

ISSN: 2651-4559
e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **8** sayı **1**
volume issue

Bahar/2021
Spring

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 8, Sayı: 1, Bahar 2021



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 8, Issue: 1, Spring 2021

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Eyüp Öztürk; Dr. Öğr. Üyesi Abdülkerim Malkoç; Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (eyupoztturk@gmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mustafa Gargar; Arş. Gör. Rızkan Tok; Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu; Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Abdülkadir Dural

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy / İSTANBUL
Telefon: (0212) 624 21 11

Basım Tarihi

Haziran 2021

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattî (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

- Râgıp el-İsfahânî’de Dostluk-Erdem İlişkisi
The Relationship Between Friendship and Virtue in Râghib Al-Isfahâni
İbrahim Aksu 1 - 37
- İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi
Investigation of Imam Hatip High School Students’ Attitudes Towards Social Media
Eyyüp Kayacı 39 - 74
- Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı
Plato’s, Aristotle’s, and Augustine’s View of Time
Ömer Faruk Karaköse 75 - 104
- Hakâiku’t-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları
The First Sûfis’ Approaches to Jihad and Qital Verses in the Context of Hakâik al-tafsîr
İsmail Kurt 105 - 138
- Erken Dönem Hadis Münekkittlerinden Ebû İshâk Cûzecânî’nin Nâsıbîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi
Criticism of Nâsibi Allegations against Abû Ishâk Jûzajânî who is one of the Hadîth Reviewer in the Early Period
Yusuf Oktan 139 - 169
- İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)
A Qualitative Assessment of the Adaptation to the Lessons of the Students of Non-Imam-Hatip in the Theology Faculty (The Case of Trabzon University)
Cevat Siddîkî 171 - 198
- İbn Miskeveyh Metafizikinde Sudûr ve Yaratma Problematikliği
The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh’s Metaphysics
Ramazan Turan 199 - 225

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma <i>A Qualitative Study on the Perception of the Theology Faculty Students towards the Psychology of Religion Course</i> Ali Yüksel - Muhammed Kızılgöçer	227 - 267
Ebû Süfyan el-Gazânîşî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni' Risalesi: Tahlil ve Tahkik <i>The Epistle of Abû Sufyan al-Ghazanishî Titled as al-Burhānu'l-kāti' fî isbāti's-sāni' as a Criticism of Communism in the Context of Theology: Analysis and Critical Edition</i> Ersan Türkmen	269 - 308
Kitap İncelemesi: Eyüp ÖZTÜRK. II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi) <i>Book Review: Eyup Ozturk. A Claim of Mahdiism in the Period of Abdulhamid II (Curious Case of a Peasant from Aleppo)</i> Muhammet Ali Tuzlu	309 - 315

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 1-37

Râgıp el-İsfahânî’de Dostluk-Erdem İlişkisi
The Relationship Between Friendship and Virtue in Râghib Al-İsfahânî

İbrahim Aksu

Dr. Öğr. Üyesi, Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy
Erzincan/Turkey

e-mail: aksuibrahim34@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7172-4204>.

DOI: 10.33718/tid.866940

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İbrahim Aksu, “Râgıp el-İsfahânî’de Dostluk-Erdem İlişkisi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 1-37

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Râgıb el-İsfahânî’de Dostluk-Erdem İlişkisi

Öz

İslâm felsefesinin de aralarında yer aldığı klasik dönem felsefe gelenekleri, dostluğu insan tabiatının gerekli kıldığı doğal bir özellik ve aynı zamanda insanın geliştirebileceği en önemli ilişki türlerinden biri olarak kabul etmektedir. Ancak dostluğun insan yaşamı içerisindeki yeri bununla sınırlı değildir. Nitekim söz konusu gelenekler, dostluğun aynı zamanda ahlâkî yetkinlik için de bir araç olduğu düşüncesini savunmaktadır. Dostluğun ahlâkî yetkinlik bağlamındaki rolü kendisini açıkça dostluk-erdem ilişkisinde belli etmektedir. Bu çalışma da dostluk ile erdem arasındaki irtibatın klasik dönem İslâm ahlâk filozoflarından biri olan Râgıb el-İsfahânî’nin (öl. V./XI. Yüzyıl) eserlerinde nasıl tezahür ettiğini incelemektedir. Filozofun metinlerine bakıldığında, bu bağlamda birkaç temel noktanın öne çıktığı görülmektedir. Öncelikle dostluk, kişiyi erdeme yakınlaştıran ve hatta erdemini ötesine geçmesine yardımcı olabilen bir değerdir. Ancak bununla birlikte, dostluk denilen olgunun birden fazla çeşidinin bulunduğu da ifade edilmektedir. İlgili çeşitler arasında ise yalnızca temeli ve gayesi erdem olan, bu nedenle de “erdem dostluğu” şeklinde isimlendirebileceğimiz ideal dostluk ilişkisinin ahlâkî açıdan bir değer ifade edeceği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Felsefesi, İslâm Ahlâk Felsefesi, Râgıb el-İsfahânî, Dostluk, Erdem, Erdem Dostluğu.*

The Relationship Between Friendship and Virtue in Râghib al-Isfahânî

Abstract

Philosophical traditions of the classical period that Islamic philosophy is situated among them acknowledge friendship as an inborn characteristic that human nature necessitates and also one of the significant relationships that humans can develop. However, the place which friendship occupies in human life is not limited to this. Thus, the traditions in question argue for the idea that friendship is also a means for moral excellence. The role that friendship plays in moral excellence expresses itself notably in the link between friendship and virtue. This article investigates how the connection between friendship and virtue appears in the works by Râghib al-Isfahânî (d. V./XIth Century), one of the Islamic moral philosophers from the early period. When the books of the philosopher are studied, several fundamental issues come to the fore. First of all, friendship is a value that approximates the agent to virtue, and furthermore, helps him pass beyond it. Nevertheless, it is stated that the phenomenon called friendship has more than one kind. And it is emphasized that among the relevant kinds only the ideal friendship relation, which the basis and goal of it are virtue, and for this reason, can be named “virtue-friendship”, carries a value from the moral point of view.

Keywords: *Islamic Philosophy, Islamic Ethics, Râghib al-Isfahânî, Friendship, Virtue, Virtue-Friendship.*

Giriş

İnsanın toplumsal bir canlı olduğu ve bu niteliğin de onun tabiatından kaynaklandığı düşüncesi klasik felsefe tarihinde Aristoteles'ten (MÖ 384-322) itibaren çeşitli şekillerde dile getirilmiştir.¹ İnsanın tabiatı gereği sahip olduğu bu özelliğinin yani toplumsallığının klasik dönem filozoflarınca en önemli görülen tezahür şekillerinden birisi de dostluktur. Kelime kökü itibariyle Farsça olan ve sözlükte “birine veya bir şeye karşı duyulan riyasız, samimi ve güvenilir sevgi” manasına gelen *dostluk*,² klasik felsefenin iki büyük geleneğinden olan Antik Yunan felsefesinde “sevmek” anlamında bir fiilden türemiş *philia* ile;³ ikincisi olan İslâm felsefesinde ise büyük oranda, “doğru söylemek/olmak” anlamına gelen bir kökten türemiş *sadâkat* ile ifade edilmiştir.⁴ Dostluk felsefi bir sorun olarak karşımıza ilk defa Platon'un (MÖ 427-347) *Lysis* diyalogunda çık-

1 Bk. Aristotele, *Politics*, 1253a1-3; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b11-13, 1169b17-19.

Filozofun dile getirdiği “insan özü itibariyle toplumsal bir canlıdır (zoon politikon)” düşüncesi, *Nikomakhos'a Etik*'in bugün elimizde bulunan klasik dönem Arapça tercümesinde “el-insânü medeniyyun bi't-tab” şeklinde karşılanmıştır. Krş. Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, 133, 517. Toplumsallığın insanın doğasında yer aldığı fikrinin İslâm felsefesinin farklı dönemlerindeki izlerini takip için bk. Kutluer, “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-Tab' ve 'Temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”, 265-300.

2 Ayverdi, “Dostluk”, 1/747.

3 “Philia”nın etimolojisine dair bk. Keyinci, “Aristoteles'in *Philia* Kavrayışı ve Modern Felsefi Tartışmalar”, 518-520. Terimin anlam alanını konu edinen ve aynı zamanda bu konudaki mevcut modern çalışmaları da değerlendiren bir araştırma için bk. Konstan, “Greek Friendship”, 71-79, 92.

4 Dilciler s-d-k fiilinin “sidkan” ve “sadkan” şeklinde iki mastarının olduğunu, ilkinin “[kelamda] doğruluk”, ikincisinin ise “[maddi yapıda] sağlamlık” anlamına geldiğini belirtmektedir. Dost anlamında “sadîk” ve dostluk anlamında “sadâkat” sözcüklerini her iki mastardan da türetenler bulunmaktadır. Buna göre, kaynak olarak ilki kabul edildiğinde dostluk “doğruyu söyleyip nasihat etmek” ve dost da “doğruyu söyleyip nasihat eden” manasına gelirken; ikincisi kabul edildiğinde dostluk “sevgede kuvvet ve sağlamlık, kalplerin sevgide birlikteliği” ve dost da “sevgi bağı kuvvetli olan” anlamını taşımaktadır. Bk. Zerzûr, *Mu'cemu elfâzi'l-kyemi'l-ahlâkiyye ve tetavvuriha'd-delâliyye beyne lugati's-ş-ri'l-câhilî ve lugati'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 103-106. *Sadâkatın* sözlük ve terim anlamlarına dair ayrıca bk. Ebû Zeyd, “es-Sadâka”, 351-353.

