıların tesiriyle farklı şekillerde idrak edilmesiyle ilgilidir. Burada dünyevileşmenin kavram olarak sekülerleşme anlamında düşünülemez. Çünkü dünyanın ahlâki bir yönelimin aracı olmaktan çok eşyanın ibahâsına aykırı olarak insanı saptıran bir şey olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla sekülerleşme yanlış bir dünyevileşme biçimi olarak kabul edilmelidir.

Dünyanın kötü olduğu tezi Platonculukla başlamış Hristiyan doktrinleri ile dini bir boyut kazanmıştır. Hristiyan antropolojiye göre insan düşüktür ve bu düşüklük, silinmez bir alın yazısıdır. Bu durum hep böyle devam edecektir. Bir defa ilk günah olmasaydı, insan, bu dünyayı hiç tanımayacaktı. Şu halde fizik dünya, önceden insan için var kılınmış değildir. İnsan tesadüfen işlenen bir suç sonucu cezalandırılmak üzere bu dünyaya lanetlenerek fırlatılmıştır. Bu şekilde dünya cezalandırmanın bir aracı olması hasebiyle kötü bir anlam kazanmıştır.⁸² Fakat Kur’ân’da geçen *dünyâ* kelimesinin etimolojisi analiz edildiği zaman, dindışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülecektir. Sözcüğün arkâik Arapça’da *yakın olmak* anlamındaki *denâ* kökünden geldiği düşünülürse, *dünyâ* kelimesi, insanı Allah’a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur’ân, devamlı surette insanı, insanın bilincine yaklaştıran tabiat harikaları üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir.⁸³ Burada dünya ve doğa, asla alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrakine sunulmamaktadır. Kur’ân’da uyarı, dünya hayatının, âhiret hayatı göz ardı edildiği takdirde Allah ile olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir.⁸⁴ *Dünya* tabiat, meleke ve ruhun asli içeriği olarak hayatın faaliyet alanıdır.⁸⁵

Müslüman kültüründe *lanetlenmiş dünyâ* fikrinin doğmasının başında özellikle Kur’ân’da vurgulu bir şekilde geçen *el-hayâtü’t-dünyâ* kavramının anlaşılma biçimleri etkili olmaktadır. Tarihsel süreçte önce *dünyâ-âhiret* bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra ortaya çıkan bu düalizm davranış tarzına yansımıştır.⁸⁶ Dünya kelimesinde *basit, iğreti* bildiren *denâet* kökü esas alınmış, *dünya-âhiret* bağintısında ahlâki bir yönelimin aracı olarak konumlandırılmıştır. Burada *hayâtü’t-dünyâ*; *hayâtü’l-âhire*’ye göre önemsenmeyecek bir süreç olarak görülmüştür. Çünkü ed-dünya, *düşük, bayağı, basit dürtüleri ve güdüleri* ifade ederken el-âhire ise *yüce değerleri ve hedefleri* temsil etmektedir.⁸⁷ Hâlbuki sonraki nesillerde görülen dünya ve âhiret arasındaki kesin ayırım ilk müslüman nesillerin zihinlerinde bulunmamaktadır. Onların

⁷⁹ Aydın, “Dünyevileşme”. 13

⁸⁰ Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme”. 46

⁸¹ Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1993). 297

⁸² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*.12.

⁸³ Yunûs 10/24, er-Ra’d 13/2.

⁸⁴ Altıntaş, “İslâmî Gelenekte ‘el-Hayâtü’-d-Dünya’ Kavramını Anlama Biçimleri”. 13.

⁸⁵ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998). 39.

⁸⁶ Altıntaş, “İslâmî Gelenekte ‘el-Hayâtü’-d-Dünya’ Kavramını Anlama Biçimleri”. 28.

⁸⁷ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme*.114.

duygularında, âhiretten tamamen kopmuş yalnız dünya için olan ve dünyadan kopmuş yalnız âhret için olan ameller yoktur. Onların anlayışında dünyanın âhiretten koparılması mümkün olmadığından, ibâdetleri, hayatları, ölümleri, her şeyleri Allah içindir.⁸⁸

İnsanın dünyayı yermesi eşyanın hakikatine aykırıdır. Yaşamak ve düşünmek için gerekli olan her şey dünyevî bilgiye dayanır. Aynı dünyevî bilgi Allah'ı bilmenin tek yoludur. Fakat dünyevî kelimesi, İslâm düşüncesi için çok yeni ve materyalizmi savunma gibi yanlış anlaşılma tehlikesi bulunan bir kavramdır. Dünyevi olanı makulleştirme süreci, dinde bir reform hareketi olarak yansıtıldığı için de dinin dünyevî boyutlarına karşı birçok alandan şiddetli tepkiler oluşmaktadır. Dinsel olguların herhangi bir tarihsel görünüm veya ifadesine yönelik eleştiriler ise İslâm kültüründe büyük bir suç olarak görülmektedir. Hâlbuki dünyevî bilgidan bahsetmek gibi “dünyevî İslâm’dan kasıt, Batı kültür ve düşüncesindeki ontoloji ve kozmolojide karşılığını bulan ve Hıristiyan teolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerizm anlamında değil; Müslümanların dünya hayatına karşı çekingen davranmalarına sebep olan, sonradan İslâm’a zıfede edilmiş yabancı unsurların dikkatle ayıklanması, *Numenal İslâm*’da mevcut olan fakat *Fenomenal İslâm*’da dünya aleyhine bozulan, din-dünya, din-âhret ilişkisindeki dengenin yeniden tesisine matuf bir hayat anlayışdır.”⁸⁹

Son dinlerin bu dünya üzerine yoğunlaşmalarının sebebi bu dünyadan kaçmak değildi.⁹⁰ Yergi-dünyacılık İslâm’ın özüne aykırıdır. Hz. Peygamber’in sahabeleri arasında, zihni eğilimi daha ziyade müşahedeye ve içe *dönmeye* uygun olan kimselerin mevcut olduğu kabul edilmektedir. Ebu Zer Giffârî bunlardan biriydi.⁹¹ Fakat bu sahabelerin hayatlarında, zühd ve takva üzerinde ısrar etmeleri, genellikle cemaati meydana getiren adetlerden müstakil bir hayat tarzı oluşturmamıştır. Eğer öyle olsaydı asırlarca süren dinamik bir kültür var olamazdı. Dolayısıyla bugün toplum tarafından benimsenen kaderci ve yergi dünyacı anlayışların antropolojik, sosyolojik ve politik bir dizi teamül ve baskı aracının İslamileştirilmesi sonucu ortaya çıktığı görülmektedir.⁹² Öte yandan dünyayı terk etmeyi ve tamamen âhirete yönelmeyi sürekli telkin eden ve insan fitratına taban tabana zıt olan bu öğretisi, insan da yaratılış itibarıyla var olan dünya nimetlerinden faydalanma arzusunu yok etmeyi hedeflediğinden çok geçmeden psikolojik ve sosyolojik alanda insanda ters tepki meydana getirip dengesizlikleri kaçınılmaz hale getirmiştir.⁹³ Hâlbuki dünya karşısında olumsuz bir tavır takınmak insan tabiatına ters düşmektedir. Burada dinin istediği, arzuların yok edilmesi değil, onların insanın doğasına ve nihai gayesine yaraşır bir sıra düzenine girmesi ve terbiye edilmesidir.⁹⁴

İnsanın dünyada yaşayan bir varlık olması ve İslâm’ın, insanın dünyevî hayatına dair bir değerler dizisi sunmasından dolayı dinin dünyevî bir medeniyet projesi olduğu açıktır. Kuşkusuz Allah ile bir iletişim kurmasından dolayı ve vahiyile ifade edildiği şekilde insanın kendinde ilahi bir boyut bulundurması ve bir de asıl hayatın âhret hayatı olacağına dair temel bilgilerin bulunması, insanın dünya hayatını içine sindirmesini zorlaştırmaktadır. İnsan en başından beri kendini bu âleme yakıştırmadığından olacaktır ki hep uzakları gözetleyen bir ruh hali ile yergi-dünyacılığı benimsemiştir. Fakat insanın ontolojik hakikati bu dünyaya aittir ve ölünceye kadar bu gerçek değişmeyecektir. Dolayısıyla dinin dünyevî uygarlığa vurgusu, aşkınlığa zarar veren bir kara leke

⁸⁸ el-En’âm, 06/162.

⁸⁹ Coşkun, “Dünyevî İslâm’ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru”. 172.

⁹⁰ Martin Lings, *On Birinci Saat*, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 28.

⁹¹ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 54.

⁹² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997). 106.

⁹³ Muhammed Yazıcı, “Dünya-Ahret Kavramlarının Analizi”, *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, 43.

⁹⁴ Mehmet S. Aydın, *İçeride Kritik Bakış*, ed. Mehmet Gündem (İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1998). 226.

gibi anlaşılmalıdır. Gerçekte “İslam’da, her şeyden önce dünya hayatı karşısında olumlu bir tavrın takınılması gerekmektedir. Mademki bu dünya ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının eseridir o halde insan böyle bir dünyada değerli ve anlamlı bir hayat geçirecek ve kendinden bekleneni geliştirecektir. Dolayısıyla dünya kötü olamaz.”⁹⁵

İslam’ın temel kaynağı Kur’ân’da çatışma yoktur. Bu yüzden Nietzsche’nin belirttiği şekilde ölmek üzere olan bir düşünceden kasıt, din ve bilim değil, herhangi bir tarihi ortamda yapılan yorumdur.⁹⁶ Bu iddia din ile bilim arasındaki mücadeleyi iki eş kuvvet arasında gerçekleştirdiği döneme denk gelir. Esasında, batıda bilim, dinden güç alarak değil çoğu zaman dine rağmen gelişmiştir.⁹⁷ Yine de genel anlamıyla dinin, bilimle bir sorunu bulunmamaktadır. Var olduğuna inanılan çatışma aslında iman ve bilim arasında değil her biri kendi doğru boyutunun farkına varamamış olan bir iman ve bir bilim arasındadır. Bilim olarak kalan bilim; iman olarak kalan imanla çatışmamaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla batıda kilisenin baskı ve zulümlerine karşı yöneltilmiş hareketleri dine karşı yöneltilmiş bir hareket olarak göstermek doğru değildir.⁹⁹

Kur’ân zımnen hayatı reddeden çileciliğin, dünyayı terk ediciliğin kendine- eziyetçi eğilimlerin her çeşidini yermekte ve mahkûm etmektedir. İyi ve güzel şeylerin dünya hayatında hem inananlar hem de inananlar eşit şartlarda arz edildiği ama âhirete inananlar için bu kapının kapanacağı ima edilmektedir.¹⁰⁰ A’râf Sûresinin 50–51. ayetlerinde ahlâki temayülün farkı ortaya konulmaktadır. “Onlar, kendi dinlerini eğlence ve oyun haline getirdiler, iğreti hayat onları aldattı. Onlar bugüne kavuşacaklarını unuttular. Ayetlerimize karşı direniyorlardı. Bugün de biz onları unutuyoruz. Yemin olsun ki, biz onlara, ilme uygun biçimde, ayrıntılı kıldığımız bir Kitap getirdik. İnanan bir topluluk için bir kılavuz, bir rahmettir.”¹⁰¹

Kur’ân’da vurgulanan ana düşünce bu dünya hayatının ilkeli ve anlamlı bir şekilde yaşanması ve yaratılışa uygun değerlerin geliştirmesidir. Aksi durumda bütün zamanlar boyunca ilahi emirlerin ana gayesi olan insanlaşma amacını gütmeyen ve dünyanın denaetine sebebiyet veren tüm saiklerin akıbetlerinin mutlaka karşılığını bulacağına yönelik güçlü uyarılar yapılmaktadır: “Diyelim, siz onlar için dünya hayatında mücadele verdiniz. Peki, kıyamet günü Allah'a karşı onlar için kim mücadele verir ve onlar hakkında kim vekillik yapar?”¹⁰²

Kur’ân’ın, inanç ve vahiy karakterleri etrafındaki dünyevileşme sahaları keşfedilmeye çalışıldığında dünya hayatının âhiretin kazanılmasında bir zaman kesiti olduğu ancak bunun dünyanın değersizliğine yorumlanmayacağı kesinlik kazanmaktadır. Cezalandırmanın bireysel ve sosyal yönlerinin olması dünya hayatının, insanın ahlâki gelişmesine paralel olarak değiştiğini göstermektedir. Burada, İslam’ın dünyaya bakışının proaktif olduğu görülmektedir. Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalışırken yarın ölecekmiş gibi ahirete çalışmayı salık vermektedir. Dünya hayatında çalışmayı tavsiye ederken *öncelemeyi*; âhiret hayatı için çalışmayı tavsiye ederken de *önemsemeyi* vurgulamaktadır. Bu ilahi denge, dünya hayatını, ahretin sorgusu altında yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan her nefis yarın denen âhiretin bu dünyada hazırlamakla mükellef tutulmaktadır. İnsanın dünyadaki amellerini ölçecek terazi ağır basmazsa âhireti harap olmaktadır. Bu dünyada manevi körlüğün ahirette karşılığı ayındır. Buna göre öteki

⁹⁵ Aydın, *İçeride Kritik Bakış*, 225.

⁹⁶ Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. 36.

⁹⁷ Aydın, *İçeride Kritik Bakış*. 198.

⁹⁸ Tillich, *İmanın Dinamikleri*. 77.

⁹⁹ Akdemir, *Kur’an ve Laiklik*. 4.

¹⁰⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. C. Koytak - R. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999). 275

¹⁰¹ el-A’râf, 7/51-52

¹⁰² en-Nisâ, 04/109; Bu ayet aynı surenin 105–113 ayetlerin siyak-sibakında nazil olmuştur. Ubeyrik oğullarından üç kardeşin başından geçen bir hadiseye istinaden inen ayet kötülüğün gizlenemeyeceğini vurgulamaktadır. Üç kardeşten Buşeyr, Müslümanlar aleyhine şiir üretir sonra da iftirayla başkasının üstüne atardı. Bk. Abdulfettâh el-Kadî, *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996). 143

âlemde karşılaşılabilecek muamele ancak bu âlemde hak edilendir.¹⁰³ Bu bağlamda âhiret düşüncesinin aynı zamanda bir otokontrol sistemi olduğu, burada insanın, günü birlik olarak bu ilahi muhtevayı yakalaması gerektiği sonucu önem kazanmaktadır.

Sonuç

Dünyaya ve dünya hayatına yaklaşım biçimlerinin ele alındığı bu çalışmada üç dünya anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan Yergi-Dünyacılık, bu dünya hayatının dini, psikolojik ya da politik gerekçelerle dışlanması ifade etmektedir. Bununla birlikte dünyanın maddi imkânlarını yedeğinde tutan bu anlayış sekülerizm görüşünün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Sıradan insanlar dini kültürel hayatta görünmeyecek şekilde şiddetli bir tepki ile Yergi-Dünyacılığa karşı çıkmışlardır. Bu iki anlayış arasında alternatif bir dünya görüşü olarak duran Dünyevî İslâm tasavvuru hiçbir zaman tam ve tatmin edici bir şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü niyetlerin son terminali olan değerler ilahi kaynaklı olsa bile tam olarak hiçbir zaman gerçekleşmemektedir. Bu değerler içerisinde hem yergi-dünyacılığa hem de sekülerizme şiddetle karşı çıkmaktadır. Bir defa İslâm'da insanların yaşadıkları dünyaya hitap etmeyen aksine dünyayı kötüleyen teolojik zühd ve mülahazalar da reddedilmektedir. İkincisi ahiret hayatı bu dünya hayatına dalmamanın bilinç kurucu değeri olarak yerleştirilmiştir. Bu bağlamda dünya ve âhiret hayatı, sıralama ve değerlendirme itibarıyla, aynı doğrusal zamanın parça-bütün ilişkisini ifade etmektedir. Bu anlayış içinde dünya kelimesi bizatihi dini değerlerin yaşandığı alan olarak öne çıkmaktadır.

Her şeyden önce dünya Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği ilim alanıdır. Burada insan, düşünce gücü ile âlemi tasavvur etmekte Allah'ın hakikat ve değerini tasdik etmektedir. Kur'ân'ın mana ve maksadının pratik vechesi olan dünya bir taraftan Allah'ın kudretine teslimiyeti vurgulayan tabii bir delaleti resmederken diğer taraftan kendisi üzerinde tefekkür eden aklın ilahi prensiplerle mutabık olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelligâhı olan tabiat doğrudan vahyin kendisi ve ilahi kanunlara mutlak intibak olunması bakımından Müslüman olarak değerlendirilmiştir. Bu teslimiyeti müşahede eden insanın tabiat yolu ile ilahi prensiplere katılması önemli bir gaye olarak belirlemektedir. Dolayısıyla dünya kötü olmayıp bir nesne olarak onun hükmü nötrdür. Zira şeylerin doğalarında iyi veya kötü niteliği bulunmamaktadır. Bir şeyin iyi veya kötü olması şeylerin doğalarına dair olmayıp insan fiilleri üzerinden yapılan değerlendirmelerin nesne üzerine yansıtılmasının bir sonucudur.

Kaynakça

- Abdulfettâh el-Kadî. *Esbab-ı Nüzul*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Altıntaş, Ramazan. "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı". *İslamiyat* 4/3 (2001).
- Altıntaş, Ramazan. "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum, 2003.
- Aydın, Mehmet S. "Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001), 13.
- Aydın, Mehmet S. *İçeride Kritik Bakış*. ed. Mehmet Gündem. İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1998.
- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdemir. İstanbul: Hayat Yayınları, 1973.
- Coşkun, İbrahim. "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum, 2003.
- Cuayyit, Hişam. *Avrupa ve İslâm*. çev. Kemal Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Dülger, Halil. *Bedüzzaman'dan Dünya Hakkında 99 Tavsiye*. İstanbul: Moralite Yayınları, 2007.

¹⁰³ Mehmet said Hatipoğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine* (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2004). 105.

- Ebu Hamid Gazzâlî. *İhyau Ulûmu'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: DİB Yayınları, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Şafii*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- En-Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Erol Güngör. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1996.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. C. Koytak - R. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Faruki, İsmail R. *İslâm Kültür Atlası*. çev. M.Okan Kibaroglu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 1997.
- From, Erich. *Çağımızın Özgürlük Problemleri*. çev. Bozkurt Günenç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Güler, İlhami. "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001).
- Hatipoğlu, Mehmet said. *Müslüman Kültürü Üzerine*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2004.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005).
- Kutlu, Sönmez. *Din Anlayışında Farklılaşmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Lings, Martin. *On Birinci Saat*. çev. Ufuk Uyan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Macit, Nadim. "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum: Çorum Üniversitesi, 2002.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. ed. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005.
- Mejuyev, Vadim. *Kültür ve Tarih*. çev. Suat Yokova. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Nadim Macit. *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Önal, Ahmet Zeki. "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları". *İslamiyat* 5/4 (2002).
- Özbudun, Sibel - Demirer, Temel. *Yabancılaşma*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007.
- Özcan, Hanifi. *Matûrîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1993.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English*. London: Routledge, 1966.
- Peter L. Berger. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Râgıb İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'an*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 3. Basım, 1420.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001).
- Sambur, Bilal. *İslâm'ın Aktüel Değeri*. Ankara: Katkı Yayınları, 2007.
- Schuon, Frithjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanik. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Dünya". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 10/22–25, 1994.
- Vaan, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden: Brill, 2008.
- Zemâhşerî, Mahmud bin Ahmed. *Keşşâf an hakâik'l-gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 02. 10. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 25. 10. 2020

ARAP YAZISININ KÖKENİ VE TARİHİ THE ORIGIN AND HISTORY OF ARABIC SCRIPT

Kasım ŞULUL

Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bilim Dalı.
e-posta: kasimsulul@gmail.com
Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0002-4979-1830>

Öz

Hz. Muhammed devrinde *Kur'ân*-ı Kerîm'in yazıldığı ve günümüze kadar da kullanılmaya devam eden Arap Cezm yazısının kökeni, tarihî seyri ve gelişimi önemli bir meseledir.

Bu makalede Arap Cezm yazısının kökeni, tarihî seyri ve gelişimi ana hatlarıyla ele alınmıştır. İslâm kaynaklarında konuyla ilgili veriler; *bütüncül yaklaşım, metin taraması, metin mukayesesi, tematik ve kronolojik tasnif ve bir kısmı kalıntı (bakiyye türü) kitâbeler olan veriler arasında ortak payda bulma yöntemi* ile tetkik edilmiştir.

Hemdânî, İbnü'n-Nedîm ve İbn Vahşiyye gibi İslâm ilim tarihi kaynaklarında Arap cezm yazısının kökenine dair birçok veri bulunmaktadır. Arap Cezm yazısının kökenine dair İslâm kaynaklarındaki verilerin ortak paydası şudur: Hz. Peygamber devrinde kullanılan Arap yazısının aslı Hirî Cezm), onun aslı Enbârî Meşk, o da Güney Arabistan Müsned yazısına dayanmaktadır.

Oryantalistler 19. asırda keşfettikleri bazı kitabelere dayanarak Arap yazısının Nabâtî, onun Arâmî onun da Fenike yazısına dayandığını iddia etmişlerdir. Oryantalistler, İslâm ilim tarihi kaynaklarının konuyla ilgili verdikleri bilgileri göz ardı etmişlerdir.

Son zamanlarda yapılan yeni araştırmalar, keşfedilen binlerce kitabe İslâm ilim tarihi kaynaklarının Arap yazısının kökeni konusundaki tezini kesin bir şekilde teyit etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yazı, Arap cezm yazısı, Güney Arabistan Müsned yazısı, Enbârî Meşk, Hirî Cezm.

Abstract

Origin, historical course and development of Arabic Jazm script which the Quran was written in the Prophet Muhammad (Blessings of Allah be upon him and his household and peace) era and continues to be used until today, is an important subject. In this article, the origin, historical course and development of the Arabic Jazm script discussed with its main lines.

There are many data on the origin of the Arabic Jazm script in Islamic Science History Sources such as al-Hamdânî, Ibn al-Nadîm, Ibn Wahshiyya. The common denominator of the data in Islamic sources on the origin of the Arabic Cezm script is that the origin of arabic script which used in the Prophet Muhammad (Blessings of Allah be upon him and his household and peace) era originates from al-Hîra's Jazm script which originates from Anbâr's Mashq script which originates from development of South Arabia Musnad script.

Orientalists claimed based on some inscriptions found in 19. Century that the arabic script originates from Nabataean script which originates from Aramiac script which originates from Phoenician script. Orientalists ignored the information given by the sources of Islamic science on the subject. Recent studies and discovered thousands of inscriptions firmly confirm the thesis of Islamic scientific sources on the origin of Arabic script.

Keywords: Script, Arabic Cezm script, South Arabia Musnad script, Anbâr's Mashq, al-Hîra's Jazm script.

Giriş

Genelde yazının, özelde Arap yazısının kökeni meselesi doğrudan yaşayan yazı türlerinin ve bunlarla telif edilen yazma, kitâbe ve sikke gibi verilerin mukayese ve incelenmesine dayanılarak izah edilmektedir. Ancak -Yusuf Zennûn'un da dile getirdiği gibi- bu meselenin yeni keşfedilen kitâbe ve vesikalara dayalı olarak yeniden izah edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple 30 yılda bir keşfedilen kitâbe ve vesikalar dikkate alınarak ortaya konulan sonuçlar gözden geçirilmelidir.¹ Tabi bu yaklaşım, Arap yazısının kökeniyle ilgili ifade edilen her şeyin değişken olduğu anlamına gelmez.

İslâm ulemasının Arap dili ile ilgili kapsamlı ve derin araştırmaları hiçbir zaman yadsınamaz. Fuad Sezgin'in işaret ettiği gibi İslâm ilim tarihinde Kur'ân metnindeki kelimelerin açıklamalarıyla başlayan filolojik çalışmalar, yüzlerce yıl devam eden süreçte içsel prensipler ve dışsal boyut bakımından sadece Çinlilerinki ile karşılaştırılabilecek şekilde bir gelişme gösterdi. Aynı zamanda Arap grameriyle ilgili çalışmaların başlangıcı, Arapça kaynaklar tarafından 1./7. yüzyıla çıkarılabilmektedir. 2./8. yüzyılda gerçekleşen olağanüstü büyüklükteki gelişme, ancak bu şekilde erken bir başlangıçla kavranabilir.²

İslâm ulemasının Arap dilinin kökeni ile ilgili ortaya koydukları neticeler, İslâm öncesi döneme yakınlıkları, İslâm öncesi Arap dilinin ve lehçelerinin varlığını sürdürmesi ve onların bu alanlarda yaptıkları kapsamlı araştırmalardan dolayı kabule daha şayandır.

İlâveten Arap yazısının kökeni ve geçirdiği safhalar/evreler konusunda İslâm kaynaklarının yaklaşımı ve meseleyi izah tarzı, müsteşriklerinkinden farklıdır. İslâm kaynaklarına göre Arap yazısı, Himyerî diye de anılan Müsned yazısından doğmuş, ticarî münasebetler neticesinde Hicaz bölgesine yayılmıştır. Güney Araplarının kullandığı yazıya İslâm âlimleri, Müsned ve Himyerî yazısı demişlerdir. Güney Arap lehçeleri; Mainî, Sebe'î, Hadramî ve Katabânî olmak üzere dört kısımdır. Himyerîler, Mainî, Sebe'î, Hadramî ve Katabânîlerden sonra geldiği için onların kullandığı yazıya – İslâm âlimlerinin isimlendirmesiyle- Müsned denilmesi daha doğrudur.³

18. yüzyılda G. J. Klehr ve 19. yüzyılda Theodor Nöldeke ilk defa Arap yazısının Nabat yazısından kaynaklandığını ileri sürdüler. Ardından bu görüşü takip eden şarkiyatçıları Kuzey Arabistan bölgesinde bulunan Arapça kitâbeler üzerinde yaptıkları araştırmalardan hareketle Klehr ve Nöldeke'nin görüşünü teyide çalışmışlardır.⁴

İslâm medeniyetinde ortaya çıkıp gelişen dil ilimleri,⁵ tarih, ilim tarihi, bibliyografya, ansiklopedik biyografi, kâtiplik, yazı ve hat çeşitleri, yazı malzemeleri gibi konuları ele alan kaynaklarda hem insanlık âleminde dil ve yazının hem de Arap dil ve yazısının kökenine dair birçok veri bulunmaktadır. Bu kaynakların Arap dil ve yazısının kökeni özelinde tetkiki önemli bir bahistir. Tetkiklerde, nazariye ile tarihî-arkeolojik vesikaların buluşturulması ayrıca önem arz eder. Mesela -ensâb âlimi, tarihçi, coğrafyacı ve şair- Hemdânî; -bibliyografya âlimi- İbnü'n-Nedîm ve -antik alfabeleri sekiz bölüm şeklinde ele alıp Arap alfabesiyle çözümlerini *Şevkü'l-müstehâm fî ma'rifeti*

¹ Yusuf Zennûn, "Kadîmun ve Cedîdun fî Asli'l-Hatti'l-Arabî ve Tetavvurihi fî 'Usûrihi'l-Muhtelifeti", *el-Mevrid Dergisi*, 15/4, Irak (1407/1986), 7.

² Fuad Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çAbdurrahman Aliy, (Ankara: 2007), 1: 6.

³ Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1. Baskı, (Beyrut: Merkez Akademi li'l-Ebhâs – Mektebetü Mümin Kureyş, 2011), 1: 463.

⁴ Bkz. Muhittin Serin - Yusuf Zennûn, "Kûfi", *DîA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26: 342-345.

⁵ Dil ilimleri ile ilgili çalışmalar, ilk başlarda özellikle Kûfe ve Basra çevresinde ortaya çıkmış daha sonra ise İslâm coğrafyasının her tarafına yayılmıştır.

rumûzi'l-eklâm adlı eserinde kaydeden- İbn Vahşiyye gibi âlimler dil araştırmalarında nazariye ile tarihî-arkeolojik vesikaları buluşturmaya çalışmıştır.

Konuya bir temel teşkil etmesi için evvela dil ve yazının kökenine dair bazı tesbitlere temas edilmelidir:

1. Lügat ve Yazıların Kökeni

İnsanın, idrak ettiklerini ifade ederken başvurduğu vasıtaların ilki dil/lügat, ikincisi ise yazıdır.⁶ İnsanlık âleminde dil, yazıdan önce gelir. Lügat, konuşanın maksudını anlatan ibaredir. İbare, kasta dayalı ifade-i meramı gerçekleştiren dile ait bir fiildir. Söz konusu fiil, dille ilgili bir melekedir. Dil melekesi, her toplumun kendi istilahlarına uygun olarak teşekkül eder. Dil ve yazı insanı hayvandan ayıran beşerî özelliklerdendir. Yazı sayesinde, insan sinesindeki manaları ifade eder. Yine yazı sayesinde ilim kalıcı olur, her tarafa yayılır ve kuşaktan kuşağa intikal eder.⁷ Lügatlerin ve yazıların kökeni konusunda çeşitli görüşler ve yaklaşımlar bulunmaktadır. İslâm âlimleri; dilin ve yazının kökeni konusunda araştırmalar yapmış ve bu konuda muhtelif görüşler dile getirerek bunları gerekçeleriyle izah etmeye çalışmışlardır. Biz bu görüşlerden birkaç tanesi üzerinde duracağız:

Birincisi: Dil tevkîfidir; yani –sesi, dili ve lügatleri yaratan- Allah tarafından vahiy edilmiştir. Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Ahfeş (316/928 [?]), Ebû Alî el-Fârisî (377/987),⁸ İbn Fâris (395/1004)⁹ ve Harâllî (637/1240)¹⁰ gibi âlimler dilin ilâhî olduğunu savunan ekole mensuptur. Bu ekole mensup âlimler görüşlerini teyit için şu âyet ve rivâyetleri zikretmişlerdir:¹¹ “الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ”¹² [Çok merhametli (Allah) Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı (beyânı) öğretti.],¹² “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” (Allah Adem'e bütün isimleri, öğretti),¹³ “أَفَرَأَى وَرَبُّكَ الْأَكْثَرُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ”¹⁴ [Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti],¹⁴ “ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ” [Nûn. Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun ki],¹⁵ “وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ” [O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır].¹⁶ “Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir”.¹⁷

⁶ İslâm ilim örfüne göre insan idrakinde meydana gelen ilim; biri fiilî, diğeri ise infiâlî olmak üzere iki çeşittir. Fiilî olan insan idrakinden dışa yansır. Buna inşa denir. İnfiâlî olan ise algıları vasıtasıyla dış dünyadan insanoğlunun idrakine yansıyan şeylerdir ki bunlara haber denir.

⁷ İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 524,753.

⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 4. Baskı, (Heyet), 1:41.

⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, trz. 1418/1997, (Bab القول على الخط العربي وأول من كتب به) 15, (باب القول على لغة العرب: أتوقيف، أم اصطلاح) 13.

¹⁰ Bkz. Murat Sülün, “el-Harâllî”, *DiA*, 16: 96-97.

¹¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, 1418/1997, 15.

¹² er-Rahmân 55/1-4.

¹³ el-Bakara 2/31.

¹⁴ el-'Alak 96/3-5.

¹⁵ el-Kalem 68/1.

¹⁶ er-Rûm 30/22.

¹⁷ (إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ: اكْتُبْ فَقَالَ: يَا رَبِّ مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبِ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْآخِرَةِ) İbn Ca'd, *Müsned İbn Ca'd*, thk. Amir Ahmed Haydar, (Beirut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 494, hadîs no: 3444.

Ebû Zer (ra): Ey Allah'ın Resûlü! Peygamber ne ile gönderilir?

Resûlullah (as): İnzâl edilmiş bir kitapla.

Ebû Zer (ra): Ey Allah'ın Resûlü! Allah, Âdem'e (as) hangi kitabı indirdi?

Resûlullah (as): Allah, Mu'cem Kitabı'nı (Kitâbü'l-Mu'cem) indirdi.

Ebû Zer (ra): Ey Allah'ın Resûlü! Hangi Mu'cem Kitabı?

Resûlullah (as): Elif, ba, ta ilâ âhir (sonuna kadar).¹⁸ Ebû Zer el-Gifârî'nin (ra) Allah'ın resûllerine kaç kitap gönderdiği sorusuna Hz. Peygamber (as) 104 cevabını vermiş, bunlardan on sahîfenin Âdem'e (as), elli sahîfenin Şî't'e (as), otuz sahîfenin İdrîs'e (as), on sahîfenin İbrâhim'e (as) verildiğini, ayrıca Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'ân'ın indirildiğini belirtmiştir.¹⁹

Ka'b el-Ahbâr'a göre Âdem (as), bütün yazı türlerini ölümünden üç yüz sene önce vazetmiştir. Yazıları çamura yazdı ve onları pişirdi. Yeryüzünde Tûfân olduğunda bu yazılar zarar görmedi. Her kavim kendi yazısını buldu ve onunla yazmaya başladı.²⁰ İbnü'n-Nedîm, insanın üzerine yazı yazdığı ilk malzemenin kil tablet olduğunu belirtir ve o ona göre bu Hz. Âdem'e (as) dayanmaktadır.²¹

İslâm kaynakları, yazının kökeni konusunda peygamberlere indirilen kutsal kitaplara ve sahifelere de işaret etmişlerdir. İbn İshâk'tan nakledilen bir rivâyete göre kalemle ilk olarak yazı yazan İdrîs Peygamber'dir.²² İslâm kaynaklarında yer alan bu ve benzeri veriler, dilin ilâhî menşesine ve kökeninin Hz. Âdem'e dayandığına işaret etmekle beraber onun insanlık tarihinde yer alışının ve gelişiminin çeşitli merhale ve vechelerine de işaret eder.

¹⁸ Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü ve el-Muhtasar fî İlmî't-Tarih'in Kaynak Tesbiti ve Notlarla Çevirisi*, 2. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 134; aynı rivâyet benzer lafızlarla İbn Sa'd tarafından da nakledilmiştir, bkz. *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), 1: 32.

¹⁹ et-Taberî - 'Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Târihu't-Taberî: Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk ve Siletü Târihu't-Taberî*, (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 1: 152-153,312-313 (عن أبي (عنه) القاسم بن محمد، عن أبي سليمان، عن رسول الله، كم كتاب أنزله الله؟ قال: مائة كتاب وأربع كُتُب: أنزل الله عز وجل على آدم ع عشر صحائف، وعلى شيث إدريس الخولا، عن أبي ذر العفاري، قال: قلت: [يا رسول الله، كم كتاب أنزله الله؟ قال: مائة كتاب وأربع كُتُب: أنزل الله عز وجل على آدم ع عشر صحائف، وعلى شيث خمسين صحيفه، وأنزل على أخنوخ ثلاثين صحيفه، وأنزل على إبراهيم عشر صحائف، وأنزل جل وعز التوراة والإنجيل والزبور والفرقان قلت: يا رسول الله، فما كانت صحف إبراهيم؟ قال: كانت أمثالا كُتُها).

²⁰ İbnü'n-Nedîm, 35; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, 1418/1997, 15; Ebû'l-Kâsım el-Hinnâî, *el-Hinâyât (Fevâid Ebi'l-Kâsım el-Hinnâî)*, thk. Halid Rızk, 1. Baskı, (Edvâû's-Selif: 1428/2007), 2: 1029, rivâyet no: 200 (أول ما وضع الكتاب العربي والسرياني والحصوري والكُتُب كلها آدم) (صلى الله عليه وسلم قبل موته بثلاثمائة سنة كتبها في الطين ثم طبخه فلما أصاب الأرض العرق أصاب كل قوم كتابهم فكتبوه فكان إسماعيل بن إبراهيم أصاب كتاب العرب). Ayrıca bkz. İbn Vahşiyye (Ahmed bin Abubekr bin Wahshih: 10. Yüzyıl), *Şevkü'l-Müsteham fî Ma'rifeti Rumûzi'l-Eklâm (Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained: With an Account of the Egyptian Priests, Their Classes, Initiation, and Sacrifices, in the Arabic Language*, thk. ve çJoseph Hammer, (London: 1806), 114.

²¹ İbnü'n-Nedîm, 31.

²² خدثنا ابن سيف خدثنا ابن بري عن محمد بن إسحاق قال: "خنوخ بن يرد بن مهليل بن قبان بن يانث بن شيث بن آدم إدريس - عليه السلام - فيما يزعمون - والله أعلم (Ebü' - Ârûbe el-Harrânî, *Kitâbü'l-Evâil*, thk. Meşal b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1424/2003), 51, rivâyet no: 19; Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağîlûl, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 1: 32, rivâyet no: 51. Süheylî, bu rivâyete zikredilenin Nûh'un atası Peygamber İdrîs (a.s.) olmadığına dair bir görüşü benimser (قال المؤلف ثم ترجع الآن إلى ما كنا بصدده. فنقول إن إدريس - عليه السلام - قد قيل إنه إلياس وإنه ليس بجده نوح. ولا هو في عمود هذا النسب. وكذلك سمعت شيخنا الحافظ أبا بكر - رحمه الله - يقول - ويستشهد بحديث الإسراء - فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - كلنا لقي نبيا من الأنبياء الذين لقبهم ليلة الإسراء قال "مخبا بالنبي الصالح والأخ الصالح". وقال له آدم مخبا بالنبي الصالح والابن الصالح. كذلك قال له إبراهيم. وقال له إدريس والأخ الصالح. فلو كان في عمود نسبه لقال له كما قال له أبوه إبراهيم وأبوه آدم وخاطبه بالبشورة (وَمُخْبِطُهُ بِالْأُخُوَّةِ). وهذا القول عندي أنبل والتفلس إليه أميل لما عصفده من هذا الدليل bkz. *er-Ravzü'l-Ünûf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî, (Beyrut: 1421/2000), 1: 39-40.

İslâm kaynaklarında “Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti” (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)²³ meâlindeki âyet bağlamında yapılan izahlardan şu sonuçlar çıkarılabilir:²⁴ Dilin esası doğrudan varlıklara veya onların vasıflarına delalet eden seslerdi. Bu sesler, birer isim mesabesindeydi. Genelde isim, fiil ve harften oluşan dillerin en güçlü unsurudur. Fiillerin kaynağı da birer isim olan mastarlardır. Cenâb-ı Hak, bütün dillerin esasını teşkil eden ilk nüveleri isimler şeklinde Hz. Âdem'e (as) öğretmiştir. Beşeriyet çoğalıp yeryüzüne dağılmış, insan toplulukları arasında iletişim kopmuş, her insan topluluğunun yaşadığı çevrede diller farklılaşmaya başlamış, farklı diller ve dil grupları ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihinde düşünsel faaliyetlerin sözlü olarak ifade edilmesi ve yazıya dökülmesi dilin ve yazının gelişimine katkı sunduğu gibi ilahî vahyin sahife ve kitap şeklindeki tezahürü ve bunun etrafında yapılan edebî faaliyetler de dilin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Dil ve yazının tevkîfî olduğu anlayışı; İslâm'ın peygamberlerin maneviyât gibi maddî konularda da rehber oldukları telakkisine de dayanır. Örneğin “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap”²⁵ meâlindeki âyette ifade edilen Hz. Nuh'un (as) gemiyi yapması, bu alanda bir başlangıç ve örneklik teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde Allah'ın, meleklerin, İblis'in, Hz. Âdem'in (as), Havvâ'nın ve çocuklarının birbirleriyle konuştukları zikredilmiştir. Bu bağlamda Hz. Âdem (as), Havva ve çocukları arasında geçen konuşmaların ne tür sözcüklerle gerçekleştiği meçhuldür. Allah'ın, Hz. Âdem'e (as) ‘bütün isimleri öğrettiği’²⁶ ve bunu neticesinde konuşmanın gerçekleştiği muhakkaktır. Bu insanlık âleminde dillere bir başlangıç teşkil etmiş olabilir. İslâmî rivâyete göre Allah'ın Hz. Âdem'e (as) vahyettiği ve ona sahifeler verdiği şeklindeki veriler de bu görüşü teyit etmektedir. İbn Fâris'in ifadeleri buna işaret eder. Ona göre dilin tevkîfi olması onun tümünden ve bir defada öğretildiği anlamına gelmez.²⁷

İkincisi: İbn Cinnî (392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde dilin mahiyeti, tarifi, ortaya çıkışı ve yayılışını incelemiş, dilin ilâhî veya beşerî menşeli olduğu meselesini ele almıştır. O, bu meselelerin derin tetkikleri hak ettiğini kaydetmiştir.²⁸

İbn Cinnî, bu konuda şöyle demiştir: “Dil ilham mı yoksa insanların üzerinde anlaşılabilir vazettikleri istihlâhlar neticesinde mi ortaya çıkmıştır? Bu mesele daha çok araştırmayı gerektirmektedir. Araştırmacıların çoğuna göre dilin aslı, üzerinde anlaşılabilir vazedilmiş istihlâhlardır; vahiy veya tevkîf değildir. Bu konuda Ebû Ali (Allah ona rahmet etsin)²⁹ bana dedi ki:

²³ el-Bakara 2/31.

²⁴ Örnek olarak bkz. İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 33-35.

²⁵ Hûd 11/37.

²⁶ el-Bakara 2/31.

²⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, (1418/1997), 14
ولعلّ طائفاً يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد. وليسن الأمر كذا، بل وقف الله جلّ وعزّ آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فاتاه الله جلّ وعزّ من ذلك ما لم يؤت أحدًا قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة. ثم قرّ الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده (حدثت).

²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Heyet, 4. Baskı, I,41 (اصطلاح:).
على هذا موضع محجوب إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر القول على أصل اللغة ألهام هي أم اصطلاح: (إن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحى وتوقيف). Ayrıca bkz. İbn Haldûn, 1: 615-617,643-644.

²⁹ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî.

Dil, Allah katındandır ve “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti”³⁰ mealindeki âyet buna delildir. Bu delil ihtilaflı olan dilin kökeni meselesini kapsamaz. Âyet: “Allah, Âdem’e eşyaya isim verme konusunda yetenek verdi” şeklinde tevil edilebilir. Bu açıklamaya göre Ebû Ali’nin ileri sürdüğü delil geçersiz olur. Ebû Hasan’a³¹ göre -dilin tevkîfiliği görüşü geçersiz kılınmadan- dil, insanların üzerinde anlaşılabilir vazettikleri ıstılahlardan oluşmaktadır. Şüphesiz Allah, Hz. Âdem’e (as) mahlukatın isimlerini bütün dillerde öğretmiştir. Âdem (as) ve çocukları, bu dillerle konuşmuştur. Dünyanın değişik yerlerine dağılan çocukları bu dillerden birini kullanmış, böylece o dil aralarında yaygınlaşmış ve kullanılmayan diller ise zamanla kaybolmuştur.³²

Şâyet denilirse; dil isim, fiil ve harften müteşekkildir. Öğretenin diğer kelime çeşitlerini bırakıp sadece isimlerle konuşması mümkün değildir. Öyleyse “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti”³³ mealindeki âyette neden kelime türlerinden sadece isim zikredilmiştir? Cevaben denir ki: Üç çeşit kelimeden en güçlü olan isimdir. Bu sebeple Allah, âyet-i kerîmede kelime türlerinden ismi zikretmiştir. Her faydalı/anlamalı cümleye isim gerekir. Arapçada her isim cümlesinin; harf ve fiile ihtiyacı olmayabilir.

Dilin menşei vahiy değildir diyen kişinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir: Dilin insanların üzerinde anlaşılabilir vazettikleri ıstılahlar neticesinde oluşması şuna benzer: İki, üç veya daha fazla bilginin bir araya gelerek eşyalara isim vermeye ihtiyaç duymaları gibidir. Her bir eşyanın temel niteliği tesbit edilir ve ona göre bir sözcük seçilip isim verilir. O eşya artık o isimle tanınır, yazılır ve diğer eşyalardan ayırt edilir. Böylece bir şeyi ifade etmek için onu getirmeye gerek kalmaz. Sanki Âdemoğulları birine geldiler ve ona işaret edip dediler ki: İnsan. Bir kişi her ne zaman bu lafzı duysa bununla kendi cinsinden bir yaratılmışın kastedildiğini bilir. Aynı şekilde insan organlarının her birine ayrı isimler verilmiştir. Böylece lafız her zikredildiğinde manası bilinir. Diğer isim, fiil ve harfler de böyledir.

Dillerin menşei ve teşekkülü konusunda söylenenler (yani diller varlıklara işaret etmek üzere insanların anlaşığı/uyuştuğu ıstılahlardan oluşmuştur şeklindeki görüş); diğer diller için de geçerlidir. Farsça’da insana “merd”, başa (ra’s) “ser” (Farsça) denilmesi gibi. Sanatçıların kendi araç-gereçleri için icat ettikleri isimler de böyledir. Marangoz, boyacı, dokumacı, mühendis, denizci vb. mesleklerde olduğu gibi.

Âlimler dediler ki; dillerin ilk hali, işaret ettikten ve gördükten sonra insanların anlaşığı/uyuştuğu ıstılahlardan oluşmuştur.³⁴

Bazı araştırmacılara göre dilin aslı, kevnî varlıkların çıkardığı ve insanın duyup taklit ettiği seslerdir. Rüzgâr sesi, gök gürültüsü, suyun şırıltısı, eşeğin anırması, karganın sesi, atın kişnemesi, ceylanın sesi ve benzerleri gibi. Sonra bu seslerden diller doğdu. Bu, benim de kabul ettiğim bir görüştür.”³⁵

Üçüncüsü: Keyâ el-Herrâsî (504/1110), lügatleri insanın idrak sahibi medenî bir varlık olmasıyla ilişkilendirir. İnsan, hayatını sürdürmek için kendi kendine yetmez, başkalarından

³⁰ el-Bakara 2/31.

³¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar.

³² Kanaatimizce Ebû'l-Hasan’ın bütün dillerin Hz. Âdem’e (as) öğretilmesinden kastettiği şey; bütün dillerin esasını teşkil eden kelimelerin ona (as) öğretilmesidir.

³³ el-Bakara 2/31.

³⁴ İbn Cinnî, bu satırlardan sonra Allah-dil ilişkisi konusunda konumuzu ilgilendirmeyen açıklamalarda bulunmuştur ki bunlara yer vermedik.

³⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Heyet), 4. Baskı, 1: 41-48.

yardım almaya mecburdur. Bu nedenledir ki insanlar, toplu yaşamak ve yardımlaşmak için şehirler kurmuştur. İnsan yaratılışı gereği medenî bir varlıktır. Vahşilik yırtıcı hayvanların âdetidir. İşte bundan dolayı çeşitli sanatlar-meslekler insanlar arasında ortaya çıkmış ve taksim olmuş; her birey vaktini meşgul olacağı bir mesleğe hasretmiştir. Çünkü bireyler kendi başlarına bütün gereksinimlerini karşılayamaz. Bu durumda ihtiyaç duyduğu şeyler, insana ya yakın ya da uzak olur. Yakınındaysa onlara işaret etme imkânı doğar. Uzağında ise elde etmek için onların bulunduğu yeri, maksat ve gayesini göstermesi gerekir. Bu sebeple insanlar, ifade-i meram için kelâmı vazettiler; onu açığa vurmak için ise hareketi en süratli ve sık tekrarlamaya en uygun aracın dil olduğunu keşfettiler. Kelam, harf ve sestten ibarettir. İnsan, kelâmı teşkil eden sesi başıboş ve belirsiz bırakırsa uzayıp gider, eğer parçalara ayırırsa da ayrılır. Bu yüzden insanlar, sesin çıktığı organların hareketlerine göre parçalara ayırdılar. Seslerin çıkış yerleri; akciğerin derinliklerinden ta ağızın bitim yeri olan dudağa kadardır.³⁶

Dördüncüsü: Diller insanoğlunun doğadaki sesleri taklit etmesi sonucu ortaya çıkıp gelişmiştir. Son iki görüşe göre dil; insanın kendi çabasıyla elde ettiği (sınâi/istilâhî/kesbî) şeylerdendir.

Nehhâs, insanoğlunun önce doğrudan onu çevreleyen varlıklara işaret eden isim mahiyetindeki seslerle ve yazı yerine geçen şekillerle ifade-i meram ettiğine, bilahare bunların tedricen kelimeler ile onu oluşturan harf ve hece gibi unsurlara ve çizgisel/yazısal olarak kelimelere ve alfabenin harflerine dönüştüğüne işaret eder.³⁷ Zira lisan ilk safhada, harflerin belli belirsiz ilk hallerini içinde barındıran sesler şeklindeydi. Bu sesler, doğrudan insanoğlunu çevreleyen varlıklara işaret eden ve tabiattaki seslerin taklidine dayanan tabiî seslerden ibaretti.³⁸ Bazı âlimlere göre uzak doğu dilleri; dilin ilk merhalesine ait izleri hala bünyelerinde barındırmaktadır.

Modern araştırmalar da yazının ilk olarak resim (الكتابة الصورية: Pictography) şeklinde başladığını, aşama aşama harflere dönüştüğünü kabul etmektedir. Bununla birlikte yazının menşei, gelişimi, muhtelif yazıların ortaya çıkışı ve mevcut yazıların kökenleri gibi konularda araştırma ve tartışmalar devam etmektedir.³⁹

2. Arap Yazısının Kökenine Dair Görüşler

Asr-ı Saâdet'te Mushafların yazıldığı Arap Cezm yazısının kökenine dair iki görüş bulunmaktadır: Birincisi: İslâm kaynaklarına göre Arap yazısı, Güney Arabistan Müsned yazısına dayanmaktadır. İkincisi: 18. asrın ilk yarısında G. J. Klehr gibi oryantalistler, bu konuda İslâm kaynaklarının görüşüne itiraz ederek Arap yazısının Nebâtî-Ârâmî-Fenike menşeli olduğunu ileri

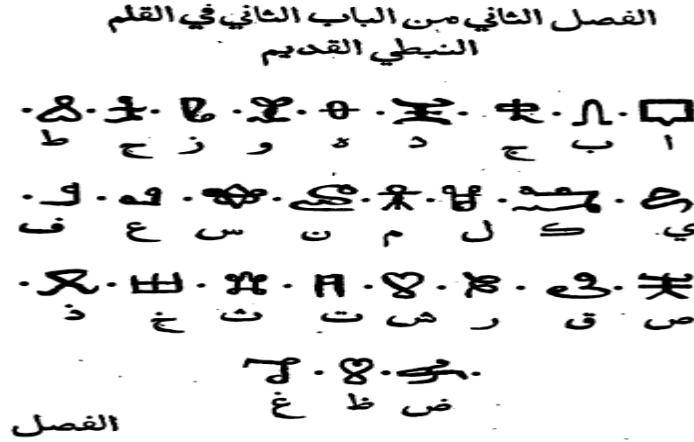
³⁶ قال الكيِّا الهُرَّاسي في تعليقه في أصول الفقه: وذلك أن الإنسان لما لم يكن مكتفياً بنفسه في معاشه ومقدمات معاشه لم يكن له بدٌّ من أن يسترشد للمعاونة من غيره ولهذا أخذ النَّاسُ المَدَنَ (ليجتمعوا ويتعاونوا. وقيل: إن الإنسان هو المتمدّن بالطبع والتوحُّش ذأبَّ السباع ولهذا المعنى تَوَزَّعت الصناعات وأتقَسَّمت الحِرَف على الخَلْق فكلُّ واحدٍ قَصَرَ وقته على حِرْفَةٍ يشتغل بها لأن كلَّ واحدٍ من الخَلْق لا يمكنه أن يقوم بِحِرْفَةٍ مَقاصده فحينئذ لا يخلو من أن يكون محلُّ حاجته حاضرة عنده أو غائبة بعيدة عنه فإن كانت حاضرة بين يديه أمكنه الإشارة إليها وإن كانت غائبة فلا بدَّ له من أن يدلَّ على محلِّ حاجته وعلى مَقصوده وعَرَضه فوضعا الكلام دلالة ووجدوا اللسان أسرع الأعضاء حركة وقبولا للترداد. وهذا الكلام إنما هو حرفٌ وصوتٌ (فإن تركه سدى غفلا امتدَّ وطال وإن قطعه تقطَّع فقطعوه وجزؤوه على حركات أعضاء الإنسان التي يخرج منها الصوت وهو من أقصى الرِّئَةِ إلى منتهى الفم *Süyütî, el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lügva ve Envâ'ihâ*, thk. Fuat Ali Mansur, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418,1998), 1: 32-33.

³⁷ أبو جادٍ، اسمٌ لشيءٍ أشبه شيءٍ به الحروف المقطعة التي تدل على حرفٍ منها على ما فعل منه، أو على اسمٍ في قول من قطعها، وكذلك هوز وبقينها؛ وإن كان الأمر على ذلك (*Nehhâs, Umdetü'l-Küttâb*, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî, (Dâr İbn Hazm, 1425/2004), 72.

³⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Heyet), 4. Baskı, 1: 47 (*وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الرياح وحينئذ الرعد وخرير*) وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل. الماء وضحيح الحمار ونعيق الغراب،

³⁹ Cevâd Ali, Arap yazısının kökenine dair 23 görüş tesbit etmiştir. Bkz. *el-Mufasssal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 144.

sürmüşlerdir. Nebâtî yazısı, Arap yazısının aslı olamaz; Nebâtîlerin medenî faaliyetleri mö. 4. yüz yıl - M. S. 106/724 tarihleri arasındadır.⁴⁰ Zira Kahtânî ve Adnânî Araplar, Nebatiler'den daha kadimdir.



İbn Vahşiyye'ye göre kadîm Nebâtî yazısı -I-⁴¹

Bazı oryantalistler ise Maîn Krallığının Kızıldeniz'in doğu sahillerine hâkimiyeti yoluyla Fenike yazısının da Müsned yazısına dayandığını ileri sürmüşlerdir. Yeni yapılan kapsamlı ve derin tetkikler Arap yazısının kökeni konusunda İslâm kaynaklarını teyit etmektedir. Biz bu iki görüşü ana hatlarıyla tetkik etmeye çalışacağız:

3. İslâm Kaynaklarına Göre Arap Yazısının Kökeni Güney Arabistan Müsned Yazısına Dayanmaktadır

İslâm ilim tarihinde genelde yazının, özelde ise Arap yazısının menşesine tahsis edilmiş bazı eserlerin günümüze intikal etmemesi bu meselenin halledilemeyişinin önemli nedenlerinden birisi olduğu söylenebilir. Örneğin İbn Vahşiyye'ye göre yazı ilminin hakikatine muttali olmak isteyen kişinin mutlaka Câbir b. Hayyân es-Sûfî'nin *Kitâbü Hallî'r-Rumûz ve Mefâtîhi'l-Kunûz* (کتاب حل الرموز) adlı eserini incelemesi gerekir.⁴²

Mevcut İslâm kaynaklarına göre Mudâr Arapçasının aslı/kaynağı güney Arabistanlı Arâb-ı Âribe olduğu gibi⁴³ Arap Cezm yazısı da Güney Arabistan Müsned yazısına dayanmaktadır. Sahâbî Semüre b. Cündeb (60/680) ve İbn Abbâs (68/687), Şa'bî (104/722), İbnü'l-Kelbî (204/819 -?-), Ebû

⁴⁰ Ahmet Ağırakça, "Nebâtîler", DİA, 32: 257-258.

⁴¹ İbn Vahşiyye, 10.

⁴² İbn Vahşiyye, 80; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Yûsuf el-Bûnî'nin (لطائف الإشارات في أسرار الحروف المعلومات) (شمس), (خمسة المعارف الكبرى), (لطائف الإشارات في أسرار الحروف المعلومات) ve (اللمعة النورانية), (المعارف و لطائف العوارف في علم الحروف و الخواص) adlı eserleri de bu meyanda zikredilebilir.

⁴³ Araplar, halen yaşamakta olan Sâmi kavimlerin sayı ve yayılış sahası bakımından birincisidir; konuştukları dil ise Sâmi dillerin en zengini ve en gelişmişidir. Tarihî bakımdan Araplar iki büyük kısma ayrılır: a- Arab-ı bâide: Bu gruba dahil olanlar tarihin eski devirlerinde yaşamıştır. Bunlara dair bilgiler *Kur'ân-ı Kerîm*, eski Arap şiiri ve kaynaklara aksetmiş haberlerdir. Âd, Semûd, Medyen, Tasm, Amâlîka, Câsim, Abdi Dahm, Ubeyl, Hadûra, Cedîs ve Birinci Cürhüm kavimleri Arab-ı bâide'nin başlıca kollarıdır. Bunlar Arabistan'da çeşitli devletler kurmuş ve hâkimiyetlerini Suriye ve Mısır'a kadar yaymışlardır. b- Arab-ı bâkiye: Soyları devam eden Araplardır; bunlar iki ana kola ayrılırlar: ı- Arab-ı Âribe (العرب المنقرية و المنقرية): Bunlar, Kahtânî Araplar olarak da bilinmektedir. ıı- Arab-ı Müsta'ribe (العرب المنقرية و المنقرية): Bunlar, Adnânî Araplar olarak da bilinmektedir. İslâmiyet'in ortaya çıktığı yıllarda Arap kabileleri bütün Arabistan'a yayılmışlardı (H. D. Yıldız, "Arap", DİA, 3: 272-276'dan naklen).

Hâtim er-Râzî (277/890),⁴⁴ İbn Ebî Hayseme (279/892), Belâzürî (279/892), İbn Ebû Dâvûd (316/929), İbn Düreyd (321/933), Hemdânî (360/971'den sonra), İbnü'n-Nedîm (385/995 -?), İbn Cinnî (392/1002), İbn Vahşiyye, İbnü'l-Küfî (450/1058), Batalıyevsî (521/1127), İbn Haldûn (808/1406) ve Kalkaşendî (821/1418)⁴⁵ gibi âlimler Arap Cezm yazısının Güney Arabistan Müsned yazısına dayandığını çeşitli gerekçelere dayanarak izah etmişlerdir.

Arap Cezm yazısının kökeni, tarihî seyri ve gelişimine dair verilerin bir kısmını İbnü'n-Nedîm toplu bir şekilde kaydetmiş, İbn Haldûn ise tahlil ve tenkide tabi tutmuştur.⁴⁶ Konuyla ilgili İslâm kaynakları, *metin taraması ve mukayesesi, tematik ve kronolojik tasnif, verilere bütüncül yaklaşım ve onlar arasında ortak payda bulma yöntemleriyle* incelenmelidir. Bu çalışma sistematigi, İslâm kaynaklarını anlamaya ve ilmî neticeler elde etmeye imkân verir. Verilerin zikredilen yöntemlere göre tetkikiyle Arap Cezm yazısının kökeni, gelişimi ve tarihî seyrine dair elde edilecek bazı tesbitler şu şekilde sıralayabiliriz:

Birincisi: Mudâr Arapçası, Arab-ı Âribe'den olan Himyer Arapçasına dayanmaktadır. İbnü'n-Nedîm gibi birçok ilim tarihçisi bunu teyit etmektedir. Ona göre; "Arabî kelâm, Himyer, Tasm, Cedis, İrem ve Havyel'in dilidir. Bunlar Arab-ı Âribe'nin kendileridir. İsmâil (as) da Mekke Haremi'nde yetişip büyümüş, Cürhümlü Muâviye b. Mudâd el-Cürhümî ailesinden bir kızla evlenmiş ve onların dilini öğrenmiştir.

İsmailoğulları, eşyayı ve meydana gelişini esas alarak pek çok şeye isim vermiştir. Adnânîler arasında Arap dili gelişip kelime hazinesi genişlemiş; mükemmel fasih şiir ortaya çıkmış ve Me'âd b. Adnân'dan sonra yaygınlaşmıştır. Her Arap kabilesinin kendisine mahsus bir lehçesi (lûgat) vardır. Bu lehçelerin hepsi Arap dilinin aslında birleşir. Araplar; İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Arap dili yabancılaşmış bilinmez bir hale gelmesin diye dile ekleme yapmaktan uzak durmuşlardır".⁴⁷ İbn Haldûn'a göre "lûgatlar ve melekeler tesadüfen meydana gelmemiştir. Mudâr dilinin hali de Himyer diline nisbetle böyledir. Mudârlılar, Himyer dilindeki kelimelerin yapılışını ve tasrif/çekim şekillerini değiştirmek suretiyle Mudâr dilini meydana getirmişlerdir. Elde bulunan ve Himyerlilerden nakledilen belgeler bunu göstermektedir".⁴⁸

⁴⁴ Bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 53.