Sadâkat sözcüğü yanında, dostluk denilen olguya işarette bulunmak için antik Yunan-dakine benzer biçimde “sevmek” anlamına gelen bir kökten türemiş *teveddüd* ve *meveddet* sözcüklerinin kullanıldığına da burada işaret edilmelidir. Bk. Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, 37; [İbn] Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, 137.

maktadır.⁵ Bununla birlikte, Platon'un kavrama ilişkin kapsamlı ve derinlikli bir tahlile girişmediğini ve dostluğun gerek tanımlanması gerekse açıklanması noktasında okuyucuya bütüncül ve net bir çerçeve sunmadığını ifade etmek gerekmektedir.⁶ Anılan türde bir tahlili üstlenen isim Aristoteles olmuştur. Kendisi, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin 8. ve 9. kitaplarında dostluğu farklı boyutlarıyla kapsamlı bir biçimde incelemiş,⁷ soruşturması boyunca *Lysis*'teki temel iddiaları da ele alıp reddetmiştir.⁸ Aristoteles ile birlikte ahlâk felsefesine ilişkin araştırmalarda önemli bir yere yerleşen dostluk kavramı, gerek Aristoteles⁹ ve Platon şârihlerinin¹⁰ gerekse Epikürcülük¹¹ ve Stoacılık¹² gibi Helenistik dönemin önde gelen

- 5 Eser boyunca dostluk kavramına ilişkin tartışmalar esnasında ele alınan problemlerdeki çeşitliliği takip için özellikle diyalogun 207C, 211D-E, 212B, 214A, 222A paragraflarına bakılabilir. Bk. Platon, *Lysis*, 29, 45, 47, 53, 73, 81.
- 6 Dostluğun farklı yönlerine ilişkin yapılan tartışmaların tamamının nihai noktada sonuçsuz bırakıldığı görülmektedir (222D-E). Bk. Platon, *Lysis*, 83-85.
- 7 Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'teki boyut ve derinlikte olmamakla birlikte dostluk kavramını *Eudemos'a Etik*'in 7. kitabında ve *Politika*'nın da muhtelif kitaplarında (ör. I/6; II/4; III/9, 16; IV/11; V/9, 11; VII/7) ele almıştır. Bk. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 66-99; Aristotle, *Politics*, 11, 30-31, 81, 97, 119, 156, 168, 184, 202.
- 8 Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 14; Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 37.
- 9 Aristotelesçi şârihlerin ve Peripatetik ekole mensup önemli isimlerin dostluk kavramına ve kavram etrafında oluşan problemlere yaklaşımları için bk. Theophrastus of Eresus, "Friendship", 575-611; Fortenbaugh, *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: Text, Translation, and Discussion*, 20-51; Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, 158-187, 205-209; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 13-43, 61-114, 135-212; Themistius, "On Friendship", 88-107.
- 10 Platonculuğun Eski Akademi'ye mensup isimlerinin dostluk hakkında müstakil eserler kaleme aldığı bilinmekle birlikte, bunlar günümüze ulaşmayı başaramamıştır; bk. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, 26, 35, 137, 181. Dostluğa ilişkin Yeni Platonculuk öncesi gelenekten bugün sahip olduklarımız Orta Platoncular'a ait kısa metinlerdir. Bu metinler çerçevesinde gerçekleşen muhtasar bir anlatım için bk. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, 334.
- 11 Dostluk Epikürcü ahlâk felsefesinin merkezinde yer alan temel kavramlardan biridir. Kavrama ilişkin ekolün kurucusu Epiküros'un (öl. MÖ 270) düşünceleri için bk. Inwood - Gerson, *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*, 36-40, 44, 63-4, 71, 81. Söz konusu önemi nedeniyle de kavram görece fazla çalışmaya konu olmuştur. Bunlar arasında şu ikisine burada işaret edilebilir: Rist, "Epicurus on Friendship", 121-129; Aksu, "Epikürcü Felsefenin Temel Erdemleri", 317-319.
- 12 Dostluk, her ne kadar diğer filozof ve ekollerde karşılaştığımızdan oldukça farklı bir çerçevede ele alınsa da, Stoacı ahlâk felsefesinin de tartıştığı konulardan biridir; bk. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 342; Lesses, "Austere Friends: The

felsefe okullarının ilgisi sayesinde söz konusu yerini İslâm felsefesinin doğuşuna değin sağlamlaştırmıştır.¹³ İslâm felsefesi geleneği de doğuşu öncesi dönemde dostluğa ilişkin teşekkül etmiş bulunan alanyazının önemli çalışmalarına gerek eser tercüme yoluyla doğrudan ve gerekse ikincil kaynakların şahitliği ile dolaylı biçimde vakıf olmuştur.¹⁴ Konuya ilişkin tevarüs edilen birikime yaslanan İslâm filozofları ise, dostluk kavramının mahiyetini ve kavram etrafında ortaya çıkan problemleri değişik yönleri ile soruşturmuşlardır.¹⁵

Dostluk, filozofların ahlâk felsefesi çerçevesinde de değişik açılardan soruşturduğu bir meseledir. Dostluğun ahlâk felsefesine dair incelemelerde niçin kendisine yer bulduğu sorusunun ise birden fazla cevabı bulunmaktadır. Onlardan birisi de dostluğun kimi zaman doğrudan erdemlerden biri olarak kimi zaman da erdemle yan yana yer alan bir olgu olarak kabul edilmesidir.¹⁶ Hem bir bütün olarak insan yaşamı için taşıdı-

Stoics and Friendship”, 57-75; Long, “Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life”, 218-239. Stoacılığın dostluğa bu “farklı” yaklaşımı, sonraki dönemlerde Cicero gibi Romalı; Aziz Ambrose ve Augustine gibi Hristiyan düşünürler arasında da kendisine taraftar bulmuştur; bk. Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*; Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity to The Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought Through The Sixth Century*, 68, 121, 232-234.

- 13 Kavramın İslâm felsefesi öncesi tarihsel gelişimine dair ayrıca bk. Baltzly - Eliopolous, “The Classical Ideals of Friendship”, *Friendship: A History*, 1-64.
- 14 İslâm felsefesi içerisinde dostluk meselesini ele alan filozofların antik dünyanın konu bağlamında ürettiği birikim ile hangi isim ve eserler üzerinden nasıl irtibat kurduklarına ve söz konusu o birikimi ne şekilde kullandıklarına dair bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 41-44, 70-74, 408-418.
- 15 Klasik dönem İslâm filozofları içerisinde ahlâk felsefesi ile ilgilenenlerin hemen hepsinin incelemeleri arasında dostluk kavramına da farklı boyutlarda yer ayırdıklarını söyleyebiliriz. Bk. İbnu'l-Mukaffa, “El-Edebu'l-Kebîr”, İslâm Siyaset Üslubu, 76-99; Kindî, “Tarifler Üzerine”, 183; Kindî, “Kindî'nin Hikemiyâtı”, 321; Râzî, “Kitâbu't-Tıbbi'r-ruhânî”, 106-109; Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, 37; Fârâbî, *Risâletu't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 203; İbn 'Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 30; Âmirî, “Kitâbu's-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sîreti'l-insâniyye”, 202-212; İbn Sînâ, “Fi'l-Ahlâk ve'l-infi'âlâti'n-nefsâniyye”, 34/252; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 135-173; İmâm Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, II/387-474.
- 16 Kaydedilen sorunun diğer cevapları arasında dostluğun bizatihi insan edimleri ile ilişkili olması ve dahası, klasik felsefede insanın nihai gayesi sayılan mutlulukla irtibatlı bulunması gibi hususlar da yer almaktadır. Bunların yanı sıra, ahlâkî olgunlaşmanın önemli bir aracı kabul edilmesi de yine dostluğu klasik felsefe tarihinde bir ahlâk felsefesi meselesi hâline getirmiştir. Bk. Özturan, “Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?”, 176-189.

ğî önem dolayısıyla bizatihi dostluk kavramının kendisi hem de insanın ahlâkî yetkinlik süreci bağlamında onun erdemle olan bu yakın ilişkisi klasik dönem İslâm ahlâk felsefesine ilişkin modern araştırmaların eğildiği konulardan biri olmuştur.¹⁷ Elinizdeki bu inceleme de ilgili araştırmalara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Söz konusu katkısını ise yine klasik dönemin önemli isimlerinden biri olan Râğîb el-İsfahânî'nin (öl. V./XI. Yüzyıl)¹⁸ dostluğa ve dostluğun erdemle ilişkisine yönelik düşünce ve yaklaşımlarını tahlil etmek suretiyle ortaya koymaya çalışacaktır. İsfahânî'nin dostluk kavramına ve husûsen de dostluğun erdemle ilişkisine dair düşünceleri ve yaklaşımı -bilebildiğimiz kadarıyla- müstakil herhangi bir çalışmaya konu kılınmamıştır. Bununla birlikte, İsfahânî'nin ahlâk felsefesini bir bütün olarak ortaya koymayı hedefleyen araştırmaların onun dostluk hakkında söylemiş olduklarını da farklı boyutlarda ele aldıklarını belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle Macid Fahri'nin *İslam Ahlâk Teorileri*'nde İsfahânî'ye hasrettiği bölüme işaret edilebilir. Burada "Adalet ve Sevgi" başlığı altında İsfahânî'nin dostlukla ilişkili görüşlerine de kısaca yer verilmektedir.¹⁹ Zikredeceğimiz ikinci ve üçüncü çalışma Anar Gafarov'un İsfahânî'nin ahlak felsefesine dair hazırladığı Yüksek Lisans tezi ile yine büyük oranda bu tezin malzemesinden hareketle ürettiği makalesidir.²⁰ Her ikisi de İsfahânî'nin dostluk hakkındaki düşüncelerini sınırlı bir çerçevede ele almaktadır. İşaret edeceğimiz son çalışma, Yasien Mohamed'in İsfahânî'ye ait *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ*

17 Klasik dönem ahlâk filozoflarından ve düşünürlerinden önden gelenlerinin dostluk anlayışlarına ve bu arada da dostluk-erdem ilişkisine yaklaşımlarına yer veren araştırmalar için bk. Türkeri, "Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında 'Dostluk'un Önemi", 85-100; Goodman, "Friendship in Aristotle, Miskawayh and al-Ghazâlî", 176-191; Özgen, *Mutluluk: Mutluluk Felsefeleri ve Farabi'nin Mutluluk Anlayışı*, 230-237; Alshaar, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawhidi and his Contemporaries*, 158-221; Özturan, "Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?", 178-180; Ebû Zeyd, "es-Sadâka", 351-360; Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, 75-140; Mian, "Love in Islamic Philosophy", 399-401; Çağrı, "Dostluk", 9/512-513.