⁴⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye), 3: 7-19 (الطرف الثاني في بيان حقيقة الخط) (الطرف الثاني في وضع حروف العربية), (المسلك الأول في وضع مطلق الحروف), (الطرف الثالث في وضع الخط), (الثالث في وضع الخط).

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, s. 6-8; İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 524-531 "الفصل الثلاثون". Cevâd Ali, "الفصل السابع والأربعون في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير" 766-770, "في أن الخط والكتابة من عداد الصناعات الإنسانية Arap yazısının kökenine dair 23 görüş tesbit etmiştir. Bkz. *el-Mufasssal fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 153-183 (الخط العربي).

⁴⁷ قال محمد بن إسحاق فاما الذي يقارب الحق وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة أن الكلام العربي بلغة حمير وطسم وجديس وأرم وحويل وهؤلاء هم العروب العاربة وأن إسماعيل لما حصل في الحرم ونشأ وكبر تزوج في جرهم آل معاوية بن مضاخ الجرهمي فهم أحوال ولده فتعلم كلامهم ولم يزل ولد إسماعيل على مر الزمان يشتقون الكلام بعضهم من بعض ويصنعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء الموجودات وظهورها فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية وكثر هذا بعد معد بن عدنان ولكل قبيلة من إبنü'n-Nedîm (قبائل العرب لغة تنفرد بما وتتخذ عنها وقد اشتروا في الأصل قال وأن الزيادة في اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبي صلى الله عليه وسلم لأجل القرآن Nedîm, 7. Ayrıca bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, (1418/1997), 14.

⁴⁸ فليست اللغات وملكانها مجانا. ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغير عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته. تشهد بذلك (الأنفال الموجودة لدينا İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 767.

Kamil Miras'a göre Arapça ile diğer bazı Sami kavimlerin dilleri arasında bir hayli yakınlık ve benzerlik mevcuttur.⁴⁹ Birçok kelimenin asılları biraz telaffuz farkıyla bu lisanlarda bir gibidir. Fiillerin tasrifleri ile ziyade babları birbirine benzer. Arapça lügat kitapları ve tefsir kitapları mütalaa edilirken bu diller arasındaki benzerlik açıkça görülür. Bu diller arasındaki benzerlik, bu dillerin en kadîm Sami kavimlerine ait olmalarının bir neticesidir. Süryanileri veya İbranileri en kadîm kavimlerden sayıp bunlara ait lisanların Arapçanın aslı sanılması doğru değildir. Çünkü Arab-ı Bâide'nin Ya'rûb b. Kahtân'a yükselen bir kıdemi vardır.⁵⁰

العربية	الآرامية	العبرية	الجايلية
انا	انا	اني	اناكو
انت	انت	انت	ات
انت	انت	انت	ات
هو	هو	هو	شو
هي	هي	هي	شي
نحن	انحن	نحن وانحن	اتينو
انتم	اتف	اتم	اتونو
انتم	اتن	اتن	اتينا
هم	هنون	هم وهما	شونو
هن	هنن	هيتا و هن	شينا

Aynı Kelimelerin Arapça, Aramice,
İbrânîce ve Babil Dillerindeki Karşılıkları⁵¹

Bu sebeple Yakut el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'i gibi eserlerde Müsned yazısıyla yazılmış birçok kitâbeye yer verilmiş, Arap dilinin ve Müsned yazısının çok kadîm olduğuna vurgu yapılmıştır.⁵²

İkincisi: İslâm kaynaklarında yer alan Arap Cezm yazısının kökenine dair verilerin ortak paydası, onun Güney Arabistan Müsned yazısına dayandığıdır. Araplar, önceleri Güney Arabistan'da Himyerî yazısını (الخط الحميري) kullanıyorlardı.⁵³ Himyerîlerin atası Himyer b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya'rûb b. Kahtân, aslı Âd kavmi tarafından da bilinip kullanılan Müsned yazısından kendi

⁴⁹ Arapça, İbrânîce ve Âsurca dilleri arasındaki benzerliği gösteren karşılaştırmalı örnek bir kelime listesi için bkz.

Abdurrahman Fehmi Efendi, *İslâm Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-Arab)*, hazırlayanlar: Hüseyin Elmalı – Cüneyt Eren, (İzmir: 2005), 32-35.

⁵⁰ Zebidî, *Tecrid-i Sarîh*, terceme ve şerh. Ahmed Naim, Kamil Miras, (Ankara: 1987) (bu eseri, dipnotlarda "*Tecrid-i Tercemesi*" şeklinde kaynak gösterdik), 10: 53.

Kahtânî Arapların atası Kahtân b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşez b. Sâm b. Nûh'dur (a.s.). Bütün İslâm kaynakları ve Tevrat, Kahtân'ın Hz. Nuh'un (a.s.) oğlu Sâm'ın soyundan geldiği konusunda birleşmektedir. Kahtân'dan sonra Arapça konuşan ilk kişi diye tanınan oğlu Ya'rûb, Yemen'de hüküm sürdü ve kardeşlerini çeşitli yerlerde görevlendirdi. Yeşcüb'ün oğlu Sebe'nin (Abdüşems) Lahm, Cüzam, Âmile, Gassân, Himyer, Ezd, Mezhic, Kinâne, Eş'ar ve Enmâr adında on oğlu oldu; bunların ilk dördü Suriye'ye (Bilâdü's-Şam), diğerleri Yemen'e yerleşti (Mustafa Fayda, "*Kahtân*", DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 201-202). Adnânî Arapların atası ise Arab-ı Ârîbe'den olan Cürhümlülerin arasında büyüyen İsmail b. İbrahim'dir.

⁵¹ http://historyblog16.blogspot.com.tr/2016/10/blog-post_15.html

⁵² Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4: 97; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 202 (الفصل الثاني (والعشرون بعد المائة: المسند ومشتقاته).

⁵³ Belâzürî, *Fütühü'l-Büldân*, (Beyrut: 1988), 452-453; Ceşşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakka vdğ., (Kahire: 1357/1938), 1; Sülî, *Edebü'l-Küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Bağdad: 1341), 30; İbnü'n-Nedîm, 6-7; İbn Hallikân (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-Ayân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 3:344 (meşhur hattat İbnü'l-Bevvâb'in -413/1022-biyografisinde); Süyûtî, el-Müzhir, 2: 299.

Kureyşliler: “Kendilerine gelen bir Yemenliden”.⁵⁹
 İbn Abbâs (ra): “Sonradan kendilerine katılmış olan Yemenli kimden öğrenmiş?”
 Kureyşliler: “Hûd Peygambere vahiy kâtipliği yapan Hullecân b. Kâsım’dan”.⁶⁰
 Dördüncüsü: Müsteşriklerin tasnifine göre güney Arap lehçeleri; Mainî, Sebe’î, Hadramî ve Katabânî olmak üzere dörttür. Kuzey Arap lehçeleri ise Mudâr lehçesi,⁶¹ Lihyânî, Semûdî, Safevî ve Nebâtî olmak üzere beştir. Müsteşrikler de Lihyânî, Semûdî, Safevî lehçelerinde kullanılan yazının Müsned yazısına dayandığını kabul etmiştir. Güney Araplarının kullandığı yazıya; genelde İslâm âlimleri Müsned, müsteşrikler ise Himyerî yazısı demişlerdir. Himyerîler, Mainî, Sebe’î, Hadramî ve Katabânîlerden sonra geldiği için onların kullandığı yazıya –İslâm âlimlerinin isimlendirmesiyle- Müsned denilmesi daha doğrudur.⁶² Müsned yazısının tarih içinde ortaya çıkıp gelişen ve birbirini netice veren; Mainî, Sebe’î, Hadramî, Katabânî,⁶³ Evsânî,⁶⁴ Himyerî,⁶⁵ Lihyânî,⁶⁶ Semûdî,⁶⁷ Safâ’î,⁶⁸ Dâdânî,⁶⁹ Muttasıl Müsned, Enbârî Meşk ve Hîrî Cezm ve Hicâzî gibi formları bulunmaktadır.⁷⁰

⁵⁹ Bazı kaynaklarda “Yemenli Kinde kabilesinden” diye zikredilmiştir. Bkz. Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân fî Târîhi’l-A’yân*, thk. Muhammed Berekât ve diğeri, (Dımaşk: 1434/2013), 14: 461; İbnü’l-Âbâr, *et-Tekmile li Kitâbis’s-Sîle*, thk. Abdüsselam el-Herrâs, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1415/1995), 2: 228.

⁶⁰ İbn Abdilber, *el-Kasd ve’l-Ümem fi’t-Ta’rif bi Usûli Ensâbi’l-Arab ve’l-Acem min Evveli men Tekelleme bi’l-Arabiyyeti mine’l-Ümem: ekinde İnbâh ale’l-Kabâil’r-Ruvât*, (Kahire: Mektebetü’l-Kudüs, 1350), 22; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem, Muhammed Abdülkadir ‘Atâ – Mustafa Abdülkadir ‘Atâ*, (Beyrut: 1412/1992), 11: 196.

⁶¹ Mudâr lehçesi, *Kur’ân* Arapçası olup fasih Arapçadır.

⁶² Aslında müsteşriklerin Arap lehçelerine dair yaptıkları bu taksim çok belirsizdir. Zira yapılan taksimde sınırlar belli değildir. Üstelik Arabistan tek coğrafyadır ve beşeri olarak sürekli hareketlilik halindedir. Bu sebeple müsteşriklerin yaptıkları taksime ihtiyatla bakılmalıdır. İslâm ulemasının edebî metinlere ve yaşayan Arapçaya dayanarak yaptığı Arap lehçeleri/lügatleri taksimlerine dikkat edilmesi gerekmektedir birlikte Cevâd Ali, kitâbelerden hareketle yeni bir taksim yapmaya çalışmıştır. Ona göre harf-i tarifi kullanımı açısından Arap lehçeleri “ال” (Nebâtî, *Kur’ân* lehçesine benzeyen mö. 328 tarihli en-Nemâra, 512 tarihli Zebed, 568 tarihli Harran (Suriye) kitâbesi ve *Kur’ân* lehçesi ile ona benzeyenler gibi), “الهَاء” (Safevî ve Semûdî lehçeleri) ve “النون”i (Mainî, Sebe’î, Hadramî, Katabânî ve Himyerî lehçeleri) tercih edenler şeklinde üçe ayrılır. Bkz. Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, 1. Baskı, (Beyrut: Merkez Akademi li’l-Ebhâs – Mektebetü Mümin Kureys, 2011), 1: 463,465.

⁶³ (قتبان: Qatabanic).

⁶⁴ (أوسان أو أوسن الأوس حسب كتابات خط المسند) Evsânîler için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, (Dârü’s-Sâkî, 1422/2001), 4: 150. Sebeî, Minaî, Katabânî, Hadramî ve Evsânî dilleri, eski Arapça’yı teşkil ederler.

⁶⁵ (حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان). Bkz. İbn Abdilber, *el-İnbâh alâ Kabâil’r-Ruvât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, 1405/1985), 33.

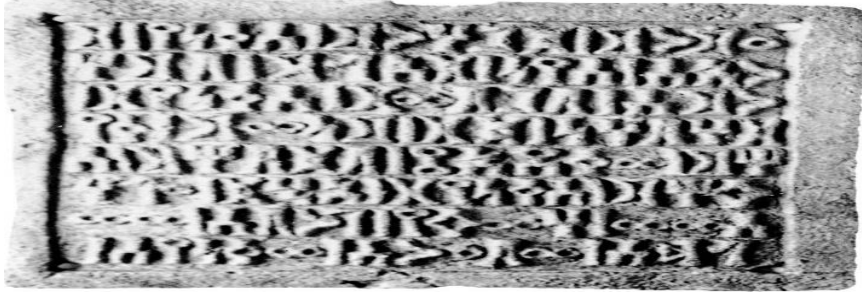
⁶⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 154,230.

⁶⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 235 (الخط الثمودي).

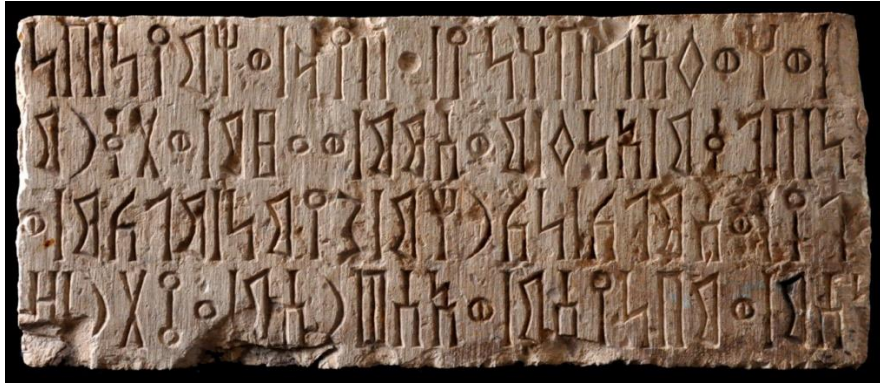
⁶⁸ Safâ’î diye isimlendirilmesi, Dımaşk’ın yaklaşık 150 km güneydoğusunda bulunan volkanik ve ıssız bir bölge olan Safâ’dan dolayıdır. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 236 (الأجدية الصفوية). Safevî kitâbe sayısı 10000’i aşmaktadır. Bkz. Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, 1. Baskı, (Beyrut: Merkez Akademi li’l-Ebhâs – Mektebetü Mümin Kureys, 2011), 1: 213.

⁶⁹ الدادانية: Dadanitic.

⁷⁰ Bkz. Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, nşr. Merkez Akademi li’l-Ebhâs – Mektebetü Mümin Kureys, 1. Baskı, (Beyrut: 2011), 1: 213. <http://dasi.cnr.it> (28-12-2019) <http://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=4&corId=57&colId=0&navId=0> (28-12-2019)



Hadramî bir kitâbe⁷¹



Ma'îni bir kitâbe⁷²

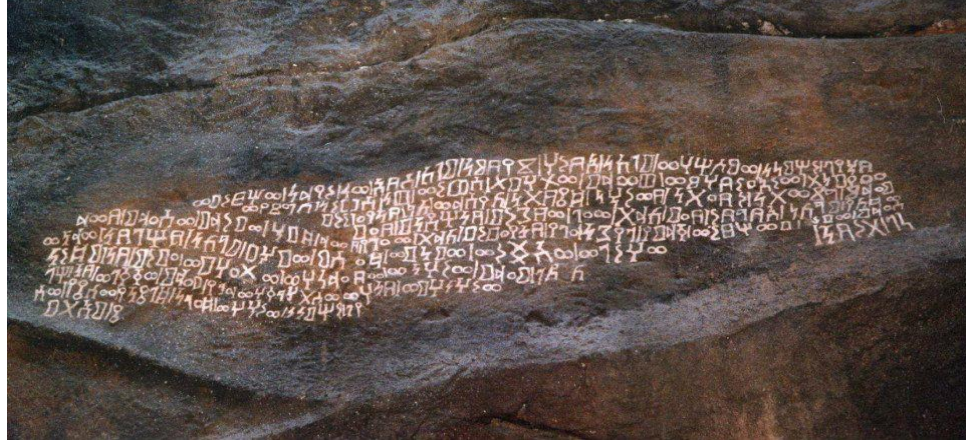


Katabânî bir kitâbe⁷³

⁷¹ <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjld=1&corld=5&collld=0&navld=943605355&reclld=2159>

⁷² <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjld=1&corld=28&collld=0&navld=404067248&reclld=304>

⁷³ <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjld=1&corld=29&collld=0&navld=573144043&reclld=7313>



بقوة الرحمن ومسيحه الملك أبرهة زيمان ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت. ويمنات وقبانلهم (في الجبال والسواحل، سطر هذا النقش عندما غزا (قبيلة) معد (في) غزوة الربيع في شهر ذو الثابتة (ابريل) عندما ثاروا كل (قبائل) بنى عامر وعين الملك (القائد) أبي جبر مع (قبيلة) على (والقائد) بشر بن حصن مع قبيلة) سعد (وقبيلة) مراد وحضروا أمام الجيش ضد بنى عامر (وجهت) كندة وعلى (في) وادي ذو مرخ ومراد وسعد في وادي على طريق تربعن وذبحوا وأسروا وغنموا بوفرة وحارب الملك في حلبن واقترب كظل معد (وأخذ) اسرى، وبعد ذلك فوضوا (قبيلة) معد) عمروا بن المنذر (في الصلح) فضمنهم ابنه (عن أبرهة) فعينه حاكماً على) معد ورجع (أبرهة) من حلبن (حلبان) بقوة الرحمن في شهر ذو علان في السنة الثانية

76
والستين وستمائة

Yerden 8 m yükseklikte, 5 m uzunluğunda ve 440 karakterden oluşan Ebrehe'nin Arap Müsned yazısıyla yazılmış Hulubân Seferi Kitabesi ve Günümüz Arap hattındaki karşılığı.⁷⁷



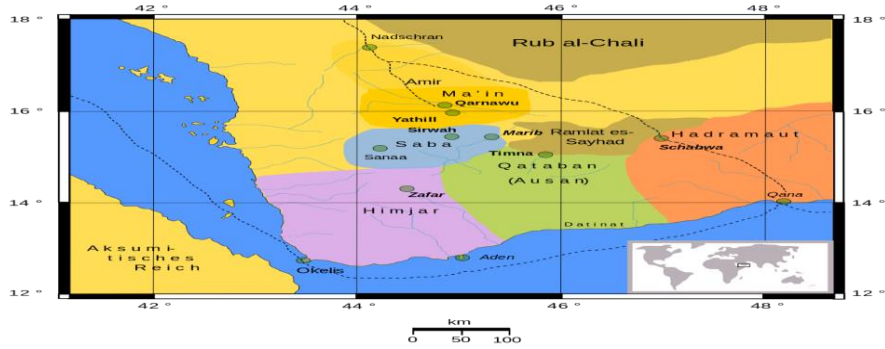
⁷⁶ Kitâbede verilen "662 yılının Zû'allân ayında" şeklindeki tarih Himyerî takvime (التقويم الحميري) göre dir. Himyerî takvimine göre 662 olan tarihin miladî karşılığı 552'dir. Bkz. Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1. Baskı, (Beirut: Merkez Akademi li'l-Ebhâs – Mektebetü Mümin Kureyş, 2011), 1: 229 vd.

<https://www.facebook.com/1632330097058075/posts/> (erişim tarihi: 26-11-2018) http://qudama-alarab.blogspot.com/2012/12/blog-post_7816.html (erişim tarihi: 26-11-2018) <http://www.toraseyat.com/2019/11/10/الموت-أبرهة-في-عام-الفيل/> (erişim tarihi: 28-12-2019) Ayrıca bkz. Norbert Nebes, "A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Marib", in: *PSAS* 34 (2004), 221-230.

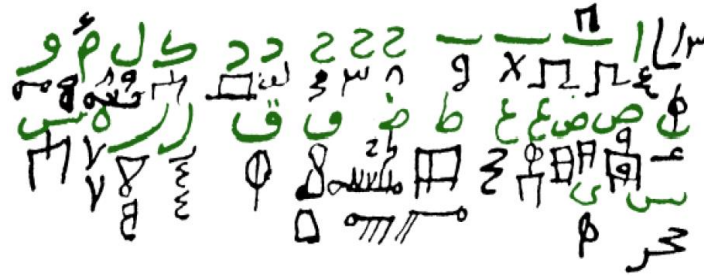
https://www.academia.edu/33288005/38._A_New_Abraha_Inscription_from_the_Great_Dam_of_Marib_in_PSA_S_34_2004_S_221-230 (erişim tarihi: 28-12-2019)

⁷⁷ http://qudama-alarab.blogspot.com/2012/12/blog-post_7816.html (erişim tarihi: 28-12-2019) <https://youtu.be/K8ALZ6I03NY> (erişim tarihi: 28-12-2019) <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=42&navId=0&prjId=1&corId=0&colId=0> <http://www.toraseyat.com/2019/11/10/الموت-أبرهة-في-عام-الفيل/> (erişim tarihi: 28-12-2019)

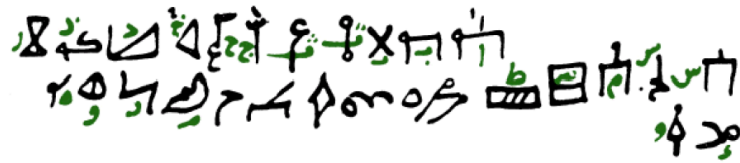
Müsned Yazısını Kullanan Devletler ve Kavimler⁷⁸



Milâdî 1. Yüzyılda Evsân (Ausan) Krallığı⁷⁹



Hemdânî'nin (360/971'den sonra) *el-İklîl* adlı eserinde Arap Müsned alfabesi ile bugünkü alfabenin münasebetini izah ettiği 78-79. varaklar⁸⁰



ابجدية المسند العربية كما عرضها ابن النديم (توفي عام 990 ميلادي) في كتابه الفهرست. رتبته الحروف وفق تسلسل الحجاز وتيامة القديمين وهو مشابه للتسلسل المستخدم اليوم في القواميس. الحروف العربية لونت باللون الاخضر من قبل المؤلف للتوضيح. 22

⁷⁸ Habeşistan-Arabistan münasebetleriyle ilgili haritalar için bkz. <https://tarik2.wordpress.com/page/15/> (erişim tarihi: 21-09-2019).

⁷⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Kingdom_of_Awsan (erişim: 24.11.2018)

⁸⁰ <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m018208.pdf>

Beşincisi: İbn Haldûn'a göre Arap Cezm yazısı Enbâr ve Hîre çevresinde bir defada ortaya çıkmamış ve İslâm'a yakın dönemde sınırlı sayıda insan tarafından Hicaz'da yaygınlaşmamıştır. Bilakis Arabistan'ın Suriye ile Irak sınırlarını köklü bir şekilde etkileyen Güney Arabistan'dan yaşanan göçler neticesinde zikredilen bölgelerdeki medenî faaliyetler çerçevesinde uzun devirlerde ve birçok safhadan geçerek teşekkül etmiştir.⁸⁴

Güney Arabistan, Arapların iki ana kolundan birini teşkil eden Kahtânîlerin anavatanıdır. Orada Maîn, Sebe', Himyer, Hîre ve Kinde gibi devletler kurulmuş ve medenî faaliyetler ortaya çıkmıştır.⁸⁵ Tarihin çeşitli devrelerinde değişik sebeplerle Ârab-ı Âribe, Güney Arabistan'ı terk ederek Arabistan'ın çeşitli bölgelerine yerleşmiştir. Örneğin Lahm ve Cüzâm kabileleri Hîre'ye, Tay kabilesi Ecâ ve Selmâ dağlarına, Kinde kabilesi önce Bahreyn'e daha sonra da Hadramut ve nihâyet Necid'e yerleşmiştir. Bununla birlikte tarihin her döneminde güney ile kuzey Arabistanlılar arasında akrabalık, ticâret, seyahat ve Arap çarşıları (esvâkü'l-Arap) gibi birçok vesile dolayısıyla - *Kur'ân*'da da işaret edildiği gibi- sıkı bir ilişki hep ola gelmiştir.⁸⁶

Altıncısı: İslâm kaynaklarındaki konumuzla ilgili veriler içerik, ortak payda ve kronolojik sıralama yöntemiyle tetkik edildiğinde, bu verilerin kadim Müsned yazısının Cezm formuna dönüşümüne dair; İsmailoğulları, Medyen, Enbâr-Hîre, Cezm ve Hicâzî dönem ve formlarına işaret ettikleri söylenebilir:

3.1. Arap Yazısının İsmailoğulları dönemi

İbn Abbâs'tan ve başkalarından nakledilen rivâyetlerde Arapçayı ilk konuşan ve yazarların İsmailoğulları olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷ Yine İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette beş peygamberin; yani Hz. Muhammed (as), Hz. İsmail (as), Hz. Şuayb (as), Hz. Salih (as) ve Hz. Hud'un (as) Arapça konuştukları nakledilmiştir.⁸⁸

İbn Vahşiyye eserinin ilk babında Kûfî, Mağribî (The Maghrabin or Andalusian alphabet) ve Hindî (Numeral: İndian Alphabet) diye üç yazı çeşidini ele alır. Ona göre Hz. İsmail (as), Kûfî kalemi ilk vazeden, Arapçayı ilk konuşan ve yazandır. es-Sûrî (السوري) diye isimlendirilen Kûfî kaleminden dokuz çeşit kalem türemiştir.⁸⁹

⁸⁴ İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 524; Süyûtî, *el-Müzhir*, 2: 293-302.

⁸⁵ Kahtânîler; Arab-ı bâide ve Arab-ı bâkiye diye ikiye ayrılır. Arab-ı bâkiye soyları devam eden Araplardır ki bunlar iki ana kola ayrılırlar: Arab-ı âribe; Arab-ı müsta'ribe (Arab-ı mütearribe).

⁸⁶ Sebe 34/18; Kureş 106/1-4.

⁸⁷ Fâkifi (وروى الفاكهي عن محمد بن علي بن الحسين يعني الباقر أنه سئل أول من تكلم بالعربية فقال اسماعيل بن ابراهيم النبي عليهما السلام وهو يؤمنا ابن ثلاث عشرة سنة) (272/885), *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dahri ve Hadîsih*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheyy, (Beyrut: Dâr Hadar, 1414), 5: 85; Beyhâkî (458/1066), *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid, (Riyad-Bombay: 1423/2003), 3: 164, *Ta'zîmü'n-Nebî*, rivâyet no: 1503; ayrıca bkz. Ebü't-Tîb el-Mekkî (832/1428), *Şifâü'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm*, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2: 16-17.

⁸⁸ لأن الفاكهي روي بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: من الأنبياء خمسة ممن تكلم بالعربية: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسماعيل بن إبراهيم، وشعيب، (Takıyyüddîn el-Fâsî (832/1429) *Şifâ'ü'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm* 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2: 16.

⁸⁹ İbn Vahşiyye, 4.

Burada Yemen'den gelen Kahtânî asıllı Cürhümlüler arasında büyüyen ve onlardan Arapça öğrenen Hz. İsmâil Medâd b. Beşîr'in kızı Seyyide ve Ra'le bint Amr ile evlenerek on iki çocuk sahibi olmuştur. Bunlar Mekke'de Zemzem Kuyusu civarına yerleşmiş ve zamanla her biri bir kabilenin reisi de olmuştur. Hz. İsmâil (as) Mekke'ye geldiğinde babası gibi Arapça konuşmuyordu. Onun soyu Arapçayı burada öğrenip Cürhümlüler'e karışarak Araplaştığı için Arab-ı Müsta'ribe (veya Arab-ı Mütearribe) adıyla anılmıştır. Arab-ı Müsta'ribe kabilelerine Adnânîler, İsmâilîler, Meaddîler, Nizârîler de denilmiştir.¹⁰⁰

İkincisi: İbn Abdilber (463/1071), Arap dili ve yazısının ilk defa kim veya kimler tarafından vazedildiği ve Hicâz'a kimlerin getirdiği konusunda ihtilaf olduğunu bildirmektedir. Ona göre "Arapça ilk yazan İsmail'dir" rivâyeti, "Arapça ilk konuşan İsmail'dir" rivâyetinden daha sahihtir.¹⁰¹

İslâmî rivâyetin geneline göre kadîm Arapça Kahtân ve oğlu Ya'rûb'a,¹⁰² Arap Müsned yazısı ise Hûd Peygambere (as) vahiy kâtipliği yapan Hullecân b. Kâsım'a¹⁰³ dayanmaktadır. Hz. Hûd (as),¹⁰⁴ Hz. İsmail'den (as) önce yaşamıştır.

Bu sebeple İbn Vahşiyî'nin Hz. İsmail'i (as) mutlak manada Arapçayı ilk konuşan ve yazan diye nitelenmesi, eğer başka bir anlamı yoksa doğru değildir. Çünkü Arapça konuşan ve yazan ilk toplumu İsmailoğulları olmadığı malumdur.¹⁰⁵ Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail'i (as) ve eşi Hacer'i, *Kur'ân-ı Kerîm*'in ifadesiyle "ekinsiz bir vadiye";¹⁰⁶ yani Kâbe'nin temellerinin bulunduğu, Mekke şehrinin kurulacağı yere iskân etmiştir. Onlar, Cürhümlülere komşu olmuş ve onlarla kaynaşmıştır. Haliyle Hz. İsmail'in (as), Arapçayı konuşması ve yazması, Ârab-ı Müsta'ribe'den Arapçayı ilk konuşan ve yazan olması ve Arapçanın yeni bir aşamaya geçmesi anlamına gelir.

Hz. İsmail'in (as) Arapçayı ilk konuşan ve yazan diye nitelenmesi, İsmailoğulları'nın Arab-ı Âribe ile kaynaşması sonucunda Hicaz merkezli Arap dilinde yaşanacak gelişmelerin ilk nüvelerine ve Mudâr Arapçasının temellerinin İsmâiloğulları tarafından atıldığına işaret eder. Zira Arap dili Mudâr lehçesiyle kemale ermiş, İslâmî dönemde bu dile ait ilimler kayıt altına alınmış ve İslâm medeniyetinin dili haline gelmiştir.

¹⁰⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, 3: 272-276.

¹⁰¹ وَقَالَ أَبُو عَمَرَ: وَهَذِهِ الرَّوَايَةُ أَصَحُّ مِنْ رَوَايَةِ مَنْ رَوَى: أَنَّ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ إِسْمَاعِيلُ وَالْحَارِثُ كَثِيرٌ فِي أَوَّلِ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ. وَفِي أَوَّلِ مَنْ أَدْخَلَ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ أَرْضَ (Süheylî (581/1185), *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî, (Beyrut: 1421/2000), 1: 40.

¹⁰² Kahtân'dan sonra Arapça konuşan ilk kişi diye tanınan oğlu Ya'rûb (Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1: 362)

¹⁰³ İbn Abdilber, *el-Kasd ve'l-Ümem fi't-Ta'rîf bi Usûli Ensâbi'l-'Arab ve'l-'Acem min Evveli men Tekelleme bi'l-'Arabiyyeti mine'l-Ümem*: ekinde İnbâh ale'l-Kabâilî'r-Ruvât, (Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1350), 22; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Muhammed Abdülkadir 'Atâ – Mustafa Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: 1412/1992), 11: 196.

¹⁰⁴ (ووجدت أكثر أهل اليمن يقولون قحطان بن عابر وهو هود بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح ويقولون نحن العرب العاربة نحن أقدم من إبراهيم) İbn Abdilber, *el-İnbâh fî Kabâilî'r-Ruvât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985), 28.

¹⁰⁵ وروى الفاكهي يستدو عن ابن عباس قال من الأثبياء خمسة من تكلم بالعربية محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم واسماعيل بن ابراهيم وشعيب وصالح وهود وسائرهم بالسريانية ما خلا (فأكيه) موسى فإنه تكلم بالعبرانية والعبرانية هي من السريانية تكلم بها ابراهيم ثم إسحاق ثم يعقوب فورثه ولده من بعده بنو اسرائيل فهي لغتهم وبها قرأ موسى التوراة عليهم *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dahri ve Hadîsih*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheys, (Beyrut: Dâru Hadar, 1414), 5: 86.

¹⁰⁶ İbrahim 14/37.

Bu meyanda İbnü'n-Nedîm'in Mekhûl'den naklettiği rivâyet önemlidir. Mekhûl'e (112/730) göre -Hz. İsmail'in (as) çocukları- Nefîs, Nadr (Nasr), Teym ve Devm Arap yazısını ilk olarak mufassal bir şekilde vazetmiştir.

Hişâm el-Kelbî'ye (204/819 [?]) göre Arap yazısını ilk vazeden Arab-ı Ârîbe'den bir topluluktur. Onlar, Adnân b. Üded'in yanına yerleşmiştir. İbnü'l-Kûfî'ye göre bu kişilerin isimleri, - muhtelif kaynaklarda farklı okunuşları bulunsa da- Ebced (أبجد), Hevvez (هوز), Huttî (حطي), Kelemen (كلمن), Sa'fes (سففص) ve Kareşet'tir (قرشت). Söz konusu topluluk, bu şekil ve i'râp ile yazıyı zikredilen isimlere uygun bir biçimde belirlemiş, kendi isimlerinde bulunmayan ث, خ, ذ, ز, ش ve غ gibi bazı harfleri (نخذ, ضغط) bulmuş ve onlara *revâdif* adını vermiştir.¹⁰⁷

Bir rivâyete göre ise yukarıda isimleri zikredilen şahıslar Medyen krallarıdır. Şuayb (as) döneminde Zulla Günü'nde helak olmuşlardır.¹⁰⁸

İbnü'n-Nedîm ve Hişâm el-Kelbî'nin dil konusunda naklettikleri son iki rivâyete bakarak Mudâr Arapçasının iyice belirginleştiği bir döneme girildiğinin işaretleri bulunmaktadır.¹⁰⁹ Bu rivâyetlerin işaret ettiği dönemlerde Mudâr Arapçasına mahsus *revâdif* harfleri kullanılmaya başlanmıştır. Muhtemelen zikredilen Medyenli Ârab-ı Ârîbe'den olan topluluk Güney Arabistan'dan önce Medyen'e sonraki bir dönemde ise Mekke'de yaşayan Adnân'ın yanına göç etmişlerdir.

Üçüncüsü: İbn Vahşiyye'nin Arap yazısının aslı olarak Kûfî'yi, onun da dokuz türe ayrıldığını ve bunların da aslına es-Sûrî denildiğini belirtmesi önemli bir problem teşkil eder. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Arap hat türlerini; el-İsmâilî, el-Mekkî, el-Medenî, el-Endelüsî eş-Şâmî, el-İrâkî, el-Abbâsî, el-Bağdâdî, el-Müşa'ab, er-Reyhânî, el-Mücerred ve el-Mısırî diye belirtmesi ve bunların bir kısmının kadîm, bir kısmının ise yeni türler olduğunu belirtmesi manidardır. Bu hat türleri, İbn Vahşiyye'nin izah etmediği Arap yazısının Kûfî dokuz formu olabilir.¹¹⁰ Bunlardan el-İsmâilî; İbn Vahşiyye'nin el-Kûfî diye nitelediği formdur. el-Mağribî ile el-Endülisî de aynıdır. eş-Şâmî ile es-Sûrî aynı olabilir, el-Mekkî ve el-Medenî ise Arap el-Cezm'in yazısının Hicaz formlarıdır.

Dördüncüsü: İbn Vahşiyye'nin, Müsned yazısının Hz. İsmâil (as) ve evlâdı tarafından kullanılan formuna Kûfî demesi, muhtemelen İslâmî dönem Arap Kûfî hattına benzemesinden kaynaklanmaktadır. J. Hammer'e göre de Kûfî yazı, erken dönem İslâm Arap imparatorluğu döneminde ortaya çıktı ve Arabistan, İran, Suriye, Mısır, Sicilya ve İspanya'da kullanıldı.¹¹¹ Kûfe, güney Irak'ta Hz. Ömer'in (ra) emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas (ra) tarafından kurulan bir şehirdir. Öyleyse Hz. İsmail (as) tarafından vaz edilen yazıya Kûfî denilmesiyle İslâmî dönemde gelişen Arap yazısının ortaya çıktığı Hîre şehri ve bu yazının geliştiği Kûfe arasındaki irtibata işaret edilmiştir. Muhittin Serin ve Yusuf Zennûn'e göre Kûfî yazının üç üslubu bulunmaktadır: Câhiliye dönemi

¹⁰⁷ İbnü'n-Nedîm, 6.

¹⁰⁸ "Velhasıl onu yalancı saydılar da, kendilerini o gölge gününün azabı yakalayiverdi. Gerçekten o, muazzam bir günün azabı idi!" (eş-Şu'arâ 26/189) meâlindeki âyet söz konusu helake işaret etmektedir.

¹⁰⁹ Mudâr b. Nizâr b. Mead b. Adnân. Hz. Peygamber'in yirmi birinci göbekten dedesi olan Adnân'ın babası Üded (أدد), annesi Belhâ bint Ya'rub'dur (بلهاء بنت يعرب). Bâbil kralı meşhur Buhtunnasr zamanında Mekke'de yaşadığı rivâyet edilen Adnân'ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Milâttan önce 604-561 yılları arasında yaşamış olan Buhtunnasr, Filistin'de Yahudileri yenilgiye uğratarak dağıttıktan sonra Arabistan'ı işgal ve tahrip etmiş, sonra da Mekke'ye saldırmıştı. Adnân kendisine karşı koyduysa da mağlûp olmuş ve Buhtunnasr'ın Bâbil'e dönmesinden sonra ölmüştür (Mustafa Fayda, "Adnân", DİA, 1: 391-392).

¹¹⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Selâsetü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk. İbrahim el-Geylânî, (Dimaşk: 1951), 29-30.

¹¹¹ İbn Vahşiyye, 5 (Joseph Hammer'in takdiminden).

Kûfisi (cezm). Enbâr'da doğup geometrik karakterini müsned yazının etkisiyle Hîre'de kazanmıştır. Asr-ı Saâdet Kûfisi (Mekkî, Medenî). Hz. Peygamber (as) döneminde Mekke ve Medine'de yaygın olarak kullanılan, Mushaf'ların yazıldığı formdur. Celî Kûfî.¹¹²

Beşincisi: Kalkaşendî, Mushaf hattını işaret ederek Ebû İshâk İbrahim b. Ömer b. İbrahim el-Ca'berî'nin (732/1331) *el-Ebhâsü'l-Cemîle fî Şerhi'l-'Akîle* adlı eserinden naklen; "Arap yazısı, ki şu anda Kûfî diye bilinmekte olup zamanımızda kullanılmakta olan kalemler ondan türetilmiştir" diyerek daha önce bu adla anılmadığına işaret etmiştir.¹¹³ İslâmî dönemde önceleri Kûfî yazıya *el-kalemü'l-muharrefi'l-Kûfî* deniliyordu. İbn Vahşiyye ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi âlimler döneminde el-Kûfî denilmiştir.¹¹⁴ Kûfî form da iki türlüdür:

1- et-Takvîr (التقوير): Buna el-leyyin (الليّين) de denilmiştir.

2- Harflerinin yayvan oluşu sebebiyle el-Mebsût (المبسوط) diye isimlendirilmiştir. Buna el-yâbis (اليابس) de denilmiştir.¹¹⁵ Kûfî hattın diğer kalemlerin doğması Emevîlerin sonu Abbâsilerin başında olmuştur.¹¹⁶ Kalkeşendî'ye göre kendi döneminin çoğu kâtipleri hat formlarının İbn Mukle'ye (328/940) dayandığını sanmaktadırlar. Bu yanlıştır. Zira hicrî 200'den önceki yazılarda Kûfî'den dönüştürülmüş ve ona daha meyilli de olsa ona benzemeyen günümüzde istikrar bulmuş yazı formlarına/kalemlerine rastlamaktayız. en-Nehhâs (338/950) *Sinâ'atü'l-Küttâb* adlı eserinde kaydettiğine göre güzel yazı, et-tomâr'a meyleden el-celîl (celî) formuyla yazan Suriyeli ed-Dahhâk ve İshâk b. Hammâd'a dayanır. ed-Dahhâk ilk Abbâsî halifesi es-Seffâh (136/754) döneminde, İshâk b. Hammâd ise el-Mansûr el-Mühtedî döneminde yaşamıştır. İbrâhîm es-Secezzî, İshâk b. Hammâd'dan hattı öğrenmiştir.¹¹⁷ Kanaatimizce kadim Müsned yazısı Hz. İsmail (as) döneminde Mekke'de yeni bir evreye girmiş. İbn Vahşiyye'nin müphem bir şekilde işaret ettiği gibi bu yazı kuzey Arabistan ve Suriye'de dokuz kaleme dönüşmüştür.¹¹⁸ Acaba bu dokuz kalem, geç dönem Semûdî, Safâî, Lihyânî, Muttasıl Müsned, Enbârî Meşk ve Hîrî Cezm, hatta Nebâtî yazıları olabilir mi? Yine muhtemelen Hz. İsmail'in (as) vazettiği yazının bir çeşidi Lahmîler zamanında 6. yüzyılın ortalarında Enbâr ve Hîre'de yeni bir gelişme safhası geçirerek geometrik, düzenli, dik ve yatay çizgilerin hâkim olduğu bir form kazanmıştır. Bu üslûp Kûfînin ilk şekli olarak kabul edilir. 512 yılına ait Zebed ve 568 yılına ait Harran (Suriye) kitâbeleri bu tarzın en eski örnekleridir.

¹¹² Muhittin Serin - Yusuf Zennûn, 26: 342-345.

¹¹³ (والخط العربي هو المعروف الآن بالكوفي، ومنه استنبطت الأقلام التي هي الآن) Kalkaşendî, *Subhu'l-A'shâ*, 3: 15.

¹¹⁴ Yusuf Zennûn, "*Kadîmun ve Cedîdun fî Asli'l-Hatti'l-Arabî ve Tetavvurihi fî 'Usûrihi'l-Muhtelifeti*", el-Mevrid Dergisi, 15/4, (Irak: 1407/1986), 13.

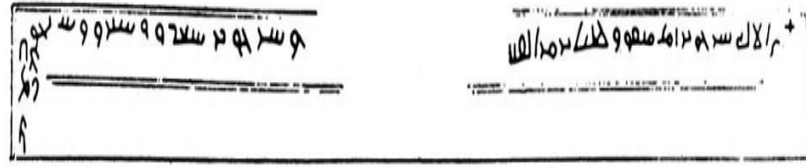
¹¹⁵ Bkz. Kalkaşendî, *Subhü'l-A'shâ*, 3: 15,53; Muhittin Serin - Yusuf Zennûn, 26: 342-345.

¹¹⁶ (ثم قد ذكر صاحب إعانة المنشيء أن أول ما نقل الخط العربي من الكوفي إلى ابتداء هذه الأقلام المستعملة الآن في أواخر خلافة بني أمية وأوائل خلافة بني العباس).

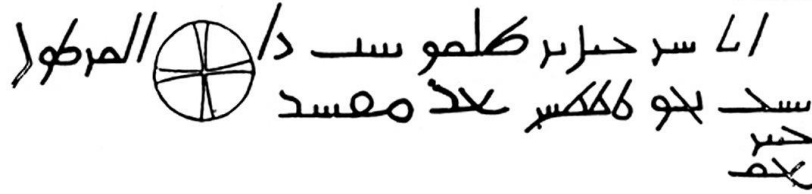
Muhittin Serin'e göre ancak Kûfî yazı geometrik esasa dayalı karakterini daima korumuş, çeşitli devirlerde değişik şekillerde adlandırılmış, 5./11. yüzyıla veya daha sonraki dönemlere ait kaynaklar ise buna "Kûfî yazısı" demişlerdir. Kûfî terimi ilk defa 3./9. yüzyılda yazı kaleminin şeklini belirtmek için kullanılmıştır. Zamanla bu çeşitli üslûpların ayrıntılarına ait bilgiler kaybolduğundan Kûfî daha umumi bir terim olmuştur. Bu adlandırma ile yazının ortaya çıktığı Hîre ve geliştiği Kûfe arasında bir irtibata işaret edilmiştir. Bkz. "Kûfî", *DîA*, 26: 342-345.

¹¹⁷ قلت: على أن الكثير من كتاب زماننا يزعمون أن الوزير أبا علي بن مقلة (رحمه الله تعالى) هو أول من ابتدع ذلك، وهو غلط فإننا نجد من الكتب بخط الأئمة فيما قبل المائتين (قال أبو جعفر النحاس في «صناعة الكتاب»: ويقال ما ليس على صورة الكوفي بل يتغير عنه إلى نحو هذه الأوضاع المستقرة وإن كان هو إلى الكوفي أميل لقربه من نقله عنه. قال صاحب إعانة المنشيء: أو قريبا منه. إن جودة الخط انتهت إلى رجلين من أهل الشام يقال لهما: الضحّاك، وإسحاق بن حماد، وكانا يحيطان الجليل؛ وكأنه يريد الطّومار (قال النحاس: ثم أخذ إبراهيم (يعني السجزي) عن إسحاق بن حماد وكان الضحّاك في خلافة السّفّاح، أول خلفاء بني العباس، وإسحاق بن حماد في خلافة المنصور والمهدي. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'shâ*, 3: 15).

¹¹⁸ İbn Vahşiyye, 4.



Halep'in güneyinde bulunmuş, milâdî 512 yılına ait Zebed kitâbesi¹¹⁹



Şam'ın güneyinde bulunan, milâdî 568 tarihli Harran (Suriye) kitâbesi¹²⁰



Vecra Dağı'nda Kûfî hatıyla taşa hakkedilmiş
80/699 tarihli kitâbe (DîA)

Kalkaşendî, el-Cevherî'den naklen Hz. İsmail'in (as) yanına gelip yerleşen kadîm Arap kabilelerinden Tasm'a mensup Ebced (أبجد), Hevvez (هوز), Huttî (حطي), Kelemen (كلمن), Sa'fes (سعفص) ve Karaşet (قرشت) adında altı kişi Arap alfabesini ve yazısını kendi adlarından esinlenerek vazetmiş ve adlarında yer almayan harfleri revâdif diye onlara ilave etmişlerdir. Bu yazı daha sonraları Enbâr'a, oradan da Hîre'ye geçmiş; fakat Hz. Peygamber'in (as) bi'setine kadar yaygınlık

¹¹⁹ Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî Târîhi'l-Hattî'l-'Arabî*, (Beyrut: 1972), 21.

¹²⁰ Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî Târîhi'l-Hattî'l-'Arabî*, (Beyrut: 1972), 21.

kazanmamış; İslâm sayesinde kullanımı yaygınlaşmıştır.¹²¹

3. 2. Arap Yazısının Enbâr-Hîre dönemi

Câhız (255/869), İslâm öncesi dönemde güney Araplarının Müsned, Kuzey Araplarının Cezm yazısını kullandıklarına işaret eder.¹²²

Ebû Hâtîm'e (277/890) göre Müsned'den alındığı için mevcut Arap yazısına cezme denilmiştir. O şöyle demiştir; "Bil ki Araplar kullanmakta olduğumuz Arap alfabesine el-Cezm demiştir. Müsned, Himyerlilerin devlet oldukları dönemde ve günümüze kadar kullandıkları yazıdır. Cezm'in anlamı, Müsned'den alınması ve ondan doğması nedeniyledir."¹²³

İbn Ebî Hayseme (279/892-93), Arap yazısını teşkil eden harflerin 29 tane olduğunu kaydettikten sonra hadîs yazan âlim sahabîlerden Semüre b. Cündeb'ten (ra) Arap yazısının kökenini dair çok önemli bir nakilde bulunmuştur. Semüre b. Cündeb (ra), Arap yazısının kökenini araştırdığını ve Enbâr safhasının Hîre safhasından önce geldiğini belirtmiştir. Bu durum, –Himyerî Müsned yazısından kopup gelen- Arap Cezm yazısının İslâm öncesi son safhasının önce Enbâr ve sonra Hîre safhaları olduğuna işaret eder.¹²⁴

İbnü'n-Nedîm (385/995 [?]) Arap yazısının Cezm formunun tamamen Müsned yazısından bağımsız hale gelmiş formunun Mekki olduğuna işaret eder. Onu Medenî, Basrî ve Kûfî gibi formlar takip etmiştir.¹²⁵

Batalyevsî'ye (521/1127) göre de söz konusu yazılardan birine Meşk denilmesi harflerin muttasıl ve uzatılarak yazılmasından; diğerine Cezm denilmesi ise nisbeten harflerin köşeli, içi boşluklu ve birbirinden kopuk yazılmasındandır.¹²⁶

¹²¹ أبجد، وهَوَز، وحطبي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، فوضعوا الكتابة والخط على أول من اخترعه وألف حروفه ستة أشخاص من طسم كانوا نزولاً عند عدنان بن أدد، وكانت أسماءهم: (أسمائهم، فلما وجدوا في الألفاظ حروفا ليست في أسمائهم ألقوها بما، وتموها الزوداف، وهي التاء المثناة، والحاء، والذال، والطاء، والغين، والضاد المعجمات على حسب ما يلحق من Kalkeşendî, *Subhü'l-Aşa*, 3: 12. (حروف الجمل، ثم انتقل عنهم إلى الأنبار، واتصل بأهل الحيرة «6»، وفشا في العرب ولم ينتشر كل الانتشار إلى أن كان المبعث

¹²² فالخط العربي الجاهلي، قلمان: جزم ومسند، ولا ثالث؛ (Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1: 51; (Cevâd (هما. المسند خط العربية الجنوبية وخط من كتب بهذا القلم من بقية أنحاء جزيرة العرب. والجزم. خط أهل مكة والمدينة وعرب العراق وغيرهم من العرب الشماليين Ali, *el-Mufassal*, 15: 156.

¹²³ قال: والمسند: خط حمير في أيام ملكهم. قال أبو حاتم: إنما سمي جزماً لأنه جزم من المسند، أي أخذ منه. واعلم أن العرب قد سميت هذا الخط المؤلف من هذه الحروف الجزم. (Bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-râb*, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 53; (İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-Azam*, thk. Abdülamid Hindavî, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 7: 302.

¹²⁴ تسمية أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حُرُوفِ أَلْفِ ب ت ث ج ح خ د ذ ز س ش ص ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن وه لا ي وهي تسعة وعشرون حرفاً (عَلَيْهَا يدورُ الكلامُ كُلُّهُ مِنَ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ 42- حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دَكْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ: قَالَ: نَظَرْتُ فِي كِتَابِ الْعَرَبِيَّةِ فَوَجَدْتُهَا قَدْ مَرَّتْ بِالْأَنْبَارِ قَبْلَ أَنْ تَمُرَّ بِالْحِيرَةِ (العربية فوجدتها قد مرّت بالأنبار قبل أن تمرّ بالحيرة İbn Ebî Hayseme, *et-Târihü'l-Kebîr (Târih İbn Ebî Hayseme)*, thk. Salah b. Fethi Helel, 1. Baskı, (Kahire: el-Fârûk el-Hadise, 1427/2006), 48; Nehhâs, *Umdetü'l-Küttâb*, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî, (Dâr İbn Hazm, 1425/2004), 78; (Kalkaşendî, *Subhü'l-A-Şâ*, 3: 138. (وكانه يريد أنهم كانوا على ذلك في القديم

¹²⁵ İbnü'n-Nedîm, 7.

¹²⁶ (Batalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ – Hâmîd Abdülmecîd, (Kahire: 1996), 1: 173, 3: 215. (فإذا أمد الحروف، قيل: مشق مشقاً. ويقال: المشق: سرعة الكتابة، وسرعة الطعن، وقد تقدم ذلك) 181; لأنه جزم عن المسند، وهو خط حمير في أيام ملكهم، أي الجوهري: والعرب تسمي خطنا هذا جزمًا. ابن سبيدة: والجزم هذا الخط المؤلف من حروف المعجم؛ قال أبو حاتم: سمي جزمًا) أن أهل الأنبار كانوا يكتبون المشق، وأن أهل (md. "جزم" İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 12: 98. (قطع. الحيرة كانوا يكتبون "خط الجزم" وهو خطهم، وهو الذي صار خط المصاحف. و "المشق" في تفسير علماء العربية مد حروف الكتابة، ومعنى هذا أن خط أهل الأنبار كان متصل الحروف ممدودها، بينما غلب على القلم الحيري الشكل التريبي الجاف ذو الزوايا للحروف

Batalyevsî'ye göre de Hicazlılar yazıyı Hireliler'den, onlar da Enbârlılardan öğrenmişlerdir. Enbâr-Hîre çevresinde Müsned alfabeden Cezm denilen Arap alfabesi oluşturulmuştur (وخص الكاتب الحميري لأن أصل الخط العربي حمير، ومن عندهم انتشر في سائر العرب، وكان لهم خط يسمى المسند فولد منه خط آخر سمي الجزم، لأنه جزم منه: أي القطع، وهو الخط الذي بأيدي الناس اليوم).¹²⁷ Müsned harfler; geometrik, dik ve köşeli olup ayrı ayrı yazılır. Bu nedenle Müsned alfabe ile hızlı yazmak güçtür. Yazıyı süratli ve harfleri keşideli; yani uzatarak yazmak anlamına gelen meşk¹²⁸ ise sözcük anlamına uygun olarak Müsned harflerin kavisli, yuvarlak, yumuşak karakterli, muttasıl, uzatılarak ve süratle yazmaları sonucu teşekkül etmiştir.¹²⁹ Enbarlıların Meşki, yuvarlak ve yumuşak çizgilerin hâkim olduğu için ticarî münasebetlerde, mektuplarda ve günlük işlerde kullanılmıştır. Aynı bilgiyi İbn Düreyd de teyit etmektedir.¹³⁰

Her iki üslûp; yani Arap yazısının cezme ve meşk formları İslâmiyet'le yeni bir safhaya girmiş, İslâm'ın bütün kurumlarıyla süratle gelişmesi yazının da aynı şekilde gelişmesini ve yayılmasını sağlamıştır.

İbn Haldûn'a (808/1406) göre "Arap hattının ilk şekli olan Müsned yazısı, Himyerî Devleti'nde doğmuş ve gelişmiştir.¹³¹ Müsned yazısının harfleri ayrı ayrı yazılırdı. Himyerîler izinleri dışında bu yazının öğrenilmesine müsaade etmezlerdi. Mudâr kabilesi, Arap Müsned yazısını Himyerîlerden öğrenmiştir". Dikkat edilirse İbn Haldûn, bu sözlerinde yazı konusunda Mudâr kabilesini Himyerîlere bağlayan halkaları zikretmemiştir. Yine ona göre: "Hicaz halkı yazıyı Lahmî devletinin başkenti Hîre'den, Hîreliler de Tebâbialardan ve Himyerîlerden öğrenmiştir".¹³²

Lahmîler, 3-7. yüzyıllar arasında Irak'ta hüküm süren bir Arap hânedanlığı kurmuşlardır. Lahmîlerin soyları, Kahtânîler'in Kehlân koluna mensup Lahm b. Adî b. Hâris b. Mürre'ye dayanır. Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra Cüzâm, Âmile ve Tenûh kabileleriyle birlikte Yemen'den göç ederek 3. yüzyılın başlarında Irak'a yerleşmişlerdir. Tenûh kabilesinden Cezîme el-Ebraş adlı bir soylu, bu bölgede 240 yılı civarında siyasî ve askerî faaliyetlere başlayıp çeşitli Arap kabileleriyle savaştı ve 268'de Tedmür (Palmira) Kraliçesi Zeyneb tarafından öldürüldü. Bunun üzerine kız kardeşinin oğlu Amr b. Adî, Lahmîler'in ilk hükümdarı sıfatıyla iktidara geldi. Başşehri Hîre olan Lahmîler'e bu sebeple Hîreliler, kurucularına nisbetle Amr b. Adî oğulları, Amr'ın babasının veya dedesinin bazı rivâyetlerde Nasr şeklinde zikredilmesinden dolayı Nasrîler ve üç kralları Münzir

(Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 154-155, (خط أهل مكة والمدينة وعرب) 156. (العراق وغيرهم من العرب الشماليين المسند خط العربية الجنوبية وخط من كتب بهذا القلم من بقية أنحاء جزيرة العرب، والجزم، خط أهل مكة والمدينة وعرب) 156. Cezm kesmek manasındadır. Arab işbu huruf-u mu'cemedan müellef ve müretteb olan hatt-ı mütearefe *cezme* (جزم) itlak ederler, selefte Himyer taifesinin hatlarından maktû' ve me'hûz olduğu için. Şârih der ki hatta *müsned* (مسند) derler, halen Yemen'de müte'âreftir (*Kamusü'l-Muhit Tercümesi*, 5: 4164-4899, "جزم" md.).

¹²⁷ Batalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ – Hâmid Abdülmeccid, (Kahire: 1996), 3: 215.

¹²⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh fî Tâci'l-Lüğâ ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, 4. Baskı, (Beyrut: 1407/1987), 4: 1555; *Kamusü'l-Muhit Tercümesi*, 5: 4164-4165, "مشق" md.

¹²⁹ Nehhâs, *Umdetü'l-Küttâb*, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî, (Dâr İbn Hazm, 1425/2004), 376; Sûlî, *Edebi'l-Küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Bağdat: 1341), 123; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 310-311.

¹³⁰ (والجزم: خطنا هذا العربي وكان يُسمى في الجاهلية الجُزْمَ لِأَنَّهُ الْجُزْمُ أَي انْقَطَعَ عَنِ الْمَسْنَدِ وَالْمَسْنَدُ: خَطُّ حَمِيرِ الَّذِي كَانُوا يَكْتُبُونَ) thk. Remzî Münir Ba'lebekkî, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1987), 1: 472 "جزم" md.; *el-İştikâk*, thk. ve şerh.

Abdüsselâm Muhammed Harûn, 1. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 372.

¹³¹ Himyerîler, mö. 115-milâttan sonra 525 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Arap hanedanıdır.

¹³² فالقول بأن أهل الحجاز إنما لقنوها من الحيرة (. وكان لحمير كتابة تسمى المسند حروفها منفصلة وكانوا يمنعون من تعلمها إلا يادغم. ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية) (ولقنها أهل الحيرة من التبابعة وحمير). İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 524, 525, 526.

adını taşıdığı için Menâzire de denmiştir.

Lahmîler döneminde Hîre ve Enbâr şehirlerinde Arap dili, edebiyatı ve yazısı büyük gelişme göstermiştir. Lahmî kralları edip ve şairleri himayeleri altına almışlar ve Hassân b. Sâbit gibi birçok ünlü Câhiliye dönemi şairini saraylarına davet etmişlerdir. Hîre’de tıp, eczacılık ve felsefe alanlarında önemli bazı çalışmalar da yapılmıştır.¹³³ Konuyla ilgili kaynaklarda verilen bilgilere göre Arap Cezm yazısı; Irâk, Dûmetülcendel, Mekke, Taif, Medine ve büyük kısmı Irak’a yerleşen Tay kabilesi gibi birçok mecra vasıtasıyla Hicaz’da yaygınlaşmıştır. Halife Me’mûn’un (218/833) arşivinde Hz. Peygamber’in (as) dedesi Abdülmuttalib b. Hişam’ın Mekkelilerden alacaklarının yazılı olduğu deri bir vesika bulunuyordu.¹³⁴ Başka bir rivâyete göre Dûmetülcendel ahalisinden Mekke ile ticârî münasebetleri bulunan ve Hîreliilerden Arap cezmi yazısını öğrenmiş olan Kindeli Bişr b. Abdilmelik, Mekke’ye gelmiş Harb b. Ümeyye’nin kızı es-Sehbâ’ ile evlenmiştir. İşte Mekke’de Süfyân b. Ümeyye b. Abdişems ve Ebû Kays b. Abdimenaf b. Zühre b. Kilâb gibi birçok şahıs Arap alfabesini ve yazıyı, Bişr ve onun yazı yazmayı öğrettiği Harb ile kızı es-Sehbâ’dan öğrenmişlerdir. Bişr b. Abdilmelik, Süfyân b. Ümeyye ve Ebû Kays b. Abdimenaf, Tâif’te ticaret için buldukları bir sırada Ğeylân b. Seleme es-Sekâfî’ye Arap yazısını öğretmişlerdir. Bişr b. Abdilmelik, DiyâruMudâr’da Amr b. Zürâre b. Ads’e yazıyı öğretmiş ve ona Amrû’l-Kâtib denilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde Bişr b. Abdilmelik, Şam’da birçok kişiye Arap yazısını öğretmiştir.¹³⁵

Kindeli Bişr’in Mekkelilere yazıyı öğretmesi şöyle bir şiire de konu olmuştur:

لَا تَجْحَدُوا نِعْمَاءَ بَشَرٍ عَلَيْكُمْ ... فَقَدْ كَانَ مَيْمُونُ النَّقِيبَةِ أَزْهَرًا
أَتَاكُمْ بِحِطِّ الْجَزْمِ حَتَّى حَفِظْتُمُو ... مِنَ الْمَالِ مَا قَدْ كَانَ شَقَى مُبْعَثًا
وَأَتَقَنْتُمُو مَا كَانَ بِالْمَالِ مُهْمَلًا ... وَطَمَّانْتُمُو مَا كَانَ مِنْهُ مُبْقَرًا
فَأَجْرِيئُكُمْ الْأَقْلَامَ عَوْدًا وَبَدَأَةً ... وَصَاهِيئُكُمْ كُتَّابَ كِسْرَى وَقَيْصِرًا
وَأَغْنِيئُكُمْ عَنْ مُسْنَدِ إِلَى جَمِيرًا ... وَمَا زَبَرْتُمْ فِي الصُّحُفِ أَقْلَامَ جَمِيرًا¹³⁶

İbn Manzûr’un (711/1311) *Lisânü’l-Arab* adlı büyük lügatinde yer alan bir kayıt, Tâifliler’in de Hicaz’da Cezm yazısının yayılmasına katkıda bulduklarına işaret etmektedir. Tâifliler yazıyı Hîreliiler’den, onlar da Enbârlılardan öğrenmişlerdir.¹³⁷ Hatta bazı rivâyetlere göre Arap yazısını Abd b. Kusay Yemen’den; Mekkeliler de ondan öğrenmiştir. Ebû Süfyân b. Ümeyye b. Abdişems’in Arap yazısını Mekke’ye getirdiği de nakledilmiştir.¹³⁸ Ziriklî’ye göre Taylılar, Müsned yazısını Cezm formuna dönüştürmüş ve Enbâr’a nüfuz etmesini sağlamıştır.¹³⁹ Yine Ziriklî’ye göre Arap yazısının

¹³³ Nihad M. Çetin , “Arap”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3: 276-309; Mustafa Fayda, “Kahtân”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 201-202; Cengiz Tomar, “Yemen”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 401-406.