18 İsfahânî'nin hayatı ve eserlerine dair bk. Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râğhib al-İsfahânî: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dharî'ah ilâ Makârim al-Sharî'ah*, 57-104; Kara, "Râğîb el-İsfahânî", 34/398-401; Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğîb el-İsfahânî", 101-146.

19 Bk. Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 251-253.

20 Bk. Gafarov, *Râğîb el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlak Anlayışı*, 35-36; a.mlf., "Râğîb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", 209-212.

mekârimi's-şerî'a adlı eserin tercümesine giriş mahiyetinde hazırladığı ve eserdeki neredeyse her meseleyi kapsayan incelemesidir. Burada Mohamed filozofun *ez-Zerî'a*'da sevgi ve dostluğa ilişkin kaydettiği görüşlerini Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in (öl. 421/1030) görüşleri ile mukayeseli biçimde okuyucuya sunmaktadır.²¹ Bu araştırmaları konumuz açısından değerlendirdiğimizde önemli birkaç eksiklik kendisini belli etmektedir. Onlardan birincisi, çalışmaların kaynak sınırlılığdır. Zira hemen hepsi filozofun yalnızca *ez-Zerî'a* adlı çalışmasını esas almışlardır. İkincisi, ilgili çalışmaların problematik birer inceleme olmayışlarıdır. Dostluk hakkında gündeme gelebilecek soruların çok önemli bir kısmı ele alınmış ve cevaplanmaya çalışılmış değildir. Bunun yerine daha ziyade İsfahânî'ye ait açıklamaların tasviri yoluna gidilmiştir. Elinizdeki araştırma ise öncelikle anılan bu eksiklikleri gidermeye yönelik bir çabayı temsil etmektedir. Nitekim bu çerçevede, a) İsfahânî'nin konuya ilişkin *ez-Zerî'a* dışındaki eserleri de inceleme kapsamına dahil edilmiş ve böylelikle kaynak sınırlılığı aşılmaya çalışılmıştır; b) dostluk kavramı bağlamında gündeme gelen başat sorunların tamamına yönelik filozofun genel yaklaşımının tespitine gayret edilmiştir. Bu sayılan hususlar araştırmamızı yukarıda zikredilmiş bulunanlardan ayırtırmakla birlikte, çalışmamızın kapsamının yalnızca ilgili eksikliklerin giderilmesi ile sınırlı olmadığını da altını çizmek gerekmektedir. Zira çalışmamızın merkezinde yer alan sorun, bir ahlak felsefesi konusu olarak dostluğun insanî yetkinlikle ve o yetkinliğin önde gelen vasıtalarından biri olarak erdemle irtibatının İsfahânî tarafından nasıl kurulduğudur. Bu sorun ise önceki incelemelerde özel olarak gündeme gelmemiş görünmektedir.

Râgıp el-İsfahânî'nin dostluğa ve onun erdemle ilişkisine yönelik düşünce ve yaklaşımlarını soruşturan makalemiz dört bölümden müteşekkildir. İlk bölümde İsfahânî'nin dostluk kavramına ilişkin fikirlerini ana hatlarıyla serimleyeceğiz. İkinci bölümde, ahlâkî yetkinlik bakımından oynadığı rolü tespit bağlamında dostluğun erdem ile olan ilişkisine değineceğiz. Üçüncü bölümde, erdem üzerine kurulan ve dostluğun ideal biçimini ifade eden "erdem dostluğu" nun inşası, sürdürülmesi ve sonlandırılması hususlarını ele alacağız. Son bölümde ise, kaydedilen düşünce ve yaklaşımlarını değerlendirmek suretiyle İsfahânî'nin konuya ilişkin teşekkül etmiş bulunan alanyazın içerisinde nerede konumlandırılacağıni belirlemeye çalışacağız.

21 Bk. Mohamed, *The Path to Virtue*, 358-369.

1. Râgıb el-İsfahânî'de Dostluk Kavramı

Râgıb el-İsfahânî, tıpkı çağdaşı Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 414/1023)²² ve İbnü'l-Hammâr (öl. 410/1019)²³ gibi, dostluk kavramını müstakil eser düzeyinde incelemiş bir isimdir. Filozofun gerek dostluk kavramına hasrettiği *Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs* adlı çalışmasına²⁴ gerekse ilgili kavramı farklı yönleri ile ele aldığı diğer eserlerine bakıldığında dostluğun daima sevginin özel bir türü şeklinde değerlendirildiği görülmektedir.²⁵ O nedenle de İsfahânî'nin ahlâk felsefesi çerçevesinde dostluğa ilişkin gerçekleştirilecek herhangi bir inceleme ve elbette ki bu çalışma da mutlak surette öncelikli olarak sevgiye dair bir soruşturma şeklinde başlamak ve sonrasında da yine önemli ölçüde o hat üzere devam etmek durumundadır.

Sevgi (el-mahabbe), *İsfahânî'ye göre, insanın iyi olduğunu düşündüğü yahut da zannettiği bir şeye yönelik duyduğu istektir.*²⁶ Böylesi bir istek, diğer bir ifadeyle sevgi, canlının tabiatından kaynaklanabileceği (el-mahabbetu't-tabî'î) gibi sonradan da kazanılabilir (el-mahabbetu'l-ih-tiyârî).²⁷ Anılan sevgi türlerinden ilki insan ve hayvanlarda ortak iken ikincisi yalnızca insana mahsustur.²⁸ Bunun nedeni, iradî olan sevginin meydana gelişine yalnızca insanın sahip olabildiği bir yetinin, akıl yetisinin kaynaklık etmesidir.²⁹ Dahası, insana mahsus sevginin de farklı türleri

22 Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve's-sadîku*.

23 İbnü'l-Hammâr'ın günümüze ulaşabilmiş eserleri arasında *Makâle fî's-sadîk ve's-sadâka* başlıklı bir çalışmanın adı zikredilmektedir. Bk. Halîfât, "İbnü'l-Hammâr", 21/65-66.

24 İsfahânî bu eserde iki ana problemi ele alır ve bunlardan ikisi de doğrudan dostluk ile alakalıdır. Risalenin çözümünü peşinde olduğu soru(n)lar şunlardır:

a) İnsanlarla bir araya gelmek ve toplumsallaşmak mı yoksa insanlardan uzaklaşmak ve uzlet tercih etmek mi övgüye değerdir?

b) "Dostluk" ve "dost" sözcükleri hakikatleri bulunmayan birer lafızdan mı ibarettir yoksa bunlar dış dünyada gerçekliği bulunan birer olguya mı işaret etmektedir? Bk. İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 50-51.

25 Benzerini İbn Miskeveyh'te de (*Tehzîbu'l-ahlâk*, 137.) bulduğumuz bu değerlendirmeyi İsfahânî *ez-Zerî'a*'da açıkça dile getirmektedir; bk. İsfahânî, *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, 256.

26 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 65, 84; a.mlf., *ez-Zerî'*, 256.

27 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 256. Benzer bir ayrım için bk. Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, 70.

28 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 256.

29 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 69.

bulunmaktadır. İsfahânî'nin "hullet", "meveddet", "uhuvvet", "aşk" "hey-mân", "hevâ" şeklinde adlandırdığı bu türlerin her biri yek diğerinden bir yönüyle ayrılmaktadır.³⁰ Bahse mevzu türlerden birisi de bu çalışmanın konusu olan ve kendisine "sadâkat" terimi ile atıfta bulunulan *dostluk*-tur.³¹

İsfahânî dostluğu "yalnızca iyilik maksadıyla tarafların birbirini eşit bir biçimde sevmesi" şeklinde tanımlamakta ve onu diğer çeşitlerden ayıran en önemli unsurun sevgideki karşılıklılık olduğu hususunun altını çizmektedir.³² Böylesi bir sevgiyi paylaşan tarafların her birini belirtmek üzere ise filozof Türkçeye *dost* olarak tercüme edebileceğimiz "sadîk" terimini kullanmakta³³ ve ilgili terimin de "doğruyu söylemek" manasına gelen "sıdk" sözcüğünden türetildiğini belirtmektedir.³⁴ Ona göre her ne kadar anılan terim aslen söze ilişkin bir doğruluğa atıfta bulunmakta ise de zamanla düşünce/inanç ve eylem alanlarında da doğruluğu ifade eder duruma gelmiştir.³⁵ İki insan arasında kurulan ve gerek düşünce gerek söz gerekse de eylem bakımından doğruluğu esas alan bu karşılıklı bağ, diğer bir deyişle dostluk, tarafları birbirine ziyadesi ile yakınlaştırmaktadır. Öyle ki, İsfahânî söz konusu tarafları yani dostları aynı nefse fakat farklı bedenlere sahip insanlar olarak nitelendirmektedir.³⁶

Dostluk kavramı etrafında ele alınan problemlerin başında onun insan hayatındaki yerini tespit gelmektedir. İsfahânî'nin bu meseleyi bir yandan toplumsallaşma (ihtilat)-yalnızlaşma (teferrüd) karşıtlığı, diğer yandan da insanın sevgi ihtiyacı üzerinden tartıştığını söylemek müm-

30 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 84-91.