¹³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 118,162; 17: 256.

¹³⁵ Belâzürî, *Fütûhü’l-Büldân*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 45; İbn Ebî Dâvûd,1: 152-153.

¹³⁶ İbn Düreyd, Ta’lîk min Emâlî İbn Düreyd, thk. es-Seyyid Mustafa es-Sünûsî, (Küveyt: el-Meclisü’l-Vatanî li’s-Sikâfe ve’l-Fünûn ve’l-Edeb, 1401/1984), 229.

¹³⁷ (وَكَانَتْ الْكُتَّابُ فِي الْعَرَبِ مِنْ أَهْلِ الطَّائِفِ تَعَلَّمُوهَا مِنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْحِيرَةِ، وَأَخَذَهَا أَهْلُ الْحِيرَةِ عَنْ أَهْلِ الْأَنْبَارِ) İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 12: 34, “هرق” md.

¹³⁸ İbn Abdilber, *el-Kasd ve’l-Ümem fi’t-Ta’rîf bi Usûli Ensâbi’l-Arab ve’l-Acem min Evveli men Tekelleme bi’l-Arabiyyeti mine’l-Ümem*: ekinde *İnbâh ale’l-Kabâilî’r-Ruvât*, (Kahire: Mektebetü’l-Kudüs, 1350), 23.

¹³⁹ مرامر بن مرة الطائي: أحد من يقال إنهم وضعوا الخط العربي، أو نقلوه من طريقة إلى أخرى، في الجاهلية. وتدل آثار الحميريين (في اليمن) على أن الكتابة كانت عندهم قبل انتشارها في شبه الجزيرة. ويقول الرواة إن اثنين من بني طي، هما صاحب الترجمة وشخص آخر يسمونه (أسلم بن سدره) حوَّلا خط الحميريين (المسند) إلى نوع يقال له (الجزم) وانتقل (الجزم) من طي إلى الأنبار ثم إلى غيرها، فكان أساسا للقاعدة (الكوفية) ولقواعد الكتابة الأخرى حتى الآن Ziriklî (1893-1976), *el-A’lâm*, 5. Baskı,

günümüze kadar gelen Kûfî ve diğer formları Cezm'e dayanmaktadır.¹⁴⁰ Kanaatimizce Arap yazısının Hicaz'da yaygınlaşması bağlamında zikredilen şahıslar sadece kendi dönemlerinde yazının yaygınlaşması için çaba göstermiş olan şahıslardır. Konuyla ilgili rivâyetler; onlardan önce yazı bilinmiyordu veya onlardan başkası yazıyı bilmiyordu anlamına gelmez.

3.2. Arap Yazısının İslâmî dönemi

İslâm'ın doğuşu ile birlikte Arap yazısı yepyeni ve aydınlık bir safhaya girdi. İslâmiyet, hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmişti. Yazı, İslâm'ın tesis ettiği, bütün maddî mânevî cepheleriyle yeni içtimaî nizamın en ehemmiyetli tesbit, tescil, telkin ve neşir vasıtası olarak işlendi, geliştirildi ve hicreti takip eden yarım asır içerisinde, öncekinden çok daha büyük bir tekâmüle mazhar oldu. İlk nâzil olan ve "Oku!" ilâhî emri ile başlayan beş âyetlik (el-'Alak 96/1-5) vahiy ile hâlâ canlılığını muhafaza eden bir kutsî ehemmiyet kazandı. Daha sonra nâzil olan müteaddit âyetlerle de "kitâbet" daima ilâhî bir kaynağa bağlanıyor, kullanılması emrolunuyor, yazı Müslümanların hayatında zaruri olarak yerini alıyordu. Vahyin yazıya tevdiî yazının işaret edilen kutsî ehemmiyetini arttırırken Hz. Peygamber (as) bilginin yazı ile tesbit ve muhafazasını emrediyor, çocuklara okuma yazma öğretmenin babalar için kaçınılmaz bir vazife olduğunu belirtiyordu. Resûlullah'ın (as) yazı yazma âdâbına ve besmelede bazı harflerin yazılış şekil ve tarzlarına dair tavsiyeleri de mâlumdur. Bu teşvikler yanında, Bedir Gazvesi'nde esir edilen ve yazı bilen müşriklerin, ensarın çocuklarından onar kişiye okuma yazma öğretmelerinin esirlikten kurtuluşları için fidye sayılması gibi tedbirler de alındı. Böylece Medine, İslâmî devrede hattın ilk gelişme merkezi oldu. Başta vahyin yazılmasında olmak üzere Hz. Peygamber'e (as) kâtiplik eden kırktan fazla sahâbînin kimler olduğunu bilinmektedir. Hatta bunlardan bazıları ahidnâmeler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar vb. gibi belli mevzu ve sahalarla ilgili vazifelerde hususiyetle çalışıyorlardı. Hatta aralarında Fars, Rum, Kıbt ve Habeş dillerini, Medine'de bu dillerin sahiplerinden öğrenmiş olup Hz. Peygamber'e (as) bu dillerle yazılmış vesikaları tercüme eden Zeyd b. Sâbit (ra) gibi muhtelif dilleri ve yazıları bilenler de vardı. Sahâbe içerisinde İbrânî ve Süryânî dil ve yazılarına vâkif olanların bulunduğu da muhakkaktır. Bu devrede Arap yazısının eksiklikleri hızlı bir süreç dâhilinde giderildi.

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde dinî ve idarî hayatta, günlük muâmelâtta yazının ehemmiyeti artmaya devam etmiş, nihayet Hz. Ömer zamanında (634-644) resmî mektepler açılmış, muallimler tayin edilmiştir. Hz. Osman (ra) döneminde çoğaltılan mushaflar, kadim müelliflerin Mekkî ve Medenî diye adlandırdıkları hatla yazılmışlardı. Bu sıfatlar Arap yazısının hususiyetle şekil bakımından işleme merhalelerini nerelerde geçirdiğini göstermektedir. Kuzey Arap yazısı, Enbârî, Hîrî safhasını müteakip Hicaz'a intikal ederek önce Mekke'de ve hicretten sonra Medine'de gelişti.¹⁴¹

İslâmî dönemde ortaya çıkıp gelişen geometrik Kûfî hat, Cezm'e; kavisli Nesih hattı ise Meşk'e dayanır.¹⁴² Mekkeliler arasında *hattü'l-Hîrî* diye de anılan Arap Cezm yazısı, Kûfe'nin Güney

(Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7: 200; ayrıca bkz. Belâzûrî, *Fütûhü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 45.

¹⁴⁰ Zirikî, *el-A'lâm*, 5. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7: 200.

¹⁴¹ Çetin, 3: 276-309.

¹⁴² (وَأَهْلُ الْحِيرَةِ خَطُوا الْجِزْمَ، وَهُوَ خَطُ الْمُصَاحِفِ، وَتَعَلَّمَهُ مِنْهُمْ أَهْلُ الْكُوفَةِ) Nehhâs, Umdetü'l-Küttâb, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî, (Dâr İbn Hazm, 1425/2004), 376; Hemdânî, *Kitâbü'l-İklîl min Ahbâr Yemen ve Ensâb Himyer*, thk. Muhammed b. Ali, San'a (1425/2004), 110; (وَأَهْلُ الْحِيرَةِ خَطُوا الْجِزْمَ، وَهُوَ خَطُ الْمُصَاحِفِ، فَتَعَلَّمَهُ مِنْهُمْ أَهْلُ الْكُوفَةِ. وَخَطَّ أَهْلُ الشَّامِ، الْجَلِيلِ، يَكْتُبُونَ بِهِ لِلْمُصَاحِفِ وَالسَّجَلَاتِ).

Irak'ta Hz. Ömer'in (ra) emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas (ra) tarafından 17/638 tarihinde kuruluşundan sonra burada geliştirilen Kûfî hatta evrilmiştir.¹⁴³

Kaynaklarda Enbârî Meşk ve Hirî Cezm hattının Asr-ı Saâdet'te bilindiğine işaret eden veriler bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ömer'in (ra) şöyle dediği nakledilmiştir: "Yazının kötüsü el-Meşk'tir, okumanın kötüsü süratle belirsiz okumaktır, hattın iyisi ise belirgin olanıdır."¹⁴⁴ Tabiiinden İbn Sîrîn (110/729), Kur'ân'ın Arap yazısının meşk formuyla yazılmasının hoş karşılanmadığını belirtir.¹⁴⁵ Abbâsî veziri Muhammed b. Abdilmelik İbnü'z-Zeyyât (233/847), Arap yazısının noktalı, Nebâtî yazısının ise noktasız olduğunu belirtir.¹⁴⁶

İslâm'dan önceki dönemde ortaya çıktığı şehre nisbetle Hîrî, İslâm'ın doğuşunda Mekkî, hicretten sonra Medenî isimlerini alan Cezm yazısı ile yazılan ilk metin Kur'ân'dır; o parşömen üstüne siyah mürekkeple noktasız ve harekesiz biçimde yazılmıştır.

Enbârî'ye göre Meşk yazısı süratli yazılabildiği için günlük yazılarda kullanılmaya devam etmiş; yuvarlak ve yumuşak karakterinden dolayı sanat icrasına uygun bir hal almıştır. Emevîler devrinde Şam'da yazılması ve gelişmesi devam eden Meşk'ten zamanla yeni hat çeşitleri doğmuş; bu arada kalem ağızlarının hangi ölçüde olması gerektiği tesbit edilmiştir. Yeni hat çeşitleri arasında büyük boy yazılara mahsus olan celîl (celî) ve resmî devlet yazılarında kullanılan standart büyük boy tomar (tûmâr) ilk bilinenlerdir. Tomar kaleminin üçte ikisi *sülüseyn* ve üçte biri *sülüs* ismiyle ve ayrı iki kalem, dolayısıyla iki ayrı yazı cinsi olarak geliştirilmiştir.¹⁴⁷

Arap yazısında, kısa seslilere delâlet eden harf veya işaretlerin bulunmayışının ve şekilleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlayan noktaların henüz kullanılmamasının mahzurları gittikçe ciddileşerek hissedilmiştir. Yazının bu kusurlarını giderecek çarelerin aranmasına, önce Kur'ân-ı Kerîm'in metninin doğru tesbiti, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde muhafazası gayretleriyle başlandı. Bu sahada atılan ilk adım Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (69/688-89) -aynı zamanda Arapça'nın nahvinin teessüsü için de başlangıç sayılan- Mushaf'ın harekelenmesi hususundaki hizmetidir. Konuşmada her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma demek olan lahnin artması, Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatinde de hatalı okuyuşların duyulması üzerine Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh'in (53/673) talebiyle Ebü'l-Esved zeki, anlayışlı, dili fasih bir kâtibe, kendisi okumak suretiyle bir Mushaf'a, fethaya delâlet etmek üzere harfin üzerine bir nokta, kesre için harfin altına bir nokta, zamme işareti olarak harfin önüne bir nokta, bunların tenvinli şekilleri için de ikişer nokta koydurmuştu.

Ebü'l-Esved'in hizmeti ehemmiyetini, Mushaf'ı başından sonuna kadar tayin ettiği bir usul ile dikkatle harekelemiş olmasından almaktadır. Bu, Kur'ân tarihi, Arapça'nın nahvinin ve Arap

Ayrıca bkz. Carl Faulmann, *Illustrirte Geschichte Der Schrif* (اختيار الكتابة), (Leipzig: 1880), 273-274; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 153-183 (الخط العربي).

¹⁴³ Hîreliler Arapça'nın yanında Süryânîce, Nabatîce, Pehlevîce, Rumca ve İbrânîce'yi de kullanıyor, gerektiğinde tercümanlık da yapıyorlardı. Lahmî kralları edip ve şairleri himaye ederlerdi. Bundan dolayı yarımada'nın Abîd b. Ebras, Tarafe b. Abd ve Nâbiga ez-Zübyânî gibi meşhur şairleri Hîre'ye gelmiş ve sarayda büyük ilgi görmüşlerdir. Bu da Arap şiirinin gelişmesine vesile olmuştur (Hüseyn Ali ed-Dakûkî, "Hîre", *DîA*, 18: 122-124).

¹⁴⁴ *شُرُّ الْكِتَابَةِ الْمَسْقُوقِ وَشُرُّ الْقِرَاءَةِ الْمُنْدَرَمَةِ، وَأَجْوَدُ الْحَقِّ أَيُّهُ*) Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Bağdad: 1341), 56; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Selâsetü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk. İbrahim el-Geylânî, (Dımaşk: 1951), 38; İbnü's-Salâh, *Ma'rîfetü Envâ'i 'Ulûmî'l-Hadîs: Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, 185,296.

¹⁴⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Selâsetü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk. İbrahim el-Geylânî, 46.

¹⁴⁶ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Selâsetü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, 45.

¹⁴⁷ Bkz. M. Uğur Derman, "Hat", *DîA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16: 427-437; Çetin, 3: 276-309.

yazısının tarihi bakımından mühim bir hadisedir. Mushafların teşkili; yani harekelenmesi ve âyetlerin beşer beşer, onar onar işaretlenmesini sahâbe ile tâbiînin ilk neslinden olanlar başlattılar. Fakat onlar Kur'ân-ı Kerîm'in bütün lafızlarını içine alan bir sistem tesis ve tatbik etmemişlerdi. Yaptıkları şey, "kolaylaştırıcı teşebbüsler" mahiyetindeydi. Sonra tâbiîn tarafından bu teşebbüsler usul ve kaideleri belli bir nizam haline getirildi.

Nasr b. Âsım el-Leysî (89/707) veya Yahyâ b. Ya'mer'in de (129/746) "naktü'l-mesâhif"te öncülük ettiklerine dair rivayetler, Ebü'l-Esved'den sonra onun çalışmalarını bilhassa bu iki şahsiyetin ikmal ile devam ettirdiklerine delâlet eder. Ebû Ahmed el-Askerî'nin belirttiğine göre Kur'ân-ı Kerîm, kırk küsur yıl Hz. Osman'ın (ra) istinsah ettirdiği Mushaflardan okuna gelmiştir. Abdülmelik b. Mervân'ın hilâfesinde (685-705), bilhassa Irak'ta kıraatte tashîfin artması üzerine vali Haccâc (95/714), kâtiplerinden Mushaflarda benzer harflere, bunların birbirinden ayırt edilebilmelerini sağlayacak işaretler yani noktalar konulmasını istemiş ve bunu Nasr b. Âsım yapmıştır. Böylece Ebü'l-Esved'den sonra yazının ikinci ve ciddi bir ıslah safhası yine Mushaflara bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Noktalı harflere gelince, harflerin noktalanmasını çok eski bir tarihe (Enbâr ve Hîre devresinin başlarına) kadar çıkararak rivayetler ve bazı Câhiliye devri şairlerinin yazıyla ilgili ifadeleri bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber'in zamanında bazı harflerin noktalarının konulduğuna dair açık bilgi vardır. Nitekim Hz. Peygamber (as), kâtibî Muâviye'ye (ra) "rakş" tavsiye etmiş ve Muâviye'nin (ra) bunun mahiyetini sorması üzerine de her harfe onu temsil eden noktalarını koymasını bildirmişti. Bir başka tavsiyesinden o tarihlerde ب ve ت harflerinin noktalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevcut bazı vesikalar hicrî I. asrın ilk yarısında, Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'den çok önce noktalı harflerin bulunduğunu teyit etmektedir. Meselâ 22/643 tarihli bir papirüste خ، ذ، ز، ش، ن (başta ve ortada) ve 58/678 tarihli bir kitâbede ب، ت، ث، ی (başta ve ortada) harflerinin noktaları konulmuştur. Ancak hemen işaret edilmelidir ki bu harfler her zaman değil de yalnız lüzumlu görülen yerlerde noktalanıyordu. Hatta vahyin yazılmasında, başlangıçta -kismî de olsa- nakt kullanılmış, sahâbîler Mushaf'ı bunlardan tecrit etmişlerdir. Daha sonra lahn ve tashîf endişesiyle Mushaf önce harekelenmiş, sonra da harfleri noktalanmıştır.

Ebü'l-Esved'in harekeye delâlet etmek üzere koyduğu noktalar yuvarlak ve siyah mürekkeple yazılan metne bunlar bir ilâve sayıldığı için ayrı renkle (kırmızı mürekkeple) konuyordu. Harflerin tefriki için konacak işaretlerin daha önce de kısmen mevcut noktalara gösterilmesinin karışıklığa yol açacağı düşünülerek bunlar ufki ve daha yaygın şekliyle sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler halinde konuldu ve harfin aslî bünyesinden sayıldığı için siyah mürekkeple yazıldı. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunabilmesi, tabiatıyla doğru yazılmasına bağlıydı. Bunu temin için alınan tedbirler yazının ıslahını temin etti. Bu arada nokta şeklindeki hareketler - harflerin noktaları hariç- ve doğru okumayı sağlama ve kolaylaştırma gayesiyle ilâve edilen her türlü işaret için metinden farklı renkte mürekkep kullanıldı. Nitekim hicrî I. asrın sonları ve müteakip asrın başlarından itibaren İslâm dünyasının bazı merkezlerinde, hususiyetle küfi hatla yazılan Mushafların yazı işaretlerinde muayyen renklerde mürekkepler kullanılmıştır.

Halîl b. Ahmed'in (175/791) yazının ıslahı hususundaki büyük hizmeti olmuştur. Onun yazıyla ilgili çalışmaları, öteden beri tekrarlanan bir rivayete göre, yuvarlak noktalardan ibaret ilk hareketler yerine elif, vav ve uzatılmış-yatık yâ harflerinin küçük şekillerinden istifade edişi, imlâ işaretleri için bazı kelimelerin remzi mahiyetindeki yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanışı (meselâ şedde için şin harfinden istifade edişi), tamamlayıcı cüzi tedbirler gibi görülmektedir. Bu arada onun hizmetine dair en açık bilgi, mesâhifte ilk defa hemzeleri, teşdîd, revm ve ismâmî işaretlemiş olması, bugün elimizde bulunmayan *Kitâbü'n-Nakţ ve's-şekl*'i ile naktü'l-Mesâhife dair ilk eseri yazmış bulunmasıdır. Fakat Halîl b. Ahmed'in sadece mevcut sistemi ve işaretlerini tamamlayıcı teşebbüslerle kalmamıştır. Halîl b. Ahmed, dil ve edebiyatın muhtelif sahalarındaki

çalışmalarına, son derecede isabetli ve bugüne kadar değerini korumuş bulunan ortak hareket noktaları tesbit etmiştir. Nitekim Arap nazımının ritim bakımından içyapısını tahlil ve tesbit için arûzu ele alışı, gramer çalışmalarında Arapça'nın bünyesini kolaylıkla tetkik edebilmek için çareler arayışı, yazıyı Arapça'yı tesbitte yanlış okumaya meydan vermeyecek bir imlâ sistemiyle ve işaretleriyle ıslahı, bir arada düşünülmüş ve aynı temellere oturtulmuş faaliyetlerdir.

Böylece Arap yazısı artık bir yazı sistemi olarak noksanlarını tamamlamıştır. Arapça'nın hususiyetlerini tesbit edebilecek ve aksettirebilecek şekilde geliştirilmiş olan bu alfabeyle ve imlâ kaideleriyle yazılmış bir metni yanlış okumak mümkün değildi, zira noktasız harflerin de işaretleri tespit edilmiştir.¹⁴⁸

Arap yazısı hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda, Arap yazısını teşkil eden alfabedeki harflerin önceleri *et-tertibü'l-ebcedî* denilen sıralamada görüldüğü şekilde düzenlenmiş oldukları ifade edilmektedir. Hz. Peygamber (as) devrinde de ebced tertibi kullanılmaktaydı.

Ebced, aslında alfabedeki harflerin kolaylıkla hatırdâ tutulmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir formül olup ilki *ebced* şeklinde okunduğu için bu adla anılmıştır.

Arap harflerinin bugünkü alfabetik düzeni, hicrî 1. yüzyılın sonlarına doğru Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) değiştirilerek yerine Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer el-Udvânî'nin hazırladıkları, birbirine benzer harflerin ard arda sıralanması esasına dayanan *hurûfü'l-hecâ* tertibi getirilmiştir. Bu yeni sistemde harflerden biçim itibarıyla üçlü ve ikili benzerler (el-hurûfü'l-müzdevice) öne ve yan yana, müstakil şekle sahip olanlar (el-hurûfü'l-münferide) sona alınmıştır. Ancak eskisinde olduğu gibi bu yeni sistemde de harf sıralaması müstakil bir şekle sahip harflerden olan elifle başlatılmıştır. Buna göre harflerin Doğu (Meşârıka) Müslümanlarınca kullanılan tertibi; ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، و، هـ، لا، ي şeklindedir.

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* adlı sözlüğünde harflerin mahreçlerine göre uyguladığı üçüncü bir tarz sıralama daha bulunmaktadır. Bu tertipte mahreci ağza en uzak olan harften, dudağa doğru bir sıralama takip edilmiş olmakla birlikte illet harfleri (ا، ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ش، ص، ض، س، ز، ط، د، ت، ظ، ذ، ث، ر، ل، ن، ف، ب، م / ا، و، ي) en sona alınmıştır: ا، ب، م / ن، ف، ب، م / ا، و، ي.

İslâmî dönemde harfler çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulmuştur. Harfler, kelimelerin yapı taşları olmalarından dolayı *hurûfü'l-mebânî*, kelimeleri hecelere böldükleri ve onların hecelerini oluşturdukları için *hurûfü'l-hicâ* denilmiştir. Asıl ve ziyade olmalarına göre hurûf-ı asliyye - hurûf-ı zâide (ا، ل، ی، و، م، ت، ن، س، هـ) sıhhat ve illet durumuna göre hurûf-ı sahîha - hurûf-ı mu'telle (hurûf-ı illet, hurûf-ı cevfiyye: ا، و، ی), ünlü ve ünsüz olmalarına göre hurûf-ı musavvite (hurûf-ı sâite, med ve lîn harfleri) ve hurûf-ı sâmite, nokta durumuna göre hurûf-ı mu'ceme (menküte) ve hurûf-ı mühmele, ayrı ve bitişik yazılmalarına göre hurûf-ı munfasıla (ل، و، ز، د، ذ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ی) ve hurûf-ı muttasıla, müstakil ve benzer şekle sahip olmalarına göre hurûf-ı müfrede (münferide: ا، و، ی) ve hurûf-ı mütezâvice (mütezâbihe: ث، ت، ب، ج، ح، خ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ی) hurûf-ı melfûza (üç harfliler: ا، ج، د، ذ، س، ع، ح، ت، ث، ح، خ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ی) ve hurûf-ı melbûbe (melviyye: ilk ve son harfi aynı olanlar و، ن، م) gibi kısımlara ayrılmıştır.

Kirâat ve tecvid ilimlerinde de harfler mahreç, sıfat, idgam ve med gibi özelliklerine göre birçok gruba ayrılmıştır. Telaffuzu kolay harflere hurûf-ı izlâk (hurûf-ı zelâka, hurûf-ı müzlaka: ب،

¹⁴⁸ Çetin, 3: 276-309.

(ر، ف، ل، م، ن)، telaffuzu zor olan diğer harflere hurûf-ı ismât, şeddelilere hurûf-ı müsekkale, şeddeli olmayanlara hurûf-ı muhaffefe denir. İmâle yapmanın geçerli olduğu müennes “tâ”sı ile elif ve “râ”ya da hurûf-ı imâle adı verilmiştir.¹⁴⁹

4. Arap Yazısının Kökenine Dair Bazı Yeni Araştırmalar

Muhammed Ali Mâdûn’un “*Hattûl-Cezm ibn Hattîl-Müsned*”, “*el-Müdevvenetü’l-Arabiyyetü’l-Muvahhada lî’n-Nukûşîl-Kadîme*” adlı eserleri ve Saad D. Abulhab’un “*Cüzûrûl-Kitâbeti’l-Arabiyyeti’l-Hadîse: Mine’l-Müsned ile’l-Cezm (Roots of Modern Arabic Script: From Musnad to Jazm)*” ve “*Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic: Selected Readings in the Nabataean, Musnad, and Akkadian Inscriptions*” eserleri ile birlikte bu alanda yeni ve kapsamlı birçok araştırma telif edilmiştir. Bu yeni eserlerde; klasik dönem İslâm müelliflerinin Arap yazısının menşesine dair görüşleri tarihî ve arkeolojik bulgularla aydınlatılmaya çalışılmıştır.¹⁵⁰

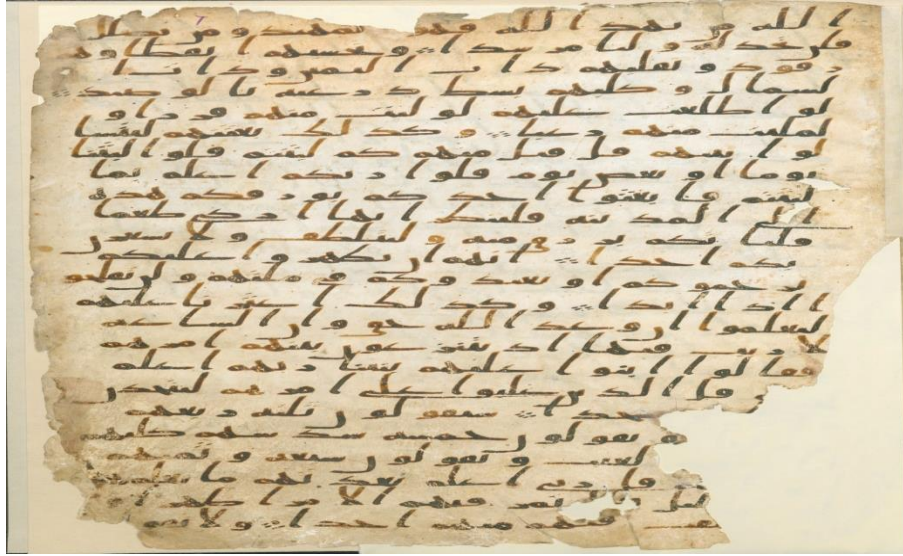
M. M. el-Â’zamî de *Kur’ân Tarihi* adlı eserinde Arap yazısının kökenine dair oryantalistlerin görüşünü ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur.¹⁵¹

Saad D. Abulhab’ın verdiği bilgilere göre Arabistan ve Süriye’yi de kapsayan Irak (iki nehir arası) ile Mısır arasındaki coğrafyada iki yazı çeşidi kullanılmaktaydı. Birincisi: Milattan önceki 14. yüzyıla tarihlenen Kenanî yazısıdır. O, Sina çevresiyle Mısır Hiyerogliflerine/resim yazısına dayanır. Bir görüşe göre Fenike yazısı, Kenânî yazısına dayanmaktadır.¹⁵² Max Muller ve Şekip Arslan gibi ilim adamlarına göre ise Fenike yazısı, Maîn Krallığı’nın Kızıldeniz’in doğu sahillerine hâkimiyeti yoluyla Müsned yazısına dayanır. İkincisi ise Arabistan’da kullanılan Yemen kökenli Müsned yazısıdır.¹⁵³

متصل	سبای	لحياتي	ثمودي	صقوي	عربي	نبطي
𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	ا	𐤁
𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	ب	𐤂
𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	ج	𐤃
𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	د	𐤄
𐤔	𐤕	𐤖	𐤗	𐤘	ه	𐤅
𐤙	𐤚	𐤛	𐤜	𐤝	و	𐤆
𐤞	𐤟	𐤠	𐤡	𐤢	ز	𐤇
𐤣	𐤤	𐤥	𐤦	𐤧	ح	𐤈
𐤨	𐤩	𐤪	𐤫	𐤬	ط	𐤉
𐤭	𐤮	𐤯	𐤰	𐤱	ظ	𐤊
𐤲	𐤳	𐤴	𐤵	𐤶	ع	𐤋
𐤷	𐤸	𐤹	𐤺	𐤻	ف	𐤌
𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	𐥀	ق	𐤍
𐥁	𐥂	𐥃	𐥄	𐥅	ك	𐤎
𐥆	𐥇	𐥈	𐥉	𐥊	خ	𐤏
𐥋	𐥌	𐥍	𐥎	𐥏	د	𐤐
𐥑	𐥒	𐥓	𐥔	𐥕	ذ	𐤑
𐥖	𐥗	𐥘	𐥙	𐥚	ر	𐤒
𐥛	𐥜	𐥝	𐥞	𐥟	ز	𐤓
𐥠	𐥡	𐥢	𐥣	𐥤	س	𐤔
𐥥	𐥦	𐥧	𐥨	𐥩	ش	𐤕
𐥪	𐥫	𐥬	𐥭	𐥮	ص	𐤖
𐥯	𐥰	𐥱	𐥲	𐥳	ض	𐤗
𐥴	𐥵	𐥶	𐥷	𐥸	ط	𐤘
𐥹	𐥺	𐥻	𐥼	𐥽	ظ	𐤙
𐥾	𐥿	𐦀	𐦁	𐦂	ع	𐤚
𐦃	𐦄	𐦅	𐦆	𐦇	ف	𐤛
𐦈	𐦉	𐦊	𐦋	𐦌	ق	𐤜
𐦍	𐦎	𐦏	𐦐	𐦑	ك	𐤝
𐦒	𐦓	𐦔	𐦕	𐦖	خ	𐤞
𐦗	𐦘	𐦙	𐦚	𐦛	د	𐤟
𐦜	𐦝	𐦞	𐦟	𐦠	ذ	𐤠
𐦡	𐦢	𐦣	𐦤	𐦥	ر	𐤡
𐦦	𐦧	𐦨	𐦩	𐦪	ز	𐤢
𐦫	𐦬	𐦭	𐦮	𐦯	س	𐤣
𐦰	𐦱	𐦲	𐦳	𐦴	ش	𐤤
𐦵	𐦶	𐦷	𐦸	𐦹	ص	𐤥
𐦺	𐦻	𐦼	𐦽	𐦾	ض	𐤦
𐦿	𐧀	𐧁	𐧂	𐧃	ط	𐤧
𐧄	𐧅	𐧆	𐧇	𐧈	ظ	𐤨
𐧉	𐧊	𐧋	𐧌	𐧍	ع	𐤩
𐧎	𐧏	𐧐	𐧑	𐧒	ف	𐤪
𐧓	𐧔	𐧕	𐧖	𐧗	ق	𐤫
𐧘	𐧙	𐧚	𐧛	𐧜	ك	𐤬
𐧝	𐧞	𐧟	𐧠	𐧡	خ	𐤭
𐧢	𐧣	𐧤	𐧥	𐧦	د	𐤮
𐧧	𐧨	𐧩	𐧪	𐧫	ذ	𐤯
𐧬	𐧭	𐧮	𐧯	𐧰	ر	𐤰
𐧱	𐧲	𐧳	𐧴	𐧵	ز	𐤱
𐧶	𐧷	𐧸	𐧹	𐧺	س	𐤲
𐧻	𐧼	𐧽	𐧾	𐧿	ش	𐤳
𐨀	𐨁	𐨂	𐨃	𐨄	ص	𐤴
𐨅	𐨆	𐨇	𐨈	𐨉	ض	𐤵
𐨊	𐨋	𐨌	𐨍	𐨎	ط	𐤶
𐨏	𐨐	𐨑	𐨒	𐨓	ظ	𐤷
𐨔	𐨕	𐨖	𐨗	𐨘	ع	𐤸
𐨙	𐨚	𐨛	𐨜	𐨝	ف	𐤹
𐨞	𐨟	𐨠	𐨡	𐨢	ق	𐤺
𐨣	𐨤	𐨥	𐨦	𐨧	ك	𐤻
𐨨	𐨩	𐨪	𐨫	𐨬	خ	𐤼
𐨭	𐨮	𐨯	𐨰	𐨱	د	𐤽
𐨲	𐨳	𐨴	𐨵	𐨶	ذ	𐤾
𐨸	𐨹	𐨺	𐨻	𐨼	ر	𐤿
𐨽	𐨾	𐨿	𐩀	𐩁	ز	𐥀
𐩂	𐩃	𐩄	𐩅	𐩆	س	𐥁
𐩇	𐩈	𐩉	𐩊	𐩋	ش	𐥂
𐩌	𐩍	𐩎	𐩏	𐩐	ص	𐥃
𐩑	𐩒	𐩓	𐩔	𐩕	ض	𐥄
𐩖	𐩗	𐩘	𐩙	𐩚	ط	𐥅
𐩛	𐩜	𐩝	𐩞	𐩟	ظ	𐥆
𐩠	𐩡	𐩢	𐩣	𐩤	ع	𐥇
𐩥	𐩦	𐩧	𐩨	𐩩	ف	𐥈
𐩪	𐩫	𐩬	𐩭	𐩮	ق	𐥉
𐩯	𐩰	𐩱	𐩲	𐩳	ك	𐥁
𐩴	𐩵	𐩶	𐩷	𐩸	خ	𐥂
𐩹	𐩺	𐩻	𐩼	𐩽	د	𐥃
𐩾	𐩿	𐪀	𐪁	𐪂	ذ	𐥄
𐪃	𐪄	𐪅	𐪆	𐪇	ر	𐥅
𐪈	𐪉	𐪊	𐪋	𐪌	ز	𐥆
𐪍	𐪎	𐪏	𐪐	𐪑	س	𐥇
𐪒	𐪓	𐪔	𐪕	𐪖	ش	𐥈
𐪗	𐪘	𐪙	𐪚	𐪛	ص	𐥉
𐪜	𐪝	𐪞	𐪟	𐪠	ض	𐥁
𐪡	𐪢	𐪣	𐪤	𐪥	ط	𐥂
𐪦	𐪧	𐪨	𐪩	𐪪	ظ	𐥃
𐪬	𐪭	𐪮	𐪯	𐪰	ع	𐥄
𐪴	𐪵	𐪶	𐪷	𐪸	ف	𐥅
𐪼	𐪽	𐪾	𐪿	𐫀	ق	𐥆
𐫁	𐫂	𐫃	𐫄	𐫅	ك	𐥇
𐫆	𐫇	𐫈	𐫉	𐫊	خ	𐥈
𐫋	𐫌	𐫍	𐫎	𐫏	د	𐥉
𐫐	𐫑	𐫒	𐫓	𐫔	ذ	𐥁
𐫕	𐫖	𐫗	𐫘	𐫙	ر	𐥂
𐫚	𐫛	𐫜	𐫝	𐫞	ز	𐥃
𐫟	𐫠	𐫡	𐫢	𐫣	س	𐥄
𐫤	𐫥	𐫦	𐫧	𐫨	ش	𐥅
𐫩	𐫪	𐫫	𐫬	𐫭	ص	𐥆
𐫮	𐫯	𐫰	𐫱	𐫲	ض	𐥇
𐫳	𐫴	𐫵	𐫶	𐫷	ط	𐥈
𐫸	𐫹	𐫺	𐫻	𐫼	ظ	𐥉
𐫾	𐫿	𐬀	𐬁	𐬂	ع	𐥁
𐬃	𐬄	𐬅	𐬆	𐬇	ف	𐥂
𐬈	𐬉	𐬊	𐬋	𐬌	ق	𐥃
𐬍	𐬎	𐬏	𐬐	𐬑	ك	𐥄
𐬒	𐬓	𐬔	𐬕	𐬖	خ	𐥅
𐬗	𐬘	𐬙	𐬚	𐬛	د	𐥆
𐬜	𐬝	𐬞	𐬟	𐬠	ذ	𐥇
𐬡	𐬢	𐬣	𐬤	𐬥	ر	𐥈
𐬦	𐬧	𐬨	𐬩	𐬪	ز	𐥉
𐬬	𐬭	𐬮	𐬯	𐬰	س	𐥁
𐬴	𐬵	𐬶	𐬷	𐬸	ش	𐥂
𐬼	𐬽	𐬾	𐬿	𐭀	ص	𐥃
𐭁	𐭂	𐭃	𐭄	𐭅	ض	𐥄
𐭆	𐭇	𐭈	𐭉	𐭊	ط	𐥅
𐭋	𐭌	𐭍	𐭎	𐭏	ظ	𐥆
𐭐	𐭑	𐭒	𐭓	𐭔	ع	𐥇
𐭕	𐭖	𐭗	𐭘	𐭙	ف	𐥈
𐭚	𐭛	𐭜	𐭝	𐭞	ق	𐥉
𐭟	𐭠	𐭡	𐭢	𐭣	ك	𐥁
𐭥	𐭦	𐭧	𐭨	𐭩	خ	𐥂
𐭭	𐭮	𐭯	𐭰	𐭱	د	𐥃
𐭴	𐭵	𐭶	𐭷	𐭸	ذ	𐥄
𐭼	𐭽	𐭾	𐭿	𐮀	ر	𐥅
𐮁	𐮂	𐮃	𐮄	𐮅	ز	𐥆
𐮆	𐮇	𐮈	𐮉	𐮊	س	𐥇
𐮋	𐮌	𐮍	𐮎	𐮏	ش	𐥈
𐮐	𐮑	𐮒	𐮓	𐮔	ص	𐥉
𐮕	𐮖	𐮗	𐮘	𐮙	ض	𐥁
𐮚	𐮛	𐮜	𐮝	𐮞	ط	𐥂
𐮟	𐮠	𐮡	𐮢	𐮣	ظ	𐥃
𐮥	𐮦	𐮧	𐮨	𐮩	ع	𐥄
𐮭	𐮮	𐮯	𐮰	𐮱	ف	𐥅
𐮴	𐮵	𐮶	𐮷	𐮸	ق	𐥆
𐮼	𐮽	𐮾	𐮿	𐯀	ك	𐥇
𐯁	𐯂	𐯃	𐯄	𐯅	خ	𐥈
𐯆	𐯇	𐯈	𐯉	𐯊	د	𐥉
𐯋	𐯌	𐯍	𐯎	𐯏	ذ	𐥁
𐯐	𐯑	𐯒	𐯓	𐯔	ر	𐥂
𐯕	𐯖	𐯗	𐯘	𐯙	ز	𐥃
𐯚	𐯛	𐯜	𐯝	𐯞	س	𐥄
𐯟	𐯠	𐯡	𐯢	𐯣	ش	𐥅
𐯥	𐯦	𐯧	𐯨	𐯩	ص	𐥆
𐯭	𐯮	𐯯	𐯰	𐯱	ض	𐥇
𐯴	𐯵	𐯶	𐯷	𐯸	ط	𐥈
𐯼	𐯽	𐯾	𐯿	𐰀	ظ	𐥉
𐰁	𐰂	𐰃	𐰄	𐰅	ع	𐥁
𐰆	𐰇	𐰈	𐰉	𐰊	ف	𐥂
𐰋	𐰌	𐰍	𐰎	𐰏	ق	𐥃
𐰐	𐰑	𐰒	𐰓	𐰔	ك	𐥄
𐰕	𐰖	𐰗	𐰘	𐰙	خ	𐥅
𐰚	𐰛	𐰜	𐰝	𐰞	د	𐥆
𐰟	𐰠	𐰡	𐰢	𐰣	ذ	𐥇
𐰥	𐰦	𐰧	𐰨	𐰩	ر	𐥈
𐰭	𐰮	𐰯	𐰰	𐰱	ز	

Oxford Radyokarbon Birimi'nin yaptığı test sonucuna göre, yazma en az 1370 yıllıktır; % 94 ihtimalle 568 ile 645 arasındaki yıllara aittir. Hz. Peygamber (as), 569 ile 632 yılları arasında yaşamıştır. Yazma iki parçadan oluşmaktadır ve *Kur'ân-ı Kerîm*'in el-Kehf, Meryem ve Tâhâ sûrelerinden âyetler içermektedir. Yazmanın sayfaları, keçi veya koyun derisinden imal edilmiştir. Yazma, Irak doğumlu teolog ve tarihçi Alphonse Mingana (1878-1937) tarafından 1920'lerde toplanan ve 3000'den fazla parçadan oluşan koleksiyona aittir.¹⁵⁸

568 ile 645 yıllarına tarihlenen ve
Arap Hicazî hattıyla yazılmış bir Mushaf'tan parşömenlere örnek
(el-Kehf 18/17–23; Meryem 19/91–98; Ta-Ha 20/1–40):¹⁵⁹



Asr-ı Saâdet'te *Kur'ân*, Arap Müsned yazısına dayanan Arap Cezm hattıyla yazılmıştır. Arap dili; Aramî, -onun en büyük doğu kolu olan- Süryânî ve İbrânî dillerinden daha kadîmdir ve farklıdır.

Asr-ı Saâdet Mushafı noktalama (rakş/i'câm) ve hareke (i'râb) işaretlerinden soyutlanmıştır. Hz. Ömer (ra), Hz. Ali (ra) ve Emevî idarecilerinin talebi üzerine Ebü'l-Esved ed-Düelî (69/688) ve Yahyâ b. Ya'mer (89/708 [?]) gibi tabiîn ulemâsı hem Arap grameri ile ilgili çalışmaları başlatmış hem de Hz. Peygamber'in (as) kırâat şekline muvafık olarak *Kur'ân*'ı noktalayıp harekelemiştir.¹⁶⁰

Kur'ân'ın temel niteliklerinden birisi; onun "apaçık bir Arapça" (قُرْآنًا عَرَبِيًّا عَرَبِيًّا) ile vahyedilmesidir.¹⁶¹ Bu hüküm onun lügat, alfabe ve hat olarak Arapça

¹⁵⁸ Fotoğrafların kaynakları http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/Islamic_Arabic_1572b/table/
<http://www.aljazeera.com.tr/haber/1370-yillik-kuran-i-kerim-yazmasi>

¹⁵⁹ Bkz. http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/Islamic_Arabic_1572a/table/
http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/Islamic_Arabic_1572b/table/ <http://blogs.bl.uk/asian-and-african/2016/04/the-british-librarys-oldest-quran-manuscript-now-online.html>
http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_2165_fs001r

¹⁶⁰ Bu hakikatlere rağmen; bazı çevreler, *Kur'ân*'ın bazı kelimelerini keyfi olarak noktalayıp harekelendirerek onun farklı şekillerde okunabileceğini iddia etme cüretini göstermektedirler.

¹⁶¹ Bkz. Yusuf 12/1-2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Meryem 19/97; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/192-199; ez-Zümer

olmasını gerektirir. Bu bilinmesine rağmen bazıları, Arap dilinden ve alfabesinden farklı olan İbrânice, Arâmice ve Süryânice gibi dil, lehçe ve alfabelerle kadîm Mushafı okumaya çalışmaktadır. Onların durumu Kureyş'in inanmamak için uydurdukları bahanelere cevap veren şu âyette ifade edilen hakikate benzemektedir: “Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur’ân kılsaydık, diyeceklerdi ki: Âyetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur’ân onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden çağırılıyor (da Kur’ân'da ne söylendiğini anlamıyorlar)”.¹⁶² Söz konusu dillerin aynı kökene sahip olduğunu farz etsek bile yapılan iş; tıpkı Arap alfabesiyle yazılmış Farsça bir metni Osmanlıca veya Urduca ya da Latin alfabesiyle yazılmış İngilizce bir metni Fransızca olarak okumaya çalışmak gibi abesle iştirigdir.

İslâm kaynakları, Arap yazısının Güney Arabistan Müsned yazısına dayandığı konusunda ittifak etmiştir.¹⁶³ Buna rağmen 19. asırda bir kısım oryantalistler bazı kitâbelere dayanarak Arap yazısının Nabâtî-Arâmî-Fenike kökenli olduğunu iddia etmiştir. Oryantalistler, İbn Haldûn gibi bilim tarihçilerinin Arap dili ve yazısı ile ilgili uzun tetkik ve tahliller ile birlikte –bir kısmına temas edilen- İslâm ulemasının verdikleri birbirinden kıymetli bilgileri –bilerek veya bilmeyerek- göz ardı etmiştir.¹⁶⁴

Mesela B. Moritz, Arap yazısının kökeni hakkında Nebâtî-Arâmî-Fenike şeklinde bir seyir izlediği ‘reddedilemeyecek bir hakikat gibidir’ diyerek görüş belirtir. Ancak B. Moritz’in metninde bir takım çelişkili unsurları barındırmakla birlikte hakikate işaret eden karinelere de yer vermekten kendini alıkoymamıştır. Örneğin o ilerleyen satırlarda, ‘şimâlî Arap lisanı mıntkasında, yazısı cenup Arap yazısından çıkmış olduğu vazihan anlaşılın kitâbeler bulunmaktadır’ demiştir.¹⁶⁵ Başka bir ifadeyle müsteşrikler, Arapça yazılmış İslam öncesi döneme ait altı adet kitâbenin¹⁶⁶ Suriye ve Ürdün gibi Arabistan’ın kuzeyindeki bölgelerde ortaya çıkmasını açıklayamamışlardır.

39/28; Fussilet 41/3,44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zühuf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

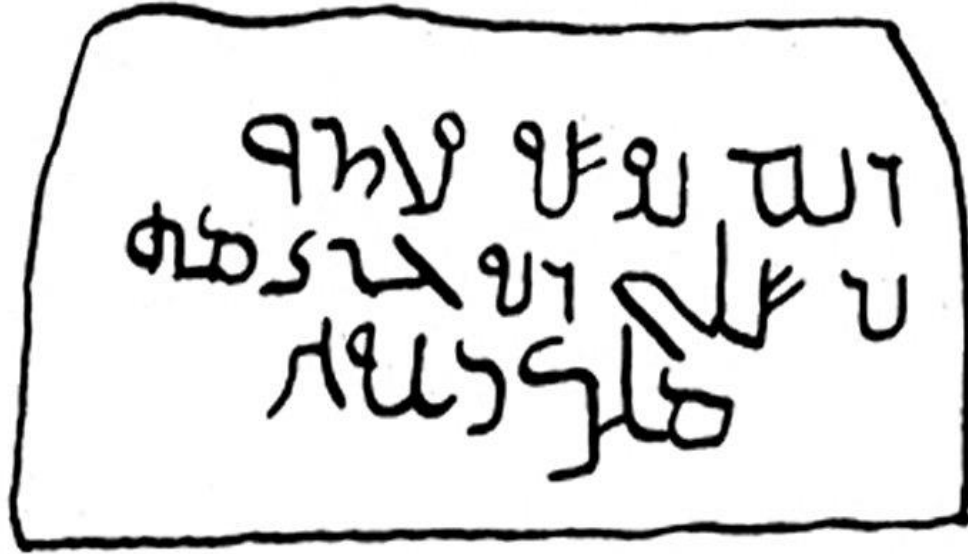
¹⁶² Fussilet 41/44.

¹⁶³ Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 15: 153-183 (الخط العربي)

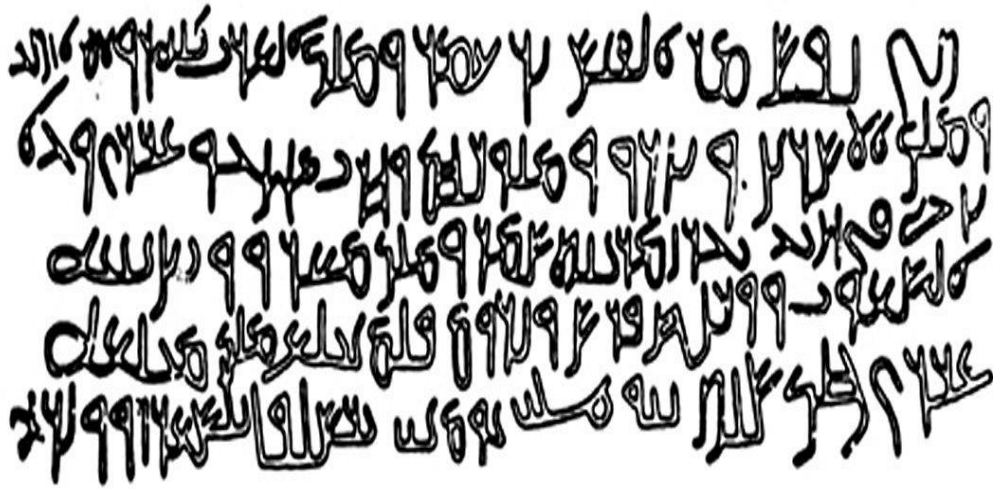
¹⁶⁴ Bkz. İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 1: 524 (الفصل الثلاثون في أن الخط والكتابة من عداد (الفصل السابع والأربعون في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير) 1: 766 (الصنائع الإنسانية).

¹⁶⁵ B. Moritz, “Arabistan (yazı)”, *İA (MEB)*, 1: 498, 511.

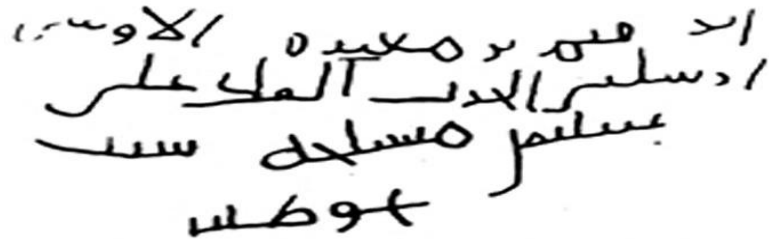
¹⁶⁶ Arabistan’ın kuzeyindeki bölgelerde bulunan Arapça yazılmış İslam öncesi döneme ait altı adet kitâbe şunlardır: 1- Şam’ın güneyinde bulunan milâdî 250 yılına ait Birinci Ümmü’l-Cimâl kitâbesi. 2- Şam’ın güneydoğusunda en-Nemâre’de bulunan milâdî 328 tarihli mezar taşı. 3- Halep’in güneyinde bulunmuş, milâdî 512 yılına ait Zebed kitâbesi. 4- Şam’ın güneydoğusunda bulunan, milâdî 528 tarihli Üseys kitâbesi. 5- Şam’ın güneyinde bulunan, milâdî 568 tarihli Harran kitâbesi. 6- Milâdî VI. yüzyıla ait İkinci Ümmü’l-Cimâl kitâbesi.



Şam'ın güneyinde bulunan milâdî 250 yılına ait Birinci Ümmü'l-Cimâl Kitâbesi (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, *Aslü'l-Hattî'l-'Arabî ve Tetavvuruhû*, Bağdad 1977, s. 191^b) -DİA-

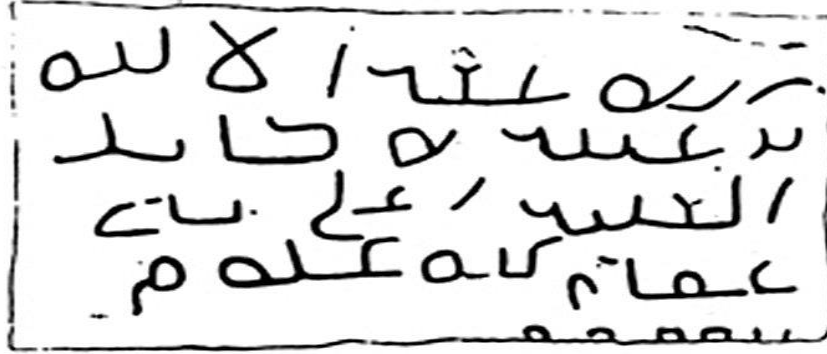


Şam'ın güneydoğusunda en-Nemâre'de bulunan milâdî 328 tarihli mezar taşı (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, *Aslü'l-Hattî'l-'Arabî ve Tetavvuruhû*, Bağdad 1977, s. 191^a) -DİA-



Şam'ın güneydoğusunda bulunan, milâdî 528 tarihli Üseys kitâbesi

(Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, *Aslü'l-Hattî'l-'Arabî ve Tetavvuruhû*, Bağdad 1977, s. 192^b) -DİA-



Milâdî VI. yüzyıla ait İkinci Ümmü'l-Cimâl kitâbesi
(Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî Târîhi'l-Hattî'l-'Arabî*,
Beyrut 1972, 22) -DİA-

Bazı oryantalistlerin Arap yazısının kökenine dair görüşü, kabul görmüş ve aynen tekrar edilmiştir.¹⁶⁷ Örneğin DİA'da yer alan bazı maddelerde Arap yazısının kökeninin Nebâtî-Arâmî-Fenike şeklinde bir seyir izlediği ifade edilmiş ve İslâm kaynaklarındaki görüşlere –gerekçesiz bir şekilde- iltifat edilmemiştir.

Sonuç

Asr-ı Saâdet'te *Kur'ân*-ı Kerîm'in yazıldığı ve günümüzde kullanılmakta olan Arap Cezm yazısının kökeni, tarihî seyri ve gelişimi önemli bir meseledir.

İslâm ilim tarihi kaynaklarında hem insanlık âleminde dil ve yazının hem de Arap dil ve yazısının kökenine dair birçok veri bulunmaktadır. Bu kaynakların Arap dil ve yazısının kökeni özelinde tetkiki önemli bir bahistir. Tetkiklerde, nazariye ile tarihî-arkeolojik vesikalar buluşturulmalıdır. Hemdânî, İbnü'n-Nedîm ve İbn Vahşîyye gibi âlimler, araştırmalarında dil ve yazının kökeni konusunda nazariye ile tarihî-arkeolojik vesikalarla buluşturmaya gayret etmişlerdir.

Arap Cezm yazısının kökenine dair İslâm kaynaklarındaki verilerin ortak paydası şudur: Asr-ı Saâdet'te kullanılan Arap yazısının aslı Hirî Cezm, onun aslı Enbârî Meşk, o da asırlar boyunca süren bir gelişim ile Güney Arabistan Müsned yazısına dayanmaktadır. Enbârî Meşk-Hirî Cezm safhası, –Himyerî Müsned yazısından kopup gelen- Arap yazısının İslâm öncesi son safhasıdır. Arap yazısının Müsned yazısından bağımsız hale gelmiş formu Mekkî formdur ki onu –İslâmî dönemde- Medenî, Basrî ve Kûfî formlar takip etmiştir. Aslında sadece Arap yazısı değil Arap dilinin kökleri de Güney Arabistan'a uzanmaktadır. Oryantalist çalışmalarda sık sık dile getirilen Arap dili ile bazı Sami kavimlerin dilleri arasındaki benzerlikten hareketle; örneğin Süryanileri veya İbranileri en kadîm kavimlerden sayıp bunlara ait lisanların Arapçanın aslı sayılması doğru değildir. Çünkü Arab-ı Bâide'nin Ya'rûb b. Kahtân'a yükselen bir kidedi vardır.

Müsned yazısının tarih içinde ortaya çıkıp gelişen birçok formu bulunmaktadır. Yine Oryantalistler 19. asırda keşfettikleri bazı kitâbelere dayanarak Arap yazısının Nabâtî, onun Arâmî, onun da Fenike yazısına dayandığını iddia etmişlerdir. Oryantalistler, İbn Haldûn gibi İslâm ilim

¹⁶⁷ Bkz. Nabia Abbot, *The Rise of The North Arabic Script and its Kur'anic Development, with a full Description of The Kur'ân Manuscripts in The Oriental Institute*, (Chicago 1930), 120; *Studies in Arabic Literary Papyri*, Volume 1-3: Language and Literature, 1972; Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî Târîhi'l-Hattî'l-'Arabî*, (Beyrut: 1972); Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, *Aslü'l-Hattî'l-'Arabî ve Tetavvuruhû*, (Bağdat: 1977).

tarihi kaynaklarının Arap dili ve yazısı ile ilgili tetkiklerini, konuyla ilgili ittifaklarını ve verdikleri kıymetli bilgileri göz ardı etmişlerdir.

Son zamanlarda yapılan yeni araştırmalar da İslâm ilim tarihi kaynaklarının Arap yazısının kökeni konusundaki tezlerinin gerçekliğini, tarihî ve arkeolojik bulgulara dayanarak teyit etmiştir.¹⁶⁸

Kaynakça

- A'zamî, M. M., *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı bir Araştırma*, çeÖmer Türker – Fatih Serenli, İstanbul: 2006.
- Abulhab, Saad D., *Cüzûrû'l-Kitâbeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse: Mine'l-Müsned ile'l-Cezm* (جذور الكتابة العربية الحديثة: من المسند الى الجزم (http://historyinarabic.blogspot.com/2013/03/blog-post.html); *Roots of Modern Arabic Script: From Musnad to Jazm*, Published in to parts by teh New York based quarterly Journal *Dahesh Voice*, 50 and 51, 2009; *DeArabizing Arabia: Tracing Western Scholarship on the History of the Arabs*, s. 233; *Roots of Modern Arabic Script: From Musnad to Jazm* (جذور الكتابة العربية الحديثة: من المسند الى الجزم), Published in to parts by teh New York based quarterly Journal *Dahesh Voice*, 50 and 51, 2009; *Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic: Selected Readings in the Nabataean, Musnad, and Akkadian Inscriptions*, New York: 2013.
- Ağırakça Ahmet, “Nebâtîler”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32: 257-258.
- Ali, Cevâd, *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1. Baskı, Beyrut: Merkez Akademi li'l-Ebhâs –Mektebetü Mümin Kureys, 2011; *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dârü's-Sâkî, 1422/2001.
- Batalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ – Hâmid Abdülmeccid, Kahire: 1996.
- Belâzürî, *Cümel Min Ensâbi'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, *Fütühü'l-Büldân*, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyhâkî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid, Riyad-Bombay: 1423/2003, *Ta'zîmü'n-Nebî*, rivâyet no: 1503;
- Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Ceşşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakka vdğ., Kahire: 1357/1938.
- Cevherî, *es-Sihâh fî Tâci'l-Lüğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, 4. Baskı, thk. Ahmed Abdülğafûr Attar, Beyrut: 1407/1987,
- Çetin, Nihad M. “Arap”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, 3: 276-309.
- Dakûkî, Hüseyin Ali, “Hîre”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 18: 122-124.
- Derman, M. Uğur, “Hat”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16: 427-437
- Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Durmuş, İsmail, “Harf”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16: 163-165.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Selâsetü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk. İbrahim el-Geylânî, Dîmaşk: 1951.
- Ebû'l-Kâsım el-Hinnâî, *el-Hinâiyyât (Fevâid Ebi'l-Kâsım el-Hinnâî)*, 1. Baskı, thk. Halid Rızk, Edvâü's-Selef, 1428/2007.
- Ebû't-Tîb el-Mekkî, *Şifâü'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Fâkifî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dahri ve Hadîsîh*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheys, Beyrut: Dâr Hadar, 1414.
- Faulmann, Carl, *İllustrirte Geschichte Der Schrif* (اخبار الكتابة), Leipzig: 1880.
- Fayda, Mustafa, “Kahtân”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24: 201-202; Adnân”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1: 391-392.
- Fehmi Efendi, Abdurrahman, *İslâm Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-Arab)*, hazırlayanlar: Hüseyin Elmalı – Cüneyt Eren, İzmir: 2005.