31 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 90. İsfahânî'nin dostluğa işaret etmek üzere bazen "meveddet" terimini kullandığı da görülmektedir; bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 112.

32 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 90. Filozof, dostluk denilen sevgi türünün iki kişiden fazlası arasında vukuunu oldukça nadir, diğer canlılar arasında vukuunu ise imkânsız görmektedir. Bk. a.mlf., *ez-Zerî'a*, 256.

33 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 91; İsfahânî, "Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-'amali'd-dünyeviyye", 210.

34 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 91. Krş. İbnü'l-Mukaffa', "El-Edebu'l-Ke-bîr", 80.

35 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 91.

36 "[Dost], nefis olarak sen fakat beden olarak başkası olan kimsedir (huve ente bi'n-nefs illâ ennehu ğayruke bi'ş-şahs)." Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 257. Ayrıca bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 91.

kündür. Öncelikli olarak İsfahânî, klasik felsefe geleneğinin benimsemiş olduğu “insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır” düşüncesini sürdürüyor görünmektedir.³⁷ İlgili düşünceyi de insanın maddi yahut manevi ihtiyaçlarını giderebilmek için mutlak surette hemcinslerine muhtaç bulunması olgusuna dayandırmaktadır.³⁸ İsfahânî’ye göre insanların birbirlerine yakınlık ve bağ(ım)lılıkları o derece önemli ve türsel/aslî bir özelliktir ki, bizatihi bu varlık türüne “insan” isminin verilmesinin sebebi dahi türdeş bu canlıların birbirine karşı duydukları o ünsiyet/yakınlıktır.³⁹ Husûsen İsfahânî’nin ahlâk felsefesi çerçevesinde konuştuğumuzda ise tabiat kaynaklı bu toplumsallık özelliği ve ihtiyacı insan türünün bu dünyadaki yaşamı için belirlenen hedefler açısından da ayrıca bir gereklilik arz etmektedir. Zira filozofa göre insanın varlık nedenleri arasında yeryüzünü mamur kılmak ve yaratıcının halifesi olmak gibi gayeler de bulunmaktadır ki,⁴⁰ bunlar insanın tek başına gerçekleştirebileceği bir hedef olmaktan ziyadesi ile uzaktır.

İnsan türünün tabii bir özelliği olan toplumsallaşma, ortaya çıkabilmesi için insanlar arası karşılıklı münasebetlerin belirli bir düzen dahilinde gerçekleşmesini gerekli kılmaktadır. İsfahânî’ye göre, söz konusu düzen için gereken ilk şey sevgidir. Çünkü sevgi, sonu insanın bu dünyadaki aslî gayelerinden olan yeryüzünü imara ve yaratıcının halifeliğine varacak uzun bir sürecin başlatıcısı ve ilk sebebi durumundadır. Buna göre, sevgi insanların bir araya gelmesine, bir araya gelmek insanların yardımlaşmasına, yardımlaşma insanların birlikte çalışmasına, birlikte çalışma insanların yeryüzünü imar edebilmelerine ve bu da insanın yaratıcısına halifeliğinin gerçekleşebilmesine vesile olur.⁴¹ İsfahânî, tam da sevginin toplumsallaşmada oynadığı bu başat rol sebebiyle insana toplumsallaşma yanında başka bir tabii özellik olarak sevme yetisinin verildiğini düşünmektedir.⁴²

37 İsfahânî, *ez-Zerî’a*, 265; a.mlf., “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 55. Ayrıca bk. İsfahânî, *Tafsîlu’n-neş’eteyn ve tahsîlu’s-sa’âdeteyn*, 112, 192-193.

Söz konusu düşüncenin İsfahânî öncesi isimlerdeki karşılığı için bk. Fârâbî, “Tahsîlu’s-sa’âde”, I/139; [İbn] Miskevî, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 29, 155.

38 İsfahânî, *ez-Zerî’a*, 265; a.mlf., “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 55-56.

39 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 58.

40 İsfahânî, *ez-Zerî’a*, 82-83; a.mlf., *Tafsîlu’n-neş’eteyn ve tahsîlu’s-sa’âdeteyn*, 104.

41 İsfahânî, “Risâle fî merâtibi’l-’ulûm ve’l-a’mali’d-dünyeviyye”, 194.

42 İnsan dışındaki canlılar arasında vuku bulan ve sevgiye benzeyen karşılıklı etkileşim

Toplumsallaşmayı ve onun bir aracı olarak sevgiyi insan için tabii bir özellik ve ihtiyaç olarak nitelendiren İsfahânî'nin sevginin bir çeşidi olarak kabul ettiği dostluğu da insanın hayatı içerisinde benzer bir konuma yerleştirmesi beklenebilecek bir durumdur.⁴³ Nitekim o da bunu yapmakta ve dost edinmenin insanın tabiatında bulunduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını da her bir insan ferdinin kendisine uygun birine meyletmesi olgusuna dayandırmaktadır.⁴⁴ Dostluğun bir ihtiyaç olduğu düşüncesine paralel biçimde İsfahânî dostun da kendisine her hâlükârda ihtiyaç duyulan kimse olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Kendisi dostluğa ve dostla yönelik söz konusu ihtiyacın derecesini o kadar ileri bir seviyede görmektedir ki, kendisinden önceki filozofların bu bağlamda öne sürdüğü "dünya tüm güzellikleriyle kişiye yönelse bile yine de onun dostsuz yaşamayacağı" iddiasını paylaşmaktadır.⁴⁶ Yine bu cümleden olmak üzere İsfahânî, dosttan müstağni kalabileceğini düşünen kimsenin yalnızca kibri nedeniyle böylesi bir düşünceye kapıldığını ileri sürmektedir.⁴⁷

Yukarıda kaydedilen anlatım dostluğu kendisine bigâne kalınmayacak bir olgu olarak tasvir etmektedir. Peki, insan yaşamı için böylesine önemli bir insanî ilişki biçimi olan dostluk insana mahsus ahlâkî yetkinlik açısından nasıl bir rol üstlenmektedir? Bu rol, ayrıntıları aşağıda belireceği üzere, dostluğun erdem ile ilişkisinde kendisini göstermektedir.

2. Dostluğun Ahlâkî Yetkinleşme Sürecindeki Rolü

2.1. Erdemi Elde Etmenin ve Aşmanın Bir Aracı Olarak Dostluk

Klasik felsefe geleneği insanî yetkinleşmenin birincil vasıtaları olarak erdemleri kabul etmektedir. Ana hatlarıyla övgüye değer zihin ve karakter nitelikleri şeklinde resmedebileceğimiz erdemler, ahlâkî yaşamın

durumunu İsfahânî "ülfet" olarak adlandırmakta ve sevginin yalnızca insana mahsus bulunduğu altını çizmektedir. Bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 56, 69. Bu konuda ayrıca bk. a.mlf., *ez-Zerî'a*, 256.

43 Bu noktada hemen belirtmek gerekmektedir ki, dostluğun gerekliliği de kavrama ilişkin diğer pek çok husus gibi tartışmalara konu olmuştur. İsfahânî ilgili tartışmanın taraflarının argümanlarını değerlendirdikten sonra onun gerekliliği üzerinde karar kılar; bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 103-104.

44 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 104.

45 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 257.

46 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 104.

47 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 257.

ideal bir biçimde sürdürülebilmesi için gerekli vazgeçilmez özelliklerdir. Bununla birlikte, erdemlerin yetkinlik için tek başlarına yeterli gelip glemeyecekleri hususu tartışmalıdır. İsfahânî bu tartışmada erdemleri gerekli görmekle birlikte yeterli kabul etmeyen ahlâk filozofları arasında yer almakta ve insanın erdemlere ilave olarak “dışsal iyiler” denilen birtakım yardımcı unsurlara da ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir.⁴⁸ Böylesi dışsal iyilerden birisi de dostluktur.⁴⁹ O bakımdan, filozofun erdem ile dostluk arasında kurduğu ilişkinin detaylarına bakmak ve bu detaylar arasında özellikle de “erdemli fâil niçin aynı zamanda bir dosta da gereksinim duyar” sorusuna bir yanıt bulabilmek, İsfahânî'nin insanın yetkinleşmesi sürecinde dostluğa biçtiği role ışık tutacaktır.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te dostluğu “erdem veya erdemle birlikte bulunan bir şey” olarak tanımlaması (1155a1-5), felsefe tarihinde dostluk ile erdem arasında sıkı bir irtibatın kurulmasını sağlamıştır. Söz konusu irtibat, İsfahânî'nin ahlâk felsefesinde de kendisine bir karşılık bulmuştur. Her ne kadar İsfahânî'nin metinlerinde dostluğun erdemlerden biri olarak kabul edildiğini gösterir bir açıklamaya tesadüf edilmese de yine de dostluğun erdemle olan son derecede yakın ilgisi farklı bağlamlarda değişik şekillerde vurgulanmıştır. Bu anlamda dostluk filozofun metinlerinde karşımıza bir yönüyle ahlâkî fâili erdeme ulaştıran, bir yönüyle de onun erdemi aşmasını sağlayan bir insanî ilişki türü olarak çıkmaktadır. Dostluğun bu iki yönünü biraz daha belirginleştirebilmek için toplumsallaşma olgusuna yeniden dönmemiz gerekmektedir.

Dostluğun ve dostluk benzeri diğer sevgi türlerinin kendisi altın- da sıralanabileceği bir üst başlık olarak toplumsallaşma, İsfahânî'ye göre, tüm tabiiliğine ve zaruretine rağmen insanın ahlâkî yetkinliği bakımından tartışma konusu olmaktan uzak kalamamıştır. Tartışmanın taraflarından biri insanlarla iltilatın yani her türü ile toplumsallaşmanın, diğeri ise teferrüdün yani insanlardan uzak kalıp yalnızlaşmanın daha değerli

48 Filozofun dışsal iyilere yaklaşımına ve bunlarla insanî yetkinlik arasında kurduğu irtibata dair bk. Aksu, “Erdem Mutluluk İçin Yeterli Midir? Râgıb el-İsfahânî'de Dışsal İyiler Problemi”, 18-31.

49 Dostluğun bir dışsal iyi olarak insanî yetkinlik sürecindeki rolüne ilişkin klasik dönem filozoflarının görüşleri için bk. Özturan, “Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?”, 180-182. Aynı konuda İsfahânî'nin değerlendirmelerine dair de ayrıca bk. Aksu, “Erdem Mutluluk İçin Yeterli Midir? Râgıb el-İsfahânî'de Dışsal İyiler Problemi”, 22, 27-28, 30-31.

olduğunu savunmuştur.⁵⁰ İsfahânî'nin ilgili tartışmada bir nevi orta yolu benimsediği gözlenmektedir. Çünkü onun açısından genel manada toplumsallaşmanın gerekliliği tartışma konusu olmaktan uzak ise de bazı durumlarda bu gerekliliğe bir istisna getirilebilmesi mümkündür. Buna göre, ülkesini idare edecek sultanın; hikmet ile meşgul olacak hakîmin ve rabbine niyazda bulunacak zahidin yalnızlığı kabul edilebilirdir.⁵¹ Ancak böylesi kimseler için dahi belirli bir ahlâkî olgunluğa erişmiş bulunmak bir ön şart olarak varlığını korumaktadır. Anılan durumlar ve şartlar dışında yalnızlık hiçbir biçimde ve hiç kimse için doğru kabul edilmemektedir.⁵² Bunun dayandığı ana gerekçe ise yalnızlığın insan olmanın niteliklerini iptal etmesi ve dahası kişinin erdem sahibi hâle gelebilmesini imkânsız kılmasıdır. Nitekim bu bağlamda İsfahânî yalnız bir yaşam biçimini sürdürenleri ölümlere benzetmekte ve dahası, bu yaşam biçimini tercih eden kimseyi iyi biri zannedenlerin iddialarına da karşı durmaktadır. Zira, ona göre, insanın iyiliği belirli bir eylem süreci içerisinde, aktif bir yaşamın benimsenmesi suretiyle ortaya çıkabilecek bir niteliklerdir.⁵³ Eşdeyişle, insanın değeri kötü olmamasından, kötülükten uzak durmasından değil bilfiil iyilikte bulunmasından ileri gelmektedir.⁵⁴

İsfahânî'nin bir yandan iyiliğin bizatihi iyi ve erdemli olanı icra etmekle varlık bulabileceğini öne sürmesi, diğer yandan da yalnızlığı insanı ne ise o kılan hususiyetlerin ve özellikle de erdem oluşması önünde bir engel olarak zikretmesi, onun toplumsallaşmayı ve elbette ki onun özel bir türü olarak da dostluğu erdem vasıtası kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim kendisinin insanın iyi kimselerle bir arada bulunması gerektiğini ısrarla vurgulaması da yine aynı kabulün bir tezahürüdür. Filozofa göre nasıl ki kötülerle dostluk kişide bulunan iyi nitelikleri, erdemleri ortadan kaldırılabiliyorsa, benzer biçimde iyilerle dostluk da kötülükleri, er-

50 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 259-260.

51 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 260; a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs", 54, 64.

52 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs", 62-64.

53 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 260. Yalnız bir yaşamı tercih edilenler ile ölümler arasında kurulan benzerlik ilişkisi İbn Miskeveyh'te karşımıza çıkmaktadır; bk. *Tehzîbu'l-ahlâk*, 168.

54 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 260. Orijinal metindeki ifadelerde mana "insanın değeri iyi olmasıdır kötü olmasında değil" şeklinde belirlemekle birlikte, biz, anlatımın bağlamı dikkate alındığında metinde fazladan bir olumsuzluk edatının daha yer alması gerektiğini ancak yazma yahut neşir kaynaklı olarak bunun eksik kaldığını düşünmekteyiz. Toplumsallığın insanın yetkinliğine zarar verdiği görüşü ve eleştirisi için ayrıca bk. İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs", 59-63.

demsizlikleri ortadan kaldıracaktır. Çünkü dostluk taraflar arasında ahlâkî etkileşime, nefslerin karşılıklı olarak birbirlerine iyi nitelikte huylar yani erdemler yahut kötü nitelikte huylar yani erdemsizlikler aktarmalarına ortam sağlayabilecek bir ilişki biçimidir.⁵⁵

Ahlâkî fâilin iyi ve erdem sahibi olabilmesi için zemin oluşturan ve bu yönüyle de erdeme aracılık eden dostluk, bir diğer yönüyle de aynı fâilin erdemi aşabilmesine imkân tanımaktadır. Onun bu özelliği, aynı zamanda, zaten erdemli olan bir insanın dostluğa niçin ihtiyaç duyacağı sorusunun da cevabını teşkil etmektedir. Meseleyi açımlayacak olursak, İsfahânî adaletin erdemlerin bütününe verilen bir ad veya kişinin gerek kendisine gerekse kendisi dışındakilere yönelik edimlerine esas olabilmesi dolayısıyla erdemlerin en yetkini olarak görüldüğünü dile getirmektedir.⁵⁶ Ancak hangi anlamı esas alınırsa alınsın filozof adaleti hem dostluğun temeli olan sevgiden hem de bizatihi dostluktan daha alt seviyede bir nitelik olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki; kişinin kendisi dışında biriyle olan münasebetinde adaleti değil de sevgiyi esas alması daha değerlidir.⁵⁷ Çünkü insanlar birbirlerini sever ve birbirlerine sevgi ile muamelede bulunurlarsa adaletle ihtiyaç kalmamaktadır. Ancak bunun tersi söz konusu değildir. O nedenle adaletin sevginin vekili olduğu ve ancak sevgi var olmadığında hüküm icra edebildiği belirtilmiştir.⁵⁸

Genel olarak sevgi hakkında varılan bu hükümler İsfahânî açısından onun özel bir türü olan dostluk için de bütünüyle geçerlidir. Başka bir ifadeyle, dostluk da erdemlerin en yetkini olan adaletten daha üstündür. Söz konusu üstünlüğü de ondan müstağni olmasında yatmaktadır. Zira insanların adaletle duydukları ihtiyacın sebebi zulüm görme korkusudur. Hâlbuki iki dost birbirine hiçbir surette zulmetmez, aksine birbirlerine her konuda gerekenden fazlasını ikram ederler.⁵⁹ Adaletin erdemlerin

55 İsfahânî, *ez-Zer'â*, 258-259. Benzeri bir düşünceyi Yahyâ b. 'Adî husûsen gençler için dile getirmektedir; bk. İbn 'Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 24.

56 İsfahânî, *ez-Zer'â*, 249. Krş. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 112.

57 İsfahânî, *ez-Zer'â*, 252.

58 İsfahânî, *ez-Zer'â*, 257; a.mlf., "Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-'amali'd-dünyeviyye", 193. Sevginin adalet ile ilişkisine dair ayrıca bk. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 133-134; Toksöz, İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri, 124-134; Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 407-408.

59 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 107. Dostluğun adaletle ihtiyaç bırakmayacağı düşüncesine ilişkin ayrıca bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a25-30; Aspa-

tamamını içine alan yahut onların içerisinde en önde gelen değer kabul edildiği göz önünde bulundurulursa, dostluğun hâlihazırda erdeme sahip olanlar için de erdemin ötesinde yeni bir yetkinlik ufku anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, o zamana değin “erdemli” olan kararlar, tavırlar ve eylemler, dostluğun tesisi sonrasında “dostça” kararlar, tavırlar ve eylemler seviyesine yükselecektir.

İsfahânî'nin dostluk-erdem ilişkisine dair okuyucusuna sunduğu ve birbirini tamamlayan iki yönü dikkate aldığımızda şunları söyleyebilmemiz mümkündür: Bir fâil övgüye değer ahlâkî niteliklere sahip bir hemcinsi ile dostluk ilişkisi geliştirebilirse, kuracağı dostluk bağı aracılığı ile erdemli hâle gelebilme veya bu hâli sürdürebilme yahut da erdem bakımından bulunduğu seviyeyi daha ideal bir noktaya taşıyabilme imkanına kavuşabilecektir. Aynı dostluk bağı hakiki manada erdemli iki insan arasında tesis edildiğinde ise, taraflar insanî yetkinlik sürecinin daha ileri bir aşamasına geçebileceklerdir. Tüm bu kaydedilenlere bakarak, dostluğun ahlâkî yetkinlik sürecinde mühim bir yerinin bulunduğu sonucuna varılabilir. Zira bu bölümün başında erdemin insanî yetkinliğin en temel vasıtası olduğu belirtilmişti. Dostluk, birinci yönü itibarıyla değerlendirildiğinde, ilgili temel vasıtaya yani erdeme ulaşmak için bir aracı rolü üstlenmesi hasebiyle ahlâkî fâilin yetkinleşmesine kısmen dolaylı denilebilecek bir katkıda bulunmaktadır. İkinci yönü itibarı ile değerlendirildiğinde ise dostluk, erdemden daha değerli bir vasıta olarak onun yerini almakta ve fâilin yetkinleşmesine daha üst düzeyde bir etkide bulunmaktadır.

Buraya değin kaydedilenler İsfahânî'nin dostluk-erdem ilişkisine çizdiği çerçeveyi belirginleştirmekte ve erdemle olan bu ilişkisi üzerinden de dostluğun insanın ahlâkî yetkinleşmesinde oynadığı önemli rolü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu önemin mutlakaştırılmaması gerektiğini de belirtmemiz gerekmektedir. Bunun nedeni, dostluğun birden fazla tezahür biçiminin bulunması ve onların hepsinin insanın yetkinliği açısından aynı olumlu etkiye sebebiyet vermemesidir. O nedenle, konuya ilişkin çerçevenin tamamlanabilmesi için İsfahânî'nin bahse mevzu tezahür biçimlerine yönelik yaklaşımının ve değerlendirmelerinin ortaya konulması gerekmektedir. Bunu da dostluğa ilişkin diğer problemlerin incelemede olduğu gibi yine filozofun sevgi çeşitlerine dair açıklamaları üzerinden takip edebilmemiz mümkündür.

sius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 15, 36-39.

2.2. İsfahânî'de Dostluk Çeşitleri

Klasik dönem filozoflarının önemli bir kısmına göre adına dostluk denilen ilişki türünün üç farklı çeşidi bulunmaktadır. Temeli ve gayesi a) haz olan, b) menfaat olan ve c) erdem olan dostluklar.⁶⁰ Dostluk çeşitlerine ilişkin bu üçlü taksim İslâm filozoflarına ait metinlerde karşımıza genellikle, dostluğun özü itibarıyla bir sevgi türü olması dolayısıyla, üç sevgi (el-mahabbe) çeşidi şeklinde çıkmaktadır.⁶¹ Bu tespit İsfahânî'ye ait metinler için de geçerlidir.

İnsan, İsfahânî'ye göre, her türden ediminde şu üç farklı gayeden birini gütmektedir: Haz, çıkar ve erdem. Sevgi de bir edim olduğundan ötürü insanın herhangi bir varlıkla tek taraflı yahut karşılıklı kuracağı sevgi bağının da benzer şekilde üç amacı bulunacaktır.⁶² Bu amaçlardan her biri, aynı zamanda sevginin niteliğini ve dolayısıyla da çeşidini belirleyecektir. Buna göre sevginin üç farklı çeşidi söz konusudur: a) Gayesi haz olan (el-mahabbe li'ş-şehveti), b) gayesi herhangi bir çıkar olan (el-mahabbe li'l-menfati) ve c) gayesi erdem olan (el-mahabbe li'l-fazileti) sevgi.⁶³ İsfahânî, sırasıyla haz sevgisi (a), çıkar sevgisi (b) ve erdem sevgisi (d) olarak adlandırabileceğimiz bu sevgi çeşitleri ile belirli insan grupları

60 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156a6-1157b5; Theophrastus of Eresus, "Friendship", 583, 589, 622-623, 628-631; Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, 334; Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4*, 7-8, 170-176; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 135-136.

61 Bk. Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, 70-71; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 136. İslâm felsefesinde sevgi/dostluk çeşitlerine ilişkin farklı tasnifler için bk. Ebû Zeyd, "es-Sadâka", 359-360; Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, 94.

62 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 65.

63 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 256. İsfahânî burada, İbn Miskeveyh'i takiben, anılan sevgi çeşitleri arasında gayesi ilk iki çeşidin karışımı olan yani taraflardan birinin haz, diğersinin ise çıkarı hedeflediği bir sevgi çeşidini daha müstakil bir seçenek olarak kaydetmektedir. Krş. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 135-136. Ancak dostluk kavramına ilişkin gerek ilgili eserinde yer verdiği geri kalan anlatımlarında ve gerekse diğer çalışmalarındaki açıklamalarında sevgi çeşitlerini yalnızca a, b, c ile sınırlamaktadır. Bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 66-67, 76. Filozof bu taksimi yanında sevgi çeşitlerini yine gaye esaslı olmak üzere ve ilkiyle de benzerlik taşıyan biçimde bir başka taktime daha tabi tutmaktadır: a) Mutlak iyilik olan sevgi, ki bu uhrevî kurtuluşa yönelik sevgidir; b) Nâkis iyilik olan sevgi, ki bu övülen faydaya ve yerilmeyen arzuya yönelik sevgidir; c) Hiçbir yönüyle iyi olmayan sevgi, ki bu da yerilen arzulara yönelik sevgidir. Ancak İsfahânî'nin dostluk hakkındaki açıklamalarında bu taksimi herhangi bir şekilde dikkate almadığı görülmektedir. Anılan taktime dair bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 68.

arasında irtibat kurmaktadır. Şöyle ki, haz sevgisi genelde gençlerin ve zenginlerin sahip olduğu sevgi çeşidi iken; çıkar sevgisi çoğunlukla tüccarların ve satıcıların meylettikleri bir sevgi çeşididir. Temeli ve gayesi erdem olan sevgi ise iyi ve seçkin insanların besledikleri sevgi çeşididir.⁶⁴ Filozof, beslediği sevgide gayesi erdem olanların bu sevgiden aynı zamanda haz ve çıkar da elde edeceğini; gayesi çıkar olanın bunun yanında erdeme değil fakat hazza sahip olacağını; son olarak gayesi haz olanın ise buna ilave olarak yalnızca az bir miktar da çıkara kavuşabileceğini ifade etmektedir.⁶⁵

İsfahânî'nin sevginin farklı türlerini birbirinden ayırt ettiğini ve hullet, meveddet, uhuvvet, aşk vb. adlar alan bu türler arasında dostluğu da eklediğini yukarıda zikretmiştik. Dostluk tanımı gereği iki kişi arasındaki karşılıklı ve eşit düzeydeki sevgiyi ifade ettiğinden ötürü, tarafların sevgilerinde güttükleri gayenin yani sevgilerinin çeşidinin dostluklarının çeşidini de belirleyeceğini söyleyebiliriz.⁶⁶ Biraz daha açımlayacak olursak; temeli ve gayesi erdem olan sevginin (el-mahabbe li'l-fazileti) biçimlendirdiği dostluk ilişkisinin de temeli ve gayesi -doğaldır ki- erdem olacaktır. İsfahânî birbirlerini erdeme ulaşabilme yahut daha erdemli olabilme maksadı ile seven iki insanın dostluğunu "mutlak dostluk" (es-sadâkatu'l-mahz) şeklinde nitelendirmektedir.⁶⁷ Ancak biz, mahiyetine gönderme yapmak suretiyle bu dostluk çeşidini "erdem dostluğu" biçiminde de ifade edebiliriz.⁶⁸ Nitekim İsfahânî'nin böylesi bir dostluk ilişkisinin

64 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 66. Konuya ilişkin ayrıca bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 77-81.

65 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 66.

66 İsfahânî açık ve doğrudan ifadelerle bir dostluk çeşidi taksimi sunmamakla birlikte, sevgi çeşitlerine dayalı olarak yapılacak bir taksimin filozofun dostluk kavramına çizdiği çerçeveye aykırı düşmeyeceğini düşünmemize imkân veren metinsel dayanaklara sahibiz. Bk. a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 90-91, 112.

67 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 112.

68 Erdem üzerine kurulu ve amacı da yine erdem olan dostluğun "erdem dostluğu" değil "mutlak/yetkin/gerçek dostluk" olarak adlandırılması şeklindeki terimsel tercihi Aristoteles ve sonrasındaki isimlerde de görmekteyiz. Aristoteles, söz konusu dostluk çeşidini *Nikomakhos'a Etik*'te (1156b7-8) "teleia philia" (yetkin/mükemmel dostluk) terimi ile ifade etmektedir ve bu terim eserin klasik dönem Arapça tercümesinde "el-mahabbetu't-tâmme" (tam/yetkin sevgi) şeklinde karşılanmıştır. Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 390, 391, dip. 1; Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, 435. Yine bu minvalde, doğrudan "erdem dostluğu" ifadesini kullanmak yerine bu dostluk çeşidinin hakikiliğini/idealliğini vurgulayan terimlere

taraflarından her birini belirtmek üzere “erdemli dost” (es-sadîku'l-fâzıl, sadîkun fazılun) terimine başvurması da bizim bu tercihimizi desteklemektedir.⁶⁹ Yine aynı hat üzerinden devam etmek suretiyle biz, erdem dostluğuna benzer biçimde birbirlerini çıkar maksadı ile sevenlerin dostluğunu “çıkarm dostluğu” ve haz maksadıyla sevenlerinkini de “haz dostluğu” olarak isimlendirebiliriz ki, İsfahânî'nin bunlara işaret için kullandığı terimler de sırasıyla “meveddetu't-tam' ve'l-lezze”dir.⁷⁰

İsfahânî yukarıdaki açıklamalarda zikri geçen üç çeşit sevgi arasında yalnızca temeli ve gayesi erdem olan sevginin kalıcı olduğunu, teşvik edildiğini⁷¹ ve yine benzer biçimde, ancak böylesi bir sevginin biçimlendirdiği dostluk ilişkisinin yani erdem dostluğunun hakiki manada dostluk adını taşımaya layık bulunduğunu, diğer ikisinin ise aslında dostluk olmayıp benzetme ve kıyas yoluyla bu isimleri aldıklarını belirtmektedir.⁷² Nitekim hem bu çalışmanın birinci bölümünün başında kaydedilen dostluk tanımındaki “yalnızca iyilik maksadıyla” şeklindeki vurgu⁷³ ve hem de haz ve çıkar dışında kalan dostluk çeşidini “es-sadâkatu'l-mahz” olarak nitelemesi de yine kendisinin mutlak ve gerçek manada dostluğu erdem

başvurmanın İsfahânî dışındaki İslâm ahlâk filozoflarında da karşımıza çıktığını söyleyebiliriz: Ö. “es-sadâkatu'l-hakîkiyye”; bk. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 155.

Öte yandan dostluk kavramının klasik felsefedeki görünüşleri üzerine yapılan modern çalışmalara bakıldığında, temeli ve gayesi erdem olan dostluğa atıfta bulunmak üzere hem klasik dönem filozoflarının yukarıda kaydedilen terim tercihlerinin sürdürüldüğünü hem de bunun yanında sıklıkla “erdem dostluğu” (virtue-friendship, friendship of virtue) terimine başvurulduğunu görmekteyiz. Modern alanyazında karşılaştığımız bu yaygın kullanıma uymak suretiyle biz de İsfahânî'nin “es-sadâkatu'l-mahz”ını içeriğini dikkate alarak burada “erdem dostluğu” biçiminde ifade etmeyi tercih ettik. “Erdem dostluğu” ifadesinin kullanımına dair bk. Cooper, “Aristotle on the Forms of Friendship”, 627; Tracy, “Perfect Friendship in Aristotle's 'Nicomachean Ethics'”, 65-66; Schroeder, “Aristotle On The Good of Virtue-Friendship”, 203; Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 11, 21, 147-8, 161; Baltzly - Eliopoulos, “The Classical Ideals of Friendship”, 22; Long, “Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life”, 227, 234-235.

69 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs”, 106. “Erdemli dostları” nitelemek üzere İsfahânî, ayrıca, “el-ehu's-sâlih”, “es-sadîku'l-hayyir” ve “es-sadîku's-sâlih” terimlerini de kullanmaktadır; bk. a.mlf., “Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs”, 104, 106.

70 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs”, 112.

71 İsfahânî, “Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mali'd-dünyeviyye”, 196-197.

72 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs”, 90-91. Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1157a29-35, 1157b1-5; Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, 441.

73 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs”, 90.

temelli ve hedefli olanına hasrettiğinin bir işaretidir. Bir sonraki bölümde, İsfahânî'nin hakiki olarak nitelediği ve insanî yetkinliğe katkısı bakımından idealize ettiği bu dostluğa ilişkin yaklaşımını ve o dostluk çeşidi etrafında oluşan sorulara yanıtlarını ele almaya çalışacağız.

3. İdeal Dostluk Çeşidi Olarak Erdem Dostluğu

İsfahânî'nin iki insan arasındaki ideal dostluk biçimini temeli ve gayesi erdem olan dostluk olarak belirlemesi, anılan çeşitte bir dostluğun nasıl tesis edilebileceği, böylesi bir dostluğu sürdürebilmek için tarafların, erdemli dostların nelere dikkat etmesi gerektiği ve nihayetinde de hangi şartlar altında bu dostluğun sonlanabileceği/sonlandırılmasının gerekeceği sorularını gündeme getirmektedir. Kaydedilen soruların tamamının filozofun metinlerinde detaylıca ve müstakil başlıklar altında irdelendiğini söylemek çok mümkün değildir. Bununla beraber, kendisinin cevap olarak kabul edebileceğimiz birtakım açıklamalarına sahip olduğumuzu da ifade etmek gerekmektedir.

Konuya ilişkin anlatıma, filozofun klasik felsefe geleneğinin önemli meselelerinden birini teşkil eden “dostluk, erdem bakımından benzer kimseler arasında mı yoksa birbirini zıt kimseler arasında mı kurulabilir” sorusuna ilişkin değerlendirmeleri ile başlamak mümkündür.⁷⁴ İsfahânî, insanların bir kısmının ancak benzer kimselerin birbirini sevebileceğini iddia ettiğini belirtmektedir. Buna göre, sevgi *birlik* demektir ve birlik de benzer şeyler arasında vuku bulabilir. O nedenle de erdemli erdemliyi, erdemsiz de erdemsizi sever; aynı şekilde hakîm cahili, cahil de hakîmi sevemez. Devamında filozof, insanların diğer bir kısmının da bu iddiaya bir şeyin yalnızca zıttına karşı sevgi duyacağı şeklinde karşılık verdiğini dile getirmektedir. Onlara göre ise kötü kötüye değil aksine iyiye âşık olur.⁷⁵ İsfahânî'ye göre her iki grup da dostluk çeşitlerinin yalnızca bir kısmını incelemiş ancak hepsi hakkında genel bir yargıda bulunmuştur. O nedenle de hataya düşmüşlerdir. Şöyle ki; birinci grup erdemli insanların sadece erdemlileri erdemi için sevdiğini görmüş ve buradan kalkarak bir genelle-

74 Bu sorunun İsfahânî öncesi gelenekteki cevapları için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155b1-10, 1156b6- 1157b5, 1159a33-1159b3, 1165b16-17, 1166a3-9; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 25-26, 71-74; Theophrastus of Eresus, “Friendship”, 624-625; Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*, 83, 91, 96-97; [İbn] Mis-keveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 138-139; Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve's-sadîku*, 54-55, 69-70.

75 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs”, 73-74.

mede bulunmuştur. Benzer şekilde ikinci grup da sadece çıkara ve hazza dayalı sevgi ilişkilerine bakmak suretiyle bir hükme varmıştır.⁷⁶ Bu açıklamalar göstermektedir ki, filozofa göre, erdem dostluğu ancak erdemli veya erdem peşinde olan iki insan arasında kurulabilir. Başka bir deyişle, taraflardan birinin haz yahut çıkar peşinde, diğersinin ise erdeme varma arzusunda olduğu bir dostluk ilişkisi pek mümkün değildir.

Hakiki dostluk peşinde olan bir insan, İsfahânî'ye göre, öncelikle bu çeşit dostluk ile haz ve çıkar dostluğunun birbirinden farkını bilmeli ve bunların arasını kati surette ayırt etmelidir.⁷⁷ Bundan sonra ise, o kimsenin dost edineceği kişide özellik olarak suret güzelliği, beden kuvveti, soy üstünlüğü, zenginlik ve mal-mülk çokluğu gibi haz ve çıkar nesnesi nitelikleri değil hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi erdemleri araması gerektiğini ve ancak bu sayede dostlar arasındaki sevginin samimi, sohbetin ganimet, kardeşliğin de soylu olabileceğini açıkça ifade etmektedir.⁷⁸ Yine bu düşüncelerinin doğal bir uzantısı olarak da İsfahânî yalnızca erdemli dostun (es-sadîku'l-fâzıl) bir övünç vesilesi olabileceğinin altını çizmekte ve böylesi bir dostun beden değil ruh hısımlı olması hasebiyle öz kardeşten bile üstün tutulabileceğini, hatta ve hatta kişiye kendisinden bile daha faydalı olabileceğini öne sürmektedir.⁷⁹ Çünkü kendi nefsi kişiye kötülüğü tavsiye ederken, erdemli dost ona yalnızca iyiliği tavsiye edecektir.⁸⁰

İsfahânî, erdeme dayalı bir dostluk kurabilmek için kişinin dikkat etmesi gereken bazı hususi noktalar da belirlemiştir. Ona göre, cahil ile dostluk kurmaktan sakınılması gerektiğinden ötürü karşı tarafta belirli bir bilgi seviyesi aranmalıdır. Aynı şekilde, karşı tarafın mutlaka öfkeli ve canının sikkın olduğu durumlardaki tepkileri dikkatle gözlemlenmelidir. Hatta bu maksatla dost adayını kasti olarak kızdırmak bile bir seçenektir. Yine bu bağlamda, dost olacakların tartışmadan kaçınan insanlar olmaları da önemlidir. Son olarak, erdemli bir dostun dostluğuna bağlılığı esas olduğundan bu özelliği sergileyebilecek biri bulunmalıdır. Özetle, dost seçilecek kimse bilgili, sabırlı, munis ve sadık biri olmalıdır.⁸¹ Filozof, ki-

76 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 74-75.

77 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 112.

78 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 113-114.

79 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 106.

80 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 107.

81 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 114-115.

şinin böylesi özelliklerde birini bulduğu vakit bir an bile tereddüt etmeden onunla dost olmaya çalışmasını, çünkü o kimsenin erdemli insanların dost edinmek isteyeceği biri olduğunu; dahası, anılan özelliklerin hepsine sahip olanı bulmak şöyle dursun çoğunu taşıyan biri bile bulunduğu anda onunla dostluk ilişkisinin geliştirilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.⁸²

Kaydedilen bu açıklamalar bize göstermektedir ki, İsfahânî erdem dostluğunun değerli ancak kurulması zor bir dostluk olduğu düşüncesini taşımaktadır.⁸³ Sahip olduğu değer ve zorluk miktarı, edinilecek dost sayısının az mı yoksa çok mu olması gerektiği tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Bu tartışmada filozof ilk seçeneğin kendisini doğal olarak dayattığını, zira insanın istese de böylesine değerli ve elde etmesi güç bir şeyin fazlasına sahip olamayacağını söylemektedir.⁸⁴

Değeri, zorluğu ve bunun bir sonucu sayılacak biçimde de nadir görülüyor oluşu hâlihazırda kurulmuş bulunan bir erdem dostluğunun sürdürülmesi için çokça gayret ve fedakârlık gösterilmesini gerekli kılmaktadır. İsfahânî'nin de bu mesele üzerinde diğer hususlardan daha fazla durduğunu ifade edebiliriz. O nedenle, burada konuya ilişkin düşüncelerinden yalnızca temel olanlarına işaret etmekle yetineceğiz. Söz konusu düşüncelerinin başında ise, erdemli dostların birbirlerine karşı benzer duyguları paylaşmaları gerektiği hususu gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, dostlar birbirleri ile sevinmeli ve yine birbirleri ile üzülmelidir. Birden fazla insanla dostluk kurulmuş olması durumunda bu prensip, yeri geldiğinde birbirine zıt duygu durumlarının yakın aralıklarla tecrübe edilmesi gibi bir neticeye yol açabilir. Bunun doğuracağı zorluğa dikkat

82 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 115. İnsanın erdem dostluğu kuracağı birini bulma sürecinde hem dikkat etmesi gereken hususlara hem de atması gereken adımlara ilişkin oldukça benzer görüşler için ayrıca bk. Theophrastus of Eresus, "Friendship", 605-609; Themistius, "On Friendship", 90-98; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 157-160.

83 İnsanın başka biriyle erdem temelli bir dostluk kurabilmesinin zorluğuna dair bk. İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 100-103; a.mlf., *ez-Zerî'a*, 257.

84 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 108, 111. İdeal dostluk ilişkisinin doğal olarak az sayıda insan arasında vuku bulabileceği düşüncesine dair ayrıca bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b24-25; Theophrastus of Eresus, "Friendship", 577, 581-582; Themistius, "On Friendship", 94; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 29, 71-74, 202-206; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 155; Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve's-sadîku*, 52, 71.

çeken İsfahânî, böylesi bir durumda kalmamak için prensibe bağlılığı gevşetmeyi değil dost sayısını az tutmayı tavsiye etmektedir.⁸⁵

Dostluğun aynı zamanda duygudaşlık olduğunu kabul eden İsfahânî, yalnızca duygu dünyasının değil hayatın getirdiği olumlu ve olumsuz maddi koşulların da dostlarca paylaşılması gerektiğini, dostların bollukta da darlıkta da birbirleri yanında olmalarının icap ettiğini dile getirmektedir.⁸⁶ Dostluğun mahiyeti açıklığa kavuşturulurken de belirtildiği gibi, esasında İsfahânî için dost demek ihtiyaç duyulan kimse demektir. Taraflardan biri kötü durumda ise diğeri ona yardım eder ve sıkıntısını hafifletir; yok iyi durumda ise bu kez de yanında olur ve varlığını hatırlatır.⁸⁷ Böylelikle erdemli dostu sayesinde insan fazladan göz, kulak ve kalp sahibi olur. Nitekim dostun insanın “öteki kendi”si olarak nitelendirilmesinin nedeni de tam anlamıyla budur.⁸⁸

Dostluk ilişkisinin sürmesinin maddi ve duygusal durumları paylaşmak şeklinde birtakım şartları bulunduğu gibi, söz konusu ilişkinin “erdemli” kalabilmesi için de birtakım şartların varlığı gereklidir. Bu bağlamda en temel şart, dostlar arasında karşılıklı olarak iyiliğin her daim tavsiye edilmesidir. Çünkü erdemli dost, özü itibarıyla, dostuna iyiliği tavsiye eden ve ona arzularına sırt çevirip aklının buyruklarına uyma noktasında yardımcı olan kimse demektir.⁸⁹ Dostların birbirlerinin sahip buldukları huyların iyiliğini veya kötülüğünü, başka bir deyişle birbirlerinin erdemini yahut erdemsizliğini etkileyebilme gücü olduğu hesaba

85 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 109. Söz konusu bu duygudaşlık prensibinin işletilmesinin dost sayısında fazlalık olması durumunda kişiyi duygusal açıdan zorlayabileceğine başka isimler de dikkat çekmektedir; bk. Themistius, “On Friendship”, 94; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 160.

86 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 112, 114. Krş. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 161-162.

87 İsfahânî, *ez-Zer’â*, 257. İsfahânî’ye ait metinlere baktığımızda, her çeşit fedakarlığın dostluk kavramının tazammunları arasında yer aldığı kabulüne yönelik en vurgulu ifadelerin İbnü’l-Mukaffâ’nın (öl. 142/759) dilinden aktarılan şu satırlar olduğunu söyleyebiliriz: “İbn Mukaffa dedi ki; dostun için malını ve canını; tanıdıkların için yardımını ve desteğini; insanların geneli için de selamını ve sevincini sarf et!”; bk. İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 110. Bu cümleye oldukça benzer bir ifade, muayyen bir isme nispet edilmeksizin Tevhîdî’de de karşımıza çıkmaktadır; krş. Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve’s-sadîku*, 57.

88 İsfahânî, *ez-Zer’â*, 257. Krş. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 156-157. “Öteki kendi” kavramı için ayrıca bk. Dip. 37.

89 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatati’n-nâs”, 107.

katıldığında,⁹⁰ dostluğun erdem üzere devam edebilmesinin karşılıklı biçimde iyiliği ve erdemi tavsiyeye ne denli bağımlı olduğu da ortaya çıkacaktır. Dahası İsfahânî, erdem yalnızca bir tavsiye konusu olmasının ötesinde doğrudan muamele biçimi hâlini alması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu bağlamda o özellikle dostların aklı başında hareket etmelerinin, birbirlerine karşı tatlı dilli, hilim sahibi ve cömert olmalarının lüzumuna işaret etmekte ve dostluğun devamı açısından bu erdemlerin zıttı olan kabalık, öfke ve açgözlülük gibi erdemsizliklerden de uzak durulması gerektiğini belirtmektedir.⁹¹

İnsani ilişkilerin her türü ve çeşidi için şu veya bu şekilde söz konusu edilebilecek bir olgu olan ayrılık, erdemli dostlar için de aynı şekilde söz konusudur.⁹² İsfahânî, bunun taraflarca hiçbir şekilde istenecek ve haz duyulacak bir durum olmadığını vurgulamaktadır.⁹³ Ancak buna rağmen erdem dostluğunun iki nedenle sonlanabileceğini düşünmektedir. Bunlardan birincisi, tarafların dostluktan o veya bu nedenle sıkılmasıdır. İkinci sebep ise, doğrudan erdem dostluğunun kendine özgü mahiyetini ortadan kaldıracak bir gelişme olarak taraflardan birinin ahlâken kötü tercihlerde bulunmasıdır.⁹⁴ Filozof, önemi dolayısıyla özellikle ikinci nedenle durmaktadır. Buna göre; şayet dostlardan biri diğerinin kötü huylara sahip hâle geldiğini görürse ve bunu düzeltmesinin de artık bir yolu kalmamışsa, o vakit kişi, dostu ondan içinde bulunduğu bu kötü durumunu kabul etmesini, kendisini onaylamasını ve kendiyile ilişkisini koparmamasını istese dahi dostundan ayrılmakta mazur görülecektir.⁹⁵ Zira İsfahânî

90 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 258-259.

91 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 259. İsfahânî, tüm bu sayılanlar dışında, dostlukların sağlıklı sürdürülebilmesi için bir de "dost için yapılması gerekenler ve dosttan talep edilmemesi gerekenler" listesi hazırlamıştır. Otuz altı maddeden oluşan bu listenin ayrıntıları için bk. İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs", 116-129. Filozofun bu meseleye ilişkin görüşlerinin oldukça benzerleri ile İbn Miskeveyh'te de karşılaşılmaktadır. Bk. [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 160-167.

92 Meseleye ilişkin tartışmalar için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1165a36-1165b35; Theophrastus of Eresus, "Friendship", 621-622; Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*, 55-59, 77-79.

93 Bu vurgu, Theophrastus tarafından da paylaşılmaktadır; bk. Theophrastus of Eresus, "Friendship", 622.

94 İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs", 128.

95 Dostlardan birinde karşılaşılan ahlâkî problemlerin dostluk üzerinde ne gibi etkilerinin bulunabileceği sorusu, klasik dönemin farklı isimleri tarafından dile getirilip tartışılmış önemli bir meseledir. İlgili tartışmada öne çıkan görüş, İsfahânî'nin de

açısından bakıldığında dostluğu bitirmek bir anlamda suçtur (el-cinâye) ama dostluğu bu şartlar altında sürdürmek de başka bir suçtur. Öyleyse, iki suçtan hangisi tercih edilmelidir? Bu suçlardan ilki kişiyi dünyevî birtakım nimetlerden alıkoyabilecek bir suçtur. Fakat, yüce ruhlar bunun neticeleri ile başa çıkabilir. İkincisi ise, kişiyi nihai gayesinden, en yüce mutluluktan alıkoyabilecek denli büyük bir suçtur ve mutlak surette uzak durulmayı, karşı konulmayı gerektirmektedir.⁹⁶ Şu hâlde diyebiliriz ki, İsfahânî'ye göre erdemli insanlar arasında erdem temeli üzerine ve erdem gayesi ile kurulmuş dostluklar söz konusu temelin yerinden oynaması ve gayenin yitmesi neticesinde sonlandırılmalıdır. Bu her ne kadar istenmeyen ve hazzedilmeyen bir gelişme olsa dahi, sebep olacağı büyük ve kalıcı zarar hesaba katıldığında bir anlamda kaçınılmazdır.

4. İsfahânî'nin Dostluk İle İlgili Görüşlerinin Alanyazındaki Yeri

Bu bölümde, İsfahânî'nin bir kavram olarak dostluğun (a) bizatihi kendisine, (b) ahlâkî yetkinleşmenin bir aracı olarak erdemle ilişkisine ve (c) çerçevesi ile içeriği yine erdemle irtibatlı biçimde belirlenmiş bulunan ideal biçimine dair makale boyunca kaydedilen görüşlerini ve yaklaşımlarını aynı kavram ve problemleri daha önce incelemiş filozofların görüş ve yaklaşımları ile mukayeseli biçimde değerlendirmeye çalışacağız. Böylelikle de İsfahânî'nin düşüncelerini dostluk kavramının tarihsel süreci içerisinde bir bağlama yerleştirmeye gayret edeceğiz.

İsfahânî, klasik gelenekte dostluk etrafında gündeme gelen soruların çok büyük bir kısmını farklı boyutlarda mesele edinmiş ve onlara yönelik