¹⁶⁸ <http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/index.php/documentation>

- Friedrich, Johannes, *Târihü'l-Kitâbe*, Arapçaya çeSüleyman Ahmed ez-Zahir, Dımaşk: Vezâretü's-Sikâfe, 2004.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Harman, Ömer Faruk, "İbrahim", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, 21: 266-272.
- Harrânî, Ebû 'Ârûbe, *Kitâbü'l-Evâil*, thk. Meşal b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1424/2003.
- Hemdânî, *Kitâbü'l-İklîl min Ahbâr Yemen ve Ensâb Himyer*, thk. Muhammed b. Ali, San'a: 1425/2004.
- Hilmi, Ahmed–Ziya Nur, 2. Baskı, *İslâm Tarihi*, İstanbul: 1982,
- İbn Abdilber, *el-İnbâh alâ Kabâilî'r-Ruvât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985,
- İbn Abdilber, *el-Kasd ve'l-Ümem fi't-Ta'rîf bi Usûli Ensâbi'l-'Arab ve'l-'Acem min Evveli men Tekelleme bi'l-'Arabiyyeti mine'l-Ümem*: ekinde *İnbâh ale'l-Kabâilî'r-Ruvât*, Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1350.
- İbn Ca'd, *Müsned İbn Ca'd*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Müeessetü Nâdir, 1410/1990.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Heyet, 4. Baskı; *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, thk. Remzî Münir Ba'lebekkî, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987; *el-İştikâk*, thk. ve şerh. Abdüsselâm Muhammed Harûn, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991; *Ta'lik min Emâli İbn Düreyd*, thk. es-Seyyid Mustafa es-Sünûsî, Küveyt. el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, 1401/1984.
- İbn Ebî Hayseme, *et-Târihü'l-Kebîr (Târih İbn Ebî Hayseme)*, 1. Baskı. thk. Salah b. Fethi Helel, Kahire: el-Fârûk el-Hadise, 1427/2006.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı, 1418/1997.
- İbn Haldûn, *el-İber*, thk. Halil Şahâze, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-'Ayân*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü's-Sadr.
- İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fi Mülûki Himyer (et-Ticân li Ma'rifeti Mülûki'z-Zamân fi Ahbâri Kahtân*, 1. Baskı, San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. İhsân Abbâs, 1. Baskı, Beyrut: Dâr Sâdır, 1968,
- İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azam*, thk. Abdülamid Hindavî, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Vahşiyye (Ahmed bin Abubekr bin Wahshih: 10. Yüzyıl), *Şevkü'l-Müstehâm fi Ma'rifeti Rumûzi'l-Eklâm (Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained: With an Account of the Egyptian Priests, Their Classes, Initiation, and Sacrifices, in the Arabic Language*, thk. ve çeJoseph Hammer, London: 1806.
- İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile li Kitâbis's-Sile*, thk. Abdüsselam el-Herrâs, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahma, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Muhammed Abdülkadir 'Atâ – Mustafa Abdülkadir 'Atâ, Beyrut: 1412/1992.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1417/1997.
- İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadîs: Mukaddimetü İbnü's-Salâh*.
- İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kürdî, Muhammed b. Tahir, *Tarihü'l-Hattî'l-Arabî ve Adâbihi*, Mektebetü'l-Hilâl, 1358/1939.
- Mâdûn, Muhammed Ali, *Hattü'l-Cezm ibn Hattî'l-Müned*, Dımaşk: 1989.
- Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, thk. Esed Dâğir, Kum: Dârü'l-Hicre, 1409.
- Moritz, B., "Arabistan (yazı)", *İA*, (MEB), 1: 511.
- Müneccid, Selâhaddin, *Dirâsât fi Târihi'l-Hattî'l-'Arabî*, Beyrut: 1972.
- Nehhâs, *Umdetü'l-Küttâb*, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî, Dâr İbn Hazm, 1425/2004.
- Norbert Nebes, "A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Marib", in: PSAS 34 (2004).
- Pedersen, Johannes, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, çeMustafa Macit Karagözoğlu, İstanbul: 2012.

- Serin, Muhittin - Yusuf Zennûn, "Kûfî", *DîA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26: 342-345.
- Sezgin, Fuad, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çAbdurrahman Aliy, Ankara: 2007.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât ve diğeri, Dimaşk: 1434/2013.
- Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, Bağdad: 1341.
- Süheylî, *er-Ravzû'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî, Beyrut: 1421/2000.
- Sülün, Murat, "el-Harâllî", *DîA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 16: 96-97.
- Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüğâ ve Envâ'ihâ*, thk. Fuat Ali Mansur, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şulul, Kasım, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü ve el-Muhtasar fî İlmî't-Târîh'in Kaynak Tesbiti ve Notlarla Çevirisi*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011,
- Taberî- 'Arîb b. Sa'd el-Kurtubî *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk ve Siletü Târîhu't-Taberî*, Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387.
- Takiyyüddîn el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Tomar, Cengiz, "Yemen", *DîA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 43: 401-406.
- Uzun, Mustafa, "Ebced", *DîA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 10: 68-70.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap", *DîA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Hidâye; *Tecrid-i Sarîh*, terceme ve şerh: Ahmed Naim, Kamil Miras, Ankara: 1987.
- Zennûn, Yusuf, "Kadîmun ve Cedîdun fî Asli'l-Hattî'l-Arabî ve Tetavvurihi fî 'Usûrihi'l-Muhtelifeti", *el-Mevrid Dergisi*, 15/4, Irak: 1407/1986.
- Zirikî, *el-A'lâm*, 5. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

**İSLÂM FELSEFESİNDE ESTETİK
AESTHETIC IN ISLAMIC THOUGHT**

Ahmet BOZYİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı
e-mail: abozyigit72@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7554-4008>

Öz

Âlemdeki düzene baktığımız zaman insana her yönüyle zevk veren sanatsal, estetik bir güzelliğe rastlamak mümkündür. Düşünce tarihinde, sanat ve sanatsal faaliyetler tartışılırken estetik meselesi üzerinde de durulmuştur. Tarih boyunca İnsanlığın aradığı şey aslında hep güzeli bulmak ve onun peşinden gitmek olmuştur. Ancak güzeli bulmak yetmemiş ve en güzele ulaşmak amaç haline gelmiştir. Antik Çağdaki filozofların düşüncelerinde estetik kavramı, sanatta, müzikte, mimaride, duyuşsal olanla ilgili olarak ele alınmıştır. Ancak duyuşsal alanla sınırlı kalınmamış, sanatsal yücelik arayışı metafizik alana taşınmıştır. Yeni – Platoncu düşüncede aynı şekilde ele alınan estetik kavramının metafizik tarafı duyuşsal tarafından daha fazla önemsenmiştir. İslâm filozofları da bu düşüncelere paralel olarak estetik kavramını ele almışlardır. Ancak onların düşüncelerinin kaynağında Kur'an'ın estetikle ilgili anlayışı damga vurmuştur. İslâm filozofları müzik, hat, resim, süsleme, mimari gibi birçok sanat dalları konusunda fikir beyan ettiler. Ayrıca onlar, estetikten hareketle âlemdeki her güzelliğin sırrının kaynağına ulaşma gâyesi içinde oldular. Bu kaynak aşkın Tanrı'dır ve o dünyadaki varlıkların en iyisi ve en mükemmelidir. İslâm filozoflarını fizik alanla ilgili güzellikten metafizik alanla ilgili güzelliğe götüren sebepler bağlı oldukları İslâmî mirastır. Bu çalışmanın amacı, fizik ve metafizik alandaki güzel ile ilgili olan estetiğin İslâm düşüncesindeki yerini, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd bağlamında ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Düşüncesi, İslâm Felsefesi, Sanat, Estetik, Güzel.

Abstract: When we look at the order, harmony, and magnificence in the world, it is possible to come across an artistic and aesthetic beauty that delights people in every aspect. In the history of thought, while discussing art and artistic activities, the issue of aesthetics was also emphasized. Throughout history, what Humanity has been searching for has always been to find and pursue beauty. However, finding the beauty was not enough, and reaching the most beautiful became the goal. The concept of aesthetics in the thoughts of philosophers in ancient times has been dealt with in art, music, architecture, sensory. However, the metaphysical dimension of aesthetics has never been neglected by going from the sensory to the spiritual field. The metaphysical side of the concept of aesthetics, which is treated in the same way in the New - Platonic thought, has been given more importance to the sensory side. Islamic philosophers also discussed the concept of aesthetics in parallel with these thoughts. However, the understanding of the Qur'an regarding the aesthetics has marked the source of their thoughts. Islamic philosophers talked about the benefits of many art branches such as music, calligraphy, painting, decoration, and architecture. However, they tried to reach the source of the secret of every beauty in the world. This source is the transcendent God and he is the finest and most perfect of the beings in the world. The reasons leading the Islamic philosophers from the beauty related to the physics field to the beauty related to the metaphysical field are the Islamic heritage they belong to. The aim of this study is to reveal the place of aesthetics related to the beauty in the field of physics and metaphysics in Islamic thought in the context of Al-Fârâbî, Avicenna, Al-Ghazali and Averroes.

Keywords: İslamic Thought, İslâmîc Philosophy, Art, Aesthetics, Fine.

Giriş

Sonludan sonsuza, içkenden aşkına doğru gitmek üzere değerler gözden geçirilecek olursa, önce sanat değerinden başlamak gerekir.¹ Estetik, Yunanca 'aisthêsisé' lafzından gelmiş olup, sanatın mahiyetinden, muhtelif sanatların tekniğinden bahseden ilimdir. Güzel hakkındaki nazariyelere, Eski Yunan, Hint ve Çin'in eski felsefelerinde sık sık rastlanmaktadır.² Bu kavram aynı zamanda duyuşsal olanla ilgili algı anlamına da gelir. Estetik, varlığı güzel olması bakımından inceler. Onun kapsamına hem maddi hem de manevi güzellik girmektedir. Bu anlamda güzelin etik, psikolojik, ontolojik ve metafizik bağlamda filozoflarca tartışılması gerekli hale gelmiştir.³

Bir bağımsız felsefe dalı olarak estetik, 18. Yüzyılda Baumgarten (1750-58) tarafından kurulmuştur. Ancak estetikle ilgili sorunların daha önce de tartışıldığı bir gerçektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi eski Hint, Çin felsefelerinin yanısıra bu sorunların Antikite'den beri birer felsefe meselesi olarak ele alınıp incelendiğini görüyoruz. Antik Grek dünyasında güzele ilişkin düşünceler daha çok ahlâk ve siyaset ile birlikte dile getirilmiş olup, Sofistlerin söylevlerinde, Sokrates (ö. m.ö. 399)'in söyleşilerinde bu düşüncelere fragmanlar şeklinde yer verilmiştir. Ancak bunu kuram düzeyine taşıyarak inceleyen filozofun Platon (d. m.ö. 428) olduğu görülmektedir. Antik Çağda bu konuyu Platon kadar derinlemesine inceleyen başka bir düşünür rastlanmaz.⁴

Şüphesiz, estetik güzel olanla ilgilenir. Güzellik, varlığın her unsurunda görülmeyi, hissedilmeyi, akledilmeyi bekleyen harika düzen, uyum ve ahenktir. Bu bağlamda estetik de, varlığın bu güzel tarafı ve durumuyla ve aynı zamanda güzellikle uğraşan bir ilim olmaktadır. Bu ilim, başka bir ifadeyle eskilerin "bediiyat" veya "ilm-i bedayi" dedikleri estetik ilmidir. Tariflerden de anlaşıldığı gibi estetik, güzel kavramıyla ilişkili olarak görünmektedir. Antik Çağ güzellik anlayışında matematiksel bir ölçü vardır. Bu husus, bir ahenk, bir harmoni meydana getirir. Platon'a göre iyi olan şey güzeldir, güzel olan da nisbetlidir. Güzel karşısındaki tavrımız, bizi hissi bir dünyanın içine sokar.⁵

Estetiğin, konusu hem fizik hem de metafizik alandaki güzel unsurlar olduğu için farklı estetik türlerinden de bahsedilmektedir. Metafizik estetik: Duyusalın ve olayların ötesinde, duyularda idrak olunmayan varlıklarla ilgilidir. Psikolojik estetik: ruh güzelliğini esas alır. Sosyolojik estetik: Sanat eserinin sosyal bir çevreye ait olmasıyla ilgilidir. Fizyolojik estetik: Güzelliğin insanın tenine etki etmesi, maddî bir zevk vermesiyle ilgilidir. Son olarak deneysel estetik ise olaylara dayalı olan ispatla ilgilidir.⁶

Grek filozoflarının estetik ve güzellik konusundaki düşünceleri bize bir bakış açısı sunmaktadır. Onlar bu meseleyi felsefi bakış açısıyla değerlendirdikleri için bu düşünceler önem arz etmektedir. Antik Çağ felsefesinin önemli problemlerinden biri olan estetik kavramının ne olduğu sorusu üzerinde duran ilk filozof Platon olmuştur. Platon'un güzel hakkındaki düşünceleri felsefesinin geçirdiği evrelere bağlı olarak farklılık göstermektedir. Gençlik döneminde o, güzel kavram olarak belirlemeye çalışırken güzelliğin kendisini, güzel varlıkların güzelliklerini, aradığını söyler. O, bizatihi güzel ile başkasından dolayı güzel olan şeylere işaret eder. Platon, doğrudan doğruya güzel-iyi (kalokagathia) kanıtına dayanarak Grek düşüncesi için güzel olmayan iyi ve iyi olmayan güzel düşünülemez sonucuna varır. Olgunluk döneminde Platon, güzel ideasını bir töz olarak belirlemek ister. Güzelliği kavramak için yeni bir kavram, Eros (sevgi) öne sürülür. Sevgi,

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, (AÜİFY: Ankara, 1958), 166.

² Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (İÜEFY: İstanbul, 1987), 267-269, bk. Suut Kemal Yetkin, *Estetik*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 1.

³ İsmail Tunalı, *Estetik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 13, 15.

⁴ Ülken, *Felsefeye Giriş*, 166, bk. Suut Kemal Yetkin, *Estetik*, 1, bk. Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, (İstanbul: Telos Yayınları, 1987), 12.

⁵ Hayrani Altıntaş, "Kur'an ve Estetik," *AÜİFD*, cilt: 38/1, (1998), 53, 54.

⁶ Yetkin, *Estetik*, 2-17.

güzele kavuşmanın, onda yaratıcılığa ulaşmanın aracıdır. Güzelde yaratıcı olmak isteği, ölümsüzlüğe duyulan istekle aynı şeydir, insanı ölümsüz kılan sevgidir. Eros'un yöneldiği ilk güzel, güzel beden oluyor. Güzeli gençlik döneminde kavram olarak, olgunluk döneminde töz olarak belirlemeye çalışan Platon, bu tanımı yaşlılık döneminde matematik olarak yapmaktadır. Platon'un bu dönemdeki düşüncelerinde Pythagoras'ın etkisinde kaldığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan o, hem evreni hem de evren içindeki varlıkları bir uyum ve orantı içinde görmeye başlar.⁷ Ona göre güzel ruhun feyezana etmesidir; güzel, meydana gelmeyen, yok olmayan, başka bir şeye dönüşmeyen, artmayan, eksilmeyen, bazen güzel, bazen çirkin, bir mekanda güzel, başka bir mekanda çirkin, bir şeye göre güzel, başka bir şeye göre çirkin olmayan ve bizatihi var olan sonsuz bir ideadır. Ona göre tabiatta karşılaştığımız ve güzel gördüğümüz şeyler ideadan nasiplerini aldıkları ölçüde insana güzel görünürler. Onlar aslında hakiki güzelliğin kopyaları sayılırlar. Bu anlamda sanatı taklit (mimesis) olarak gören Platon, mimesis (taklit) kuramını da estetiğe ilk kazandıran filozoftur.⁸

Platon'da olduğu gibi Aristoteles de sanatı bir taklit (mimesis) olarak görür.⁹ Ona göre sanatsal etkinlik, görünür nesnelere değil, tabiattaki etkin gücün taklididir. Sanat, tabiatta tamamlanamamış olanı tamamlamaya yönelik bir çaba ve etkinliktir. Aristoteles sanatta yaratıcı gücün varlığını kabul etmekle Platon'dan ayrılmaktadır. Aristoteles güzeli orantı, nizam, simetride görür. Sanatı küçümsemeyen güzele, sanatla ulaşılabileceğine inanır. O güzelin tanımını yaparken güzel iyidir tümcesiyle erdem ve güzeli kaynaştırır. Güzel her şeyden önce, canlı ve doğal olan ve aynı zamanda kavranabilir bir şeydir. Bir defada kavranamayan ve bakan insanlarda birliği, uyumu, görkemi, büyüklüğü bozulan şey estetik değildir.¹⁰ Bu anlamda Aristoteles'e göre güzelliğin en temel özelliği göze gelen manzarası değil bilakis varlığın bütünüyle parçaları arasındaki matematik oran olmuş oluyor. O, güzellikteki nizamı, simetri ve oranı tabiat ve toplumun her katmanında bulur.

Yeni – Platoncu anlayışta Bir, İyi, Tanrı ve Güzel olarak nitelendirilmektedir. Bir'in güzelliği, husn, behâ ve ziynet gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir. Bir'in güzelliği bizatihidir.¹¹ Plotinus (d. 203-ö. 270) güzel kavramını Platon'un anlayışına paralel olarak ideada feyezana eden şey olarak görmektedir. Ona göre güzellik, duyuusal alanlarda, uyumlu sözcüklerden oluşan şiirde ve müziğin nağmelerinde kendini gösterdiği gibi aynı zamanda her türlü davranış ve öz yapıyı da içerir. Kendisi "güzel, orantı ve uyumdur" tanımına katılmaz. Plotinus'ta da tıpkı Platon'da olduğu gibi, duyulur nesnelere güzelliğinden ayrı, bunlardan önce gelen ve bunların üstünde bulunan bir güzellik, ruhsal (veya tinsel) güzellik söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği gibi doğa alanında yani, algı dünyasında bulduğumuz güzel, ruhun bir ışmasıdır ve bu yüzden bir biçime sahiptir. Duyu-üstü dünyanın yani, ruh dünyasının güzelliği ise, Bir'e, iyiye ve salt varlığa yakın olduğundan, ondan pay alışımdan dolayıdır. Bu güzellik, cisimler dünyasındaki güzellikten daha üstündür. Çünkü, maddeden sıyrılmış salt bir güzelliktir. Ruhsal güzellik, doğrudan doğruya ruh tarafından kavranabilen bir güzelliktir. Bu güzellik maddeden arınmış olduğu için salt, ruh da Bir'e maddeden daha yakın olduğu için, maddi güzellikten üstün ve aydınlık bir güzelliktir. Plotinus'a göre, insan kendini sürekli olarak mükemmelleştirerek beden güzelliğinden, ruh, akıl ve Tanrı güzelliğine kadar yükseltebilir. Her alt basamaktan bir üst basamağa geçişte yöntem ve ölçüt, arınma'dır. Yani

⁷ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 39-44.

⁸ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 36.

⁹ Mimesis teorisi için geniş olarak bk. Muharrem Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 26/1, (Ocak 2015), 45-52, erişim, 25 Ocak 2016, <https://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/086abb1c63b3bb7.pdf>

¹⁰ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 44-49.

¹¹ Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin, Esûlücyâ Aristûtâlis, Eflûtin inde'l-Arab* içinde thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt : Mektebetu'n-Nahde el-Mısıriyye, 1955), 56.

Plotinus'ta güzel ile erdem özdeştir.¹² Burada aslında estetik ile etik arasındaki ilişkiye işaret edilmektedir. Plotinus'un açıkladığı metafizik estetiğinin etkisi başta İslâm filozofları olmak üzere birçok Orta Çağ filozofunu derinden etkilemiştir.

Muallim-i Sâni Fârâbi (872-950), kozmik estetikten hareketle eserlerinde dile getirdiği bir siyaset felsefesini de kurgulamaktadır. Çünkü ona göre evrende var olan estetik düzen ve nizamı kişinin kendisi, ev halkı toplum ve devletin her düzeyinde görmek gerekir. Hastalık nasıl bedeni hasta ederse düzensizlik ve uyumsuzluk da varlığa zarar vermektedir. Onun sudûr anlayışında her mertebede bir düzen ve tertib söz konusudur. Tanrı'dan itibaren ilk akıldan başlayarak en alt tabakaya kadar estetik bir uyum esastır. Bu bakımdan onun estetik anlayışını metafizik düşüncesi üzerine kurguladığını görüyoruz.¹³

Sanat ve estetik anlayışı bağlamında güzellik problemi on yedinci ve on sekizinci yüzyıl düşünürlerince de ele alınmıştır. Estetiğin kurucusu olarak bilinen Baumgarten'e (1714-1762) göre, duygusala ve duygulanımlara bağlı olanı inceleyen bir sanat dalı olarak estetik, mantıkla adeta ikiz kardeş gibi olup duygusal alana bağlı bilgilerin mantığıdır.¹⁴

Kant (1724-1804), birçok alanda olduğu gibi estetik konusunda da geniş bilgiler vermektedir. O, estetiği, ahlak ve doğa alanından ayırarak kendi yasaları olan özerk bir bilgi alanı olarak belirlemektedir. Bu özerk alan içerisinde özellikle Antikçağ ve Ortaçağ felsefesinde estetik değerini veya güzelin doğru ve iyi kavramlarıyla tanımlanmasına son verilmekte; estetik değer herhangi başka bir değere indirgenmeden kendi özerklik alanında belirlenen bir değer olarak ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre güzel, nitelik bakımından haz uyandıran, nicelik bakımından herkeste haz uyandıran, ilişki bakımından her tür ilgi ve kavramdan ayrı olarak haz veren, modalite bakımından ise zorunlu olarak haz uyandıran şeydir. Kant'a göre, nitelik bakımından beğeni yargısı ne bir bilgi, ne de bir mantıksal yargıdır. Beğeni yargısı, haz ve hazzı, hoşlanma ve hoşlanmama duygularına dayalı olduğundan onu belirleyen neden öznedir.¹⁵ Bir şeyi iyi olarak nitelendirebilmek için onun ne tür bir şey olduğunu bilmemiz, yani onun kavramına sahip olmamız gerekir. Oysa ki, bir şeyi güzel olarak nitelendirmemiz için onun kavramına sahip olmamıza gerek yoktur. Çiçekler, serbestçe ve amaçsızca çizilen hatlar veya şekiller hiçbir anlam taşımasa ve belirli bir kavrama uygun düşmese de yine de hoş gidebilirler. Kant, 'güzel' kavramını 'iyi' ve 'doğru' kavramlarından ayırarak kendi başına özerk bir estetik değer olarak görmektedir. Ona göre, haz ve hoşlanma söz konusu olduğunda nicelik yargısına dayanan beğeniler tartışılmaz: "Biri için menekşe rengi yumuşak ve sevimli, bir başkası için soluk ve ölgün olabilir.¹⁶ Kant'a göre estetik yargının öznel bir temeli olmasına karşın herkes için geçerliliği olan bir genelliği de vardır. Güzel, herhangi bir kavrama bağlı olmadan genel olarak hoş gider.¹⁷ Ona göre, doğal güzellik nesnenin biçimiyle ilgiliyken; yüce, biçimsiz nesnede bulunur. Yüce, doğanın bir özelliği değil, insan aklının bir özelliğidir. Gerçek yücelik doğa nesnesinde değil, yalnızca yargılayanın anlayışında aranmalıdır. Yücenin bizde yarattığı etki güzelin yarattığı etkiden çok daha derin ve sarsıcıdır. Güzel bizi sakinleştirirken yüce sonsuzu düşünen akıl ile aşılmaz sınırları olan hayal gücü arasında

¹² Plotinus, *Enneadlar (Dokuzluklar)* V, trc. Zeki Özcan, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 133-149, bk. Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 49-54.

¹³ Fârâbi, *Kitabu's-Siyâseti'l-medeniyye el-mulekkebi mebdâi' el-mevcudât*, Thk. Fevzi Metri Neccar, (Beyrut: Matbaatu'l-Katulikyye, 1964), s. 52-69, bk. Fârâbi, *Kitabu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fazıla*, Thk. Albert Nasrî Nadir, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), s. s. 59-79, geniş olarak bk. Yetkin, *Estetik*, 83, 84.

¹⁴ Tunalı, *Estetik*, 137-191.

¹⁵ Kant, I, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea yayınları, 2011), 53.

¹⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 58-63.

¹⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 91.

uyumsuzluk ortaya çıkararak bizi sarsar ve kendimizden geçirir. Güzel bizi büyüler, yüce ise harekete geçirir.¹⁸

Alman filozof Schelling'e (1775-1854) göre ise güzellik, karşıtlığın ortadan kalktığı bir uyumu gösterir. Çağımızın filozof ve estetikçilerinden Benedetto Croce (1866-1952)'ye göre ise güzellik pratik olarak hoşça giden, bize zevk veren, bizi dinlendiren bir şey¹⁹ yani mutluluk veren bir ifadedir. Postmodern dönem açısından baktığımızda tarihsel süreç içerisinde bazen kozmik, bazen kozmogonik bazen de kozmolojik konuların temsili bağlamında ele alınan estetik sorunsalı, bu dönemde söz konusu temsil iddialarından vazgeçtiği görülür.²⁰ Postmodern düşünürlerden Jean-Luc Nancy (d. 1940-), sanatta teleolojik bir sonlanışın olduğunu, kozmos ile kaosun ölçüsünü verecek bir sınırın kalmadığından hareketle güzel ile çirkinini belirleyecek bir ideadan söz edilemeyeceğini iddia eder.²¹

İslâm Filozoflarında Estetik Düşünce

İslâm filozoflarının estetik konusundaki düşüncelerine geçmeden önce dinin sanata bakışı ve bu bağlamda Kur'an'ın estetik anlayışını kısaca açıklamak istiyoruz. Teoloji – sanat ilişkisi, teoloji – bilim veya teoloji – ahlak arasındaki ilişkiye göre tahlil edilmesi zaman zaman zor olan meselelerden olmuştur. Bilimin, daha çok deskriptif (tanımlayıcı) yönü, ahlakın ise normatif (kural koyucu) yönü ağır basar. Biri insanın kognitif (bilişsel) diğeri ise ameli (konatif) tarafıyla ilgilenir. Sanata baktığımızda ise, daha çok insanın duygu ve hayal dünyasıyla ilgili olduğunu görüyoruz.²²

Evrendeki bütün güzelliklerin insanlarda bambaşka bir heyecan uyandırdığı muhakkaktır. İnananlar açısından baktığımızda her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan kendilerine bu güzelliklerin tümünü sunan Allah'ın kudretini ve ihtişamını gereği gibi takdir etmeye, baktıkları her nesnede bu kudretin izlerini bulmaya çalışırlar. Kur'an'da cennetle ilgili güzellikler anlatılırken insanların onlara ulaşma isteği bir kat daha artar. Ruha zevk veren estetiğin kıymeti Kur'an'ın işaret ettiği güzellikler vasıtasıyla böylece daha iyi anlaşılacaktır.

Kur'an'da cennetle ilgili ayetler Müslümanlar için çok cazip gelen ayet-i kerimelerdir. Cenneti tasvir eden ayetlerde, insana mutluluk veren unsurların güzellik ve estetik özellikleri tarif edilmektedir. Kur'an'da güzelliklerden, sayısız nimetlerden, süs eşyalarından bahseden ayetler zikredildiği gibi, gümüş, altın ve incinin güzelliğini anlatan ayetler de vardır. Herkesin kabul ettiği bir gerçek vardır ki, Allah'ın yarattığı varlıkta bir düzen, ahenk, uyum ve itişam vardır. Kur'an'ın aslında işaret ettiği güzellik, sonsuz olanın güzelliğinin sonlu olandaki yansımasına işaret etmektir. Bu nedenle her şeyin asli cevheri Allah'tır. Allah ise noksansız, her yönüyle tam ve en mükemmel güzeldir. Binaenaleyh, Allah'tan başka sanatkar ve O'nun sanatından başka sanat yoktur. Sonsuz güzellik uluhiyettir.²³ Kur'an'da Allah'ın yarattığı varlıklarla ilgili ayetlerde sanata, güzelliğe, mükemmelliğe ve ibret alınacak şeye işaret vardır. Bu bakımdan Yaratıcı olarak Yüce Allah, yarattığı her şeyi güzel yaratandır. Aynı zamanda Allah her şey için bir ölçü, bir mizan koymuştur.

Kur'an'da bahsedilen varlıktaki güzellik, düzen, tertip, simetri, uyumluluk ve belirli bir ölçünün bulunmasını bilim adamları günümüzde 'Altın Oran' olarak isimlendirmektedirler. 'Altın Oran', âlemdeki canlı ve cansız varlıkların yapısında var olduğuna inanılan bir ölçüdür. Bir bütünün parçaları arasındaki düzenli oran ve ölçünün, yüzyıllardan beri sanatta, mimaride ve birçok alanda uygulanmış olduğu, uyum açısından en mükemmel ölçüleri verdiği belirtilen altın oran, geometrik

¹⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* 101, 115, 135, geniş olarak bk. Demet Taşdelen – Aslı Yazıcı, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-109.

¹⁹ Tunalı, *Estetik*, 137-191.

²⁰ Ata Demir, "Jean-Luc Nancy'nin sanat Anlayışının Çoğulcu Yansımaları", *Van Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 45, (2019), 140, erişim 30 Eylül 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yyusbed/issue/49191/627992>.

²¹ Demir, "Jean-Luc Nancy'nin sanat Anlayışının Çoğulcu Yansımaları," 141.

²² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İstanbul: Kent Basımevi, 1992), 285.

²³ Altıntaş, *Kur'an ve Estetik*, 57.

ve sayısal bir oran bağıntısı olarak ifade edilmektedir. 'Altın Oran'ın evrende insan bedeni dahil, denizde ve karadaki canlı cansız bir çok örnekleri mevcuttur. Platon'a göre doğanın güzelliğinin sırrı bu oranda gizlidir. Antikite'de Yunanlıların, İlk Çağlarda Mısırlıların bu oranı keşfettiği, mimaride ve sanatta kullanıldığı yönünde bilgiler vardır. İnsan gözüne güzel gelen ve haz veren 'Altın Oran'ın matematikteki karşılığı 1.618 olarak gösterilmektedir.²⁴ İlk çağlardan beri matematikte, sanatta, mimaride evrenin her köşesinde var olduğu düşünülen 'Altın Oran'ın, ne zaman keşfedilip kullanıldığı meçhûldür. İlk Çağlardan beri ortaya çıkmış bir çok sanatsal şaheserin güzelliği 'Altın Oran'a dayandırılmıştır. Bu kavramın Latince dilindeki karşılığını ilk olarak Leonardo da Vinci'nin (1452-1519) kullandığı ifade edilmektedir. Rönesans'taki sanat eserlerine de bu oran damga vurmuştur.²⁵ Günümüze kadar gelmiş dünyadaki bir çok tarihi yapının muhteşem sanatı altın orana dayandırılmaktadır. Mimar Sînân'ın (1490-1588) Selimiye ve Süleymaniye Camilerinde de bu oranın varlığından bahsedilmektedir.

Bu örnekler çoğaltılabilir elbette. Evrendeki kelebeklerden, kuşlardan her türlü canlı cansızdan tutun da insan vücudundaki organlara ve hatta DNA'ya kadar birçok yerde bu uyumu gösteren ölçüye rastlanır.²⁶ Ancak bunun rastlantı olduğunu söylemek imkânsız elbette. Bütün bu düzen, nizam, ihtişam ve uyumluluğa baktığımız zaman ilahi gücün sadece bir varlıkta değil, kainattaki her bir varlıkta aynı oranda kendini gösterdiğini görmekteyiz. Bu da Yüce Allah'ın azametine, kudretine ve güzelliğine delalet etmektedir. İnsanın düşünebildiği her alanda güzellik söz konusudur. Kur'an'da düşünce güzelliği yanında güzel hareket etmek de tavsiye edilmekte, hayatın, ruhun ve insanın güzelliğinden söz edilmektedir. Mikropta, böcekte, gecede, gündüzde, yapraklarda, arz, sema, güneş, ay ve aklımıza gelecek olan her şeyde estetik bir durum söz konusudur.²⁷ Ahsen-i takvîm kavramı bunu ifade eder. Görüldüğü üzere Kur'an'daki güzellik anlayışı Tanrı'nın yaratmış olduğu her varlığın yaratılışında estetik bir durumun mevcut olduğu, varlığın estetik durumundan ibret alınması gerektiği, estetikten etiğe doğru yol alındığında en güzel ve en mükemmel varlık olan Tanrı'ya ulaşılacağı şeklindedir.

Kur'an'ın estetik anlayışını kısaca açıkladıktan sonra şimdi makalemizin asıl konusunu teşkil eden İslâm filozoflarının estetikle ilgili düşüncelerine geçebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bize hoş gelen, mutluluk veren, bizde heyecan ve coşku uyandıran, güzelin tabiatını inceleyen felsefe dalı estetik olarak isimlendirilmektedir. İslâm filozoflarının Antik Çağ ve Yeni – Platoncu filozofların estetikle ilgili felsefelerinden bigâne kalmadıkları bir gerçektir. Ancak İslâm filozofları için bu konuda bağlayıcı diğer kaynak da estetik ve güzellik konusuyla ilgili Kur'an'daki ayetlerdir.

İslâm filozoflarının, muhtevası sırf estetik, güzel ve güzellik olan müstakil her hangi bir eserine rastlanmaz. Ancak eserlerinde konuyla alakalı dağınık da olsa çeşitli bilgilere rastlamak mümkündür. Onların estetikle ilgili müstakil eserleri olmazsa da şiir, dil, musiki ile ilgili güzel, hoş, haz ile ilgili olarak ve sanatsal değeri olan eserler mevcuttur. Bu konularla ilgili İslâm sanatı denilen olgu, İslâm'ın insan, âlem ve hayat telakkisinin belli bir dil ve üsluptaki ifade tarzıdır. Başka bir deyişle, İslâm sanatı, İslâm'ın temel inanç ve ilkeleri üzerinde yükselen bir medeniyetin ifadesidir.²⁸ Orta Çağ İslam sanat ve estetik anlayışının karakteristik özelliği tıpkı Hıristiyan Orta Çağ'ında olduğu gibi, ontolojik, metafizik, dinî ve ahlâkî özellikler taşımasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi metafizik, psikolojik, etik temellendirme açısından Antik Yunan felsefesinin Farabi (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037) ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) estetik anlayışları üzerindeki etkisi açıktır.²⁹ Bu

²⁴ M. Sözen – U. Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 18.

²⁵ Fikri Akdeniz, *Doğada, Sanatta, Mimaride Altın Oran*, (Adana: Nobel Kitabevi, 2007), 3-22.

²⁶ Akdeniz, *Doğada, Sanatta, Mimaride Altın Oran*, 83-104.

²⁷ Hayrani Altıntaş, *Kur'an ve Estetik*, 66-71, bkz. Osman Mutluel, *Kur'an ve Estetik*, (Basılmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 36.

²⁸ Turan Koç, "Medeniyetin Estetik Tezahürleri," *İstanbul Ticaret Odası*, 32, (2013), 273.

²⁹ Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, (Basılmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 38.

etki özellikle iyi ve güzel arasında kurulan ilişkinin yanı sıra Tanrı-evren ilişkisine dayanarak Tanrı ile evrendeki güzelliklerin açıklanmasında sudûr kuramının kullanılmasında kendini gösterir. İslâm Felsefesinde güzelin metafiziksel ya da duyularla algılanamayan güzellik olarak ele alınması güzel kavramının Tanrı ile bağlantılı olarak tartışılmasını gerektirmektedir.³⁰ İslam filozofları da genel olarak bu yolu izlemişlerdir. İslâm filozoflarının estetik anlayışı onların varlık anlayışlarının bir yansıması olarak görülmektedir. El Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî (ö. 1111) ve İbn Rüşd'ün estetikle ilgili düşüncelerine baktığımız zaman bu bağlantıyı açık bir şekilde müşahade ediyoruz.

Tanrı'ya atıfta bulunarak tüm güzelliklerin kaynağı ve sahibi olarak O'nu gösterme yaklaşımı, Plotinus'la başlayarak özellikle Orta Çağ Hıristiyan düşünürlerinde de egemen olan güzellik anlayışıyla temelde aynıdır. İslam filozofları güzeli metafiziksel temelinin yanı sıra psikolojik veya duyumsal açıdan da incelemişlerdir. Bu incelemede haz, hoşlanma ve hayret kavramları önemli bir yer tutar. Örneğin İbn Sina, şiir üzerine yazdığı eserinde şiirin estetik değerinin ortaya çıkardığı hazzı, memnuniyet ve mutluluğa; taklide dayanmasına ve insanların doğal olarak vezin ve melodilere sevgi duymalarına bağlar. Ona göre, sanatın temelinde var olan taklit çocukluktan itibaren insan doğasında olan bir eğilimdir. Güzeli metafizik temelden ziyade psikolojik açıdan ele alan Fârâbî bu kavramı birlik, düzen ve uygunluk açısından açıklar. Leaman'a göre estetik anlayış salt insan zihninde, düşüncesinde veya kitaplarda olan bir şey değildir. Estetik anlayış, soyut ve somut her tür sanat eserinde açığa vurur. Örneğin; şiirde, resimde, minyatürde, hat sanatında, heykelde ve mimaride dönemin ve sanatçının estetik anlayışını görebiliriz. Örneğin İbn Sina, şiir üzerine yazdığı eserinde şiirin estetik değerinin ortaya çıkardığı hazzı, memnuniyet ve mutluluğa; taklide dayanmasına ve insanların doğal olarak vezin ve melodilere sevgi duymalarına bağlar. Ona göre, sanatın temelinde var olan taklit çocukluktan itibaren insan doğasında olan bir eğilimdir. Güzeli metafizik temelden ziyade psikolojik açıdan ele alan Fârâbî bu kavramı birlik, düzen ve uygunluk açısından açıklar.³¹

Fârâbî, güzel kavramını, Tanrı'nın varlıklar içerisinde en güzel olduğunu ifâde etmek için kullanmaktadır. Tanrı'nın güzelliği bütün mevcûdatın güzelliğinin kaynağı olarak en yücedir.³² Burada yüce kavramı daha önce Kant'ın da açıkladığı gibi akılla ilgili olan ve İnsanın Tanrı hakkındaki akli tasavvurudur. Fârâbî'ye göre güzel ses, şarkılar, şiirler birbirlerine benzer tarafları olduğu gibi farklı türlere de ayrılırlar. Kötülüğe sevk etmedikçe bunlar insan için eğitici ve faydalıdır.³³ Toplumun ruhen huzur bulması için bunlar birer ihtiyaçtır. Ruhi etkilenimler aynı zamanda beden üzerinde de etki yaratır. Ruh –beden ilişkisi bu bakımdan İslâm filozoflarında olduğu gibi Fârâbî için de önemli bir meseledir.

Fârâbî'ye göre beden terbiyesi ruh terbiyesini beraberinde getirir. Ona göre aslında şiirin musikî yönü, eğlenceli ve zevkli tarafı vardır. Bu tür sanatlar insana haz vermektedirler. Bu bakımdan genç nesil ve çocukların eğitimi için bunlar elzemdir. İnsanların ve çocukların ünsiyet kazanmaları, ve kanunlara uymaları, bunların düzenli hale getirilmesine bağlıdır.³⁴

Fârâbî'ye göre, insanlar duygusallıklarından dolayı musikiyi severler. Ancak o, musikinin ilahî olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu bakımdan o, yöneticilerin çeşitli türdeki musikiyi serbest bırakmalarının gerekli olduğunu ifade ederek Platon ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır.³⁵

³⁰ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, 6.

³¹ Oliver Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, trc. Nuh Yılmaz, (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 24. Bk. Demet Taşdelen – Aslı Yazıcı, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 88, 89.

³² Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye el-mulakkab bi mebdâii'l-mevcûdat*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr, (Beyrut: El-Matbaatu'l-Katulukiyye, 1998), 42, bk. Fârâbî, *Kitabu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Thk. Albert Nasrî Nadir, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 52.

³³ Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî*, Nşr. D. M. Dunlop, trc. Hanefi Özcan, (İzmir: DEÜY, 1987), 49.

³⁴ Fârâbî, *Telhîsu Nevâmisi Eflâtûn*, Eflâtûn fi'l-İslâm içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, (Beyrut: Dârü'l- Endelîs, 1980), 42-49.

³⁵ Fârâbî, *Telhîsu nevâmisi Eflâtûn*, 42.

Fârâbî'ye göre, varlıklardaki güzellik, iki kısımdır. Varlığı bizatihi olan ve varlığı bizatihi olmayanın güzelliği. Varlığı bizatihi olanın güzelliği, kainattaki her türlü güzelden üstündür. Varlığı bizatihi olmayanın güzelliği, o varlığın kendi özünden kaynaklanmaz. Bilakis o varlığın sahip olduğu renk, uyum gibi arazlarının mükemmelliğinin ölçüsü nispetindedir.³⁶ Fârâbî, varlığı bizatihi olmayanın güzelliğini kendisinden daha üstün olan varlığa ve kendisindeki mükemmelliğe ulaşmasında görür. Varlığın güzelliği kendisinin üstündeki varlığa olan yakınlık ve uzaklık oranına göre değişir. Allah'ın güzelliği bizatihi olduğundan dolayı varlıkların en güzeldir. Çünkü bütün güzellik zatındandır. Diğer varlıkların güzelliği ve süsü ise dışarıdan kendi arazlarından gelmektedir.³⁷ Bu bakımdan varlığı kendinden olanın güzelliği varlığı başkasından olanın güzelliğinden daha üstün olmaktadır. Fârâbî'nin estetik anlayışının kaynağında Platon, Aristo ve Plotinus'un sudur ve İlk sebep gibi düşüncelerin izlerini bulmak çok da zor değildir. Aynı izleri sonraki filozoflarda da görmek mümkündür. Bu filozoflardan biri de İbn Sînâ'dır.

İbn Sînâ da Tanrı'nın varlığını, mutlak iyi, kemâl sahibi, yüce, cemâl, behâ gibi sıfatlarla nitelenmektedir. Plotinus'la benzer argümanları kullanan İbn Sînâ, Tanrı'nın güzelliğinin bizatihi olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini belirtmektedir.³⁸ Ona göre Tanrı, Zorunlu, İlk ve Hakiki Varlık'tır. İnsan bu hakiki varlığın farkına ancak nefis bedenden ayrılıp, nefis alemine ittisal edince varmaktadır. Tanrı'nın güzelliğine bakmak insan için doyumsuz bir şeydir. Tanrı, bütün güzellikleri kendinde toplamıştır.³⁹ İbn Sînâ, ilk sebep olan Tanrı'nın güzelliği ile sebepli olan diğer varlıkların güzelliğini birbirinden farklı görmektedir.⁴⁰ Çünkü Zorunlu Varlığın güzelliği bizatihidir. Mümkün varlık olan diğer varlıkların güzelliği ise yine kendi deyimiyle bigayrihi (başkasından dolayı)'dir.

İbn Sînâ'ya göre, bir şeyin iç (bâtînî) güzelliği, dış (hâricî) güzelliğinden daha kıymetlidir. Bu anlamda insanı güzelleştiren şey nefisteki surettir. Nefisteki güzellik beraberinde etik güzelliği getirir. Ancak insanların çoğu iç güzellikten çok dış güzelliğe daha çok önem verirler ki bu hatadır.⁴¹ İçteki güzelliklerin farkına varmak zordur. Ancak zâhirdeki güzellik de insan için cezbedicidir. Nefsin güzelliği Tanrı'nın nurundandır. O'ndan feyezana etmiştir. Ona göre maddenin güzelliği heyulâdan değil belki suretten dolayıdır.⁴² Çünkü bizatihi suretin gerçek fâili Tanrı'dır.⁴³

İbn Sînâ aşktan bahsederken de güzel kavramından söz eder. Ona göre aşk, güzel ve iyi varlığı bulup, onu istemektir. Güzel olan aslında bir bakıma kişiye uygun gelen demektir.⁴⁴ Bu anlamda ona göre insan uygun ve iyi olanı güzel bulup ona yönelmektedir. İbn Sînâ'ya göre hakiki güzellik, Tanrı'ya ait olan güzelliştir. Tanrı'nın gerçek güzelliği, yaratmış olduğu varlıklarda açık olarak görülmektedir. Bu anlamda yaratılmış varlıkların güzelliğinin Tanrı'nın güzelliğinin önüne geçmesi düşünülemez. Çünkü Tanrı her türlü eksiklikten münezzehtir. Bütün varlıklar, güzelliklerini Tanrı'dan alırlar.

Estetik konusunda Gazâlî'nin düşünceleri de önem arz etmektedir. Gazâlî'ye göre duyuma dayalı estetik objelerin insan ruhu üzerinde etkisi vardır. Çünkü güzel sesler, vezinli sesler ruh üzerinde büyük bir etki bırakır. Bazı sesler, kalbi neşelendirir; bazıları hüznendirir; bazıları uykuya daldırır; bazıları güldürür; bazıları da oynatır. Ona göre bahardaki yeşilliğin ud ve kemanın

³⁶ Mutluel, *Kur'an ve Estetik*, 15.

³⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, trc. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 28, 29.

³⁸ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlücyâ el-mensûb ilâ Aristû*, Aristo indel'i Arab içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: Vekâletü'l-Matbûât, 1978), 46. Bkz. Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, 40-42.

³⁹ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlücyâ el-mensûb ilâ Aristû*, 22-56.

⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri, (Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide:, 1982), 265.

⁴¹ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlücyâ el-mensûb ilâ Aristû*, 61.

⁴² İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlücyâ el-mensûb ilâ Aristû*, 58-60.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ I*. trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 65.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Işk*, nşr. Hüseyin Sıddık - Râviye Câmûs, (Suriye: Dâru'l fikr, 2005), 57, bkz. Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, 83.

kendisini harekete geçirmedığı insanın ruhu bozuk ve tedavisi imkânsız bir ruh hastasıdır. Beşikteki çocukta bile güzel sesin etkisi görülen bir gerçektir. Ağlayan bir çocuğun kulağına hoş gelen ninni gibi güzel bir ses, çocuğun susmasına hatta o güzel sese doğru doğru meyletmesine sebep olur.⁴⁵ Gazalî'ye göre estetik, yüce ve büyüklük tecrübesi insanda güzellik ve zevk duygusunu uyandıran bir şeydir. Elbette gerçek kuvvet, kudret, izzet ve azamet Allah'a aittir ve her türlü kudret ve ululuk tecrübesi O'nun cemal, celal, azamet, ululuk ve yüceliğini hatırlatır. Ululuk tecrübesi nihai anlamda Allah'ın cemal sıfatının celal sıfatıyla olan ilişkisinin estetik düzeyde bir yansımasıdır.⁴⁶

Gazalî'ye göre güzel olan şeylere karşı insan sevgi besler. Güzelliğin idrâk etmek insana bizatihi zevk verir. Güzellik kendi başına bir değer olarak iyi ile ilişkilidir. İyi üç kısımdır: Yararlı, leziz ve cemil (güzel). Gazalî de 'ahsene', 'zeyyene' gibi güzellik anlamı taşıyan kavramlara sık başvurur. Gazalî'nin nizâm ve gaye delili ile ilgili düşünceleri aslında estetik delilin ifade edilmiş biçimidir. Ona göre insanı hayvandan ayıran en önemli özellik, evrendeki varlığın sırrını temaşa ederek oradan Allah'ın varlığına doğru gitmektir. Evrendeki cezbedici ihtişamı görmezden gelip de kendi kendine var olduğunu söyleyenlerin câhil ve aptal olduklarından şüphe yoktur. Duvarda asılı güzel bir hat tablosu veya nakışlı bir örgüyü görüp onun sanatçısını takdir eden insanın, kainattaki hayret verici eserleri görüp de onların Yaraticısı ve Musavvir'i hakkında düşünmemesi akla ziyandır.. Allah'ın "Biz en yakın göğü yıldızlarla süsledik" farklı derecelerde de olsa herkes için idrakinin mümkün olduğunu ifade eden Gazalî'nin amacı, sevilmeye lâyık güzel (Cemil) bir yaratıcı fikrine ulaştırmaktır.⁴⁷

Gazali, Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz gibi güzelliği bizatihi olan (kendinden güzel) ile güzelliği bigayrihi (başkasıyla güzel) olan olarak ayırmaktadır. Güzelliği bizatihi olan Allah'tır. Allah'ın güzelliği mutlak güzelliştir. Allah dışında diğer varlıklardaki güzellik, bigayrihi (başkasıyla güzel) olan güzelliştir. Gazalî'ye göre gerçek güzellik, varlığı bizatihi olan Allah'ın mutlak güzelliğidir. Diğerleri ise geçici güzelliştir. Güzellik sadece göze hitap etmez. Zâhirî güzelliğin yanında bir de batınî güzellik vardır. Hakiki olan bu batınî (iç) güzelliştir. Çünkü batınî güzellik kaybolmaz. Zâhirî güzellik ise zamanla bozulur ve kaybolur.⁴⁸

Son olarak da İbn Rüşd'ün estetik anlayışına bakmak istiyoruz. İbn Rüşd, Platon ve Aristo'da bulunan mimesis (taklit) kavramını gerçeğe yakınlık - uzaklık doğruluk – yanlışlık, edebiyat formu, şiir ve eğitim bakımından tartışmaktadır. O da Platon'a paralel olarak mimesis kavramını hakikatın benzerini yapmak olarak telakki etmektedir.⁴⁹

İbn Rüşd'e göre insanlar bi zatihi mevcut olan varlıkların suretlerine bakarak zevk almaz. Belki onların renk ve boylarla süslü tasvir taklitlerini severler. Bu nedenle insanlar resim ve süsleme sanatıyla ilgilenmektedirler.⁵⁰

İbn Rüşd'e göre musiki, insanların eğitiminde önemli olup onların duyguları üzerinde faydalı faydalı etkisi vardır. Şiir de aynı şekilde, toplumun eğitiminde faydalıdır. Çünkü müzik olsun, şiir olsun insanın halet-i ruhiyesi üzerinde etkili olup onu heyecandırır.⁵¹ Fârâbî bahsinde geçtiği gibi aynı düşünceleri daha önce Fârâbî de paylaşmıştır.

İbn Rüşd, estetik konusunu Fârâbî ve İbn Sînâ'dan biraz farklı olarak daha çok alemin kozmolojik yapısını da dikkate alarak, gaye ve ve nizâm delili bağlamında tartışmaktadır. Ona göre güzel, objektif bir değer, uygunluk ve fiziksel harmonidir. Bu bakımdan onun estetik anlayışı,

⁴⁵ Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, c. II, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 688. Bkz. Aydın Işık, *Din ve Sanat İlişkisi*, Din Felsefesi, Haz. Recep Kılıç – Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Grafiker yayınevi, 2014), 411.

⁴⁶ Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 557-563.

⁴⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 291.

⁴⁸ Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, 551, 552, bkz. Osman Mutluel, Kur'an ve Estetik, 16-18.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Telhîsü's-siyâse li Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhuriyye)*, 83.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi Aristûtâlis fi 'ş-şî'r*, Aristûtâlis Fennü's Şî'r, mea tercemeti'l-Arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Daru's-sakâfe, 1953), 210, 211.

⁵¹ İbn Rüşd, *Telhîsü's-siyâse li Eflâtûn*, 82.

sebeplilik, gaye, nizam gibi kavramlar düzleminde şekillenmiştir denebilir.⁵² İbn Rüşd'e göre alemdeki tek tek parçalar bir bütünün tamamlayıcı unsurları gibidir. Âlem bir eser olduğuna göre onu oluşturan parçaların güzel ve düzenli bir şekilde bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Şu var ki bu parçalar bizatihi bir bütünlük oluşturmaz. Bu nedenle ihtiyaç duydukları şey alemin Yaraticısı ve Sâni'i olan Allâh'tır.⁵³ Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün estetik konusundaki düşünceleri Fârâbî, İbn Sînâ'nın düşüncelerine paralel olduğu gibi gaye ve nizam deliline atıfta bulunmasıyla Gazâlî'nin düşüncelerine de benzerlik göstermektedir.

Sonuç

Estetik problemi Antik Çağdan itibaren günümüze kadar tartışılan bir mesele olmuştur. Antik Çağ filozofları ile Yeni- Platoncu filozoflar meseleyi metafizik, etik ve ontolojik zeminde ele almışlardır. Şiir, resim, müzik, edebiyat, heykel gibi sanatsal faaliyetlerin insan zihni üzerindeki etkisinden bahseden filozoflar, beden – ruh sağlığının insana güzel gelen sanatsal faaliyetlerin yapılmasına bağlı olduğunu ifade etmektedirler. İnsanları doğru bir inanca götürecek ve onların ruh sağlığını sağlayacak şeyin estetik varlığın bilincine varmaları gerektiği üzerinde duran filozoflar, maddi ve ruhi estetik türlerinden de söz etmektedirler.

Kur'an'da 'cemâl,' 'zînet,' 'husn,' 'tayyib,' gibi estetik düşünceyi dile getiren birçok kavram zikredilmektedir. Gökyüzündeki yıldızların süslenmesi, insanın en güzel surette yaratılması, kadın güzelliği, yeryüzündeki bitki örtüsünün güzelliği, ayın, güneşin güzelliği ve cennet güzellikleri ile ilgili ifâdeler, duyuşal güzelliklerden hareketle manevi akli güzelliklere ve Tanrı'nın güzelliğine gidilmesi yönünde insanı ikna etme çabası olarak görülmektedir.

İslâm filozoflarına ait estetik ile ilgili müstakil bir eser olmazsa da, estetik ile ilgili düşüncelerine metafizik konuları anlattıkları eserlerinde rastlamak mümkündür. İslâm filozofları, güzellik anlayışlarında Antik Çağ ve Yeni – Platoncu filozoflar ile temel kaynak Kur'an'ın estetik anlayışını bir bakıma mezcetmeye çalışmışlardır. Onlar estetiği, metafizik, fizik, etik ve ontolojik bağlamda ele almışlar. Fârâbî'nin anlayışında estetik varlık, insan zihninde zevk uyandıran bir obje olsa da onu güzel yapan şey, onun ilkesidir aslında. İki çeşit güzel vardır. Kendinden güzel olan Tanrı'dır. O'nun güzelliği en mükemmel güzelliktir. Diğeri de güzelliği başkasına bağlı olandır ki Tanrı'ya yaklaştıkça güzelliğinin derecesi yükselir. Fârâbî, estetik anlayışını metafiziği üzerine kurgulamaktadır ki bu temellendirmede estetik, yukarıdaki güzelin ve düzenin aşağıdakiler üzerindeki bir yansıması, diğeri bir deyişle, akli olanın duyulur olan üzerindeki izdüşümü olarak görülmektedir.

İbn Sînâ'nın da düşüncesi Fârâbî'nin çizgisinden çok farklı değildir. O da estetiği metafizik bağlamda ele alır. Ona göre de zahiren güzel olanın güzelliği kendisinden değil, o güzelliği verenden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan aslolan zâhirî güzellik değil, bâtinî güzelliktir. Ona göre de El-Evvel olarak Tanrı'nın güzelliği bütün güzelliklerden daha üstündür. Çünkü güzelliği veren bizzat kendisidir. Bu bakımdan estetik her ne kadar duyulur âlemlerle ilgili bir şey olarak görülse de aslında mutlak güzelliği, o objeye güzelliği verip de onu estetik yapan varlıkta aramak gerekmektedir.

Gazâlî ve İbn Rüşd'ün estetik anlayışları benzerlik göstermektedir. Onların estetik anlayışlarında tümevarımsal bir yol izlendiği görülmektedir. Ancak İbn Rüşd biraz farklı olarak sanatsal estetiklikten de bahseder. Mimesis kavramını tekrar değerlendirir ve onun taklit yönüne vurgu yaparak insanların bir şeyin gerçeği yerine taklidine ilgi duyduğunu belirtir. Gazâlî ve İbn Rüşd nazarında Tanrı'nın âlem için koymuş olduğu düzen, nizam, güzellik, O'nun yüceliğine ve en

⁵² Valerie Gonzalez, *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, IB. (London: Tauris, 2001), 17, 18, bkz. Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, 97.

⁵³ İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid el-Cabiri, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahde el-Meriyeye, 1998), 161-166.

mükemmel güzelliğine delâlet etmektedir. Âlemdeki güzelliği görüp ondan etkilenmeyen insan yoktur. Ancak etkilenmek yetmez. Bu güzelliği ve ihtişamı bu âlemdeki varlıklara bahşeden yüce Sâni' Taala'yı da düşünmek gerekmektedir.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyılda Batılı düşünürler, estetiğe daha çok bir sanat dalı olarak bakmaktadırlar. Bu bağlamda Kant, 'güzel' kavramını 'iyi' ve 'doğru' kavramlarından ayırarak kendi başına özerk bir estetik değer olarak görmektedir. Postmodern dönemde ise sanatta teleolojik bir sondan, kozmos ile kaosun ölçüsünü verecek bir sınırın kalmadığından hareketle güzel ile çirkinin belirleyecek bir ideadan söz edilemeyeceği iddia edilmekte, bu da estetik anlayışına farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Kaynakça

- Akdeniz, Fikri. *Doğada, Sanatta, Mimaride Altın Oran*, Adana: Nobel Kitabevi, 2007
- Altıntaş, Hayrani. "Kur'an ve Estetik," AÜİFD, 38, sy. 1, (1998).
- Arat, Necla. *Etik ve Estetik Değerler*, İstanbul: Telos Yayınları, 1996.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İstanbul: Kent Basımevi, 1992.
- Bedevî, Abdurrahman. *Eflâtûn, Esûlûcyâ Aristûtâlîs, Eflâtûn inde'l-Arab* içinde thk. Kuveyt: Mektebetu'n-Nahde el-Misriyye, 1955.
- Demir, Ata. "Jean-Luc Nancy'nin sanat Anlayışının Çoğulcu Yansımaları", Van Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Van, 45, (Eylül 2019): 133-149.
- Fârâbî. *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye (el-mulakkab bi mebdii'l-mevcûdât)*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulukiyye, 1998.
- Fârâbî. *Kitabu Ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Thk. Albert Nasrî Nadir, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986
- Fârâbî. *Fusûlu'l-medenî*, Nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanefi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987
- Fârâbî. *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn*, Eflâtûn fi'l-İslâm içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gazâlî. İhyâu Ulûmi'd-dîn, ter. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gonzalez, Valerie. *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, IB., London: Tauris, 2001.
- Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi," İslâmî Araştırmalar Dergisi, 26, sy. 1, (Ocak 2015), 45-52.
- Işık, Aydın, "Din ve Sanat İlişkisi", Din Felsefesi, Haz. Recep Kılıç – Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker yayınevi, 2014.
- İbn Rüşd. *Telhîsü's-siyâse li Eflâtûn*, trc. Hasan Mecîd el-Âbidî - Fâtîma Kâzım ez- Zehebî, Beyrût: Dâru't-Talîa, 1998.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi's-şî'r*, Aristûtâlîs Fennu's-şî'r mea tercemeti'l-Arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, içinde, s. 201-251, nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrût: Dâru's-Sakâfe, 1953.
- İbn Sînâ. *Şerhu itâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristu*, Aristu 'indel'l Arab içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: Vekâletu'l-Matbûât, 1978.
- İbn Sînâ. *en-Necât en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ, Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Risâle fî'l-aşk*, nşr. Hüseyin Siddîk - Râviye Câmûs, Suriye: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları, 2011.
- Koç, Turan. "Medeniyetin Estetik Tezahürleri," İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 32: 2013.
- Leaman, Oliver. *İslâm Estetiğine Giriş*, Çev. Nuh Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

-
- Mutluel, Osman. *Kur'an ve Estetik*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Plotinus. *Enneadlar (Dokuzluklar) V*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Sözen, M. – Tanyeli, U. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Taşdelen, Demet– Yazıcı, Aslı. *Estetik ve Sanat Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'de Estetik*, Basılmış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*, Ankara: AÜİFY, 1958.
- Yetkin, Suut Kemal. *Estetik*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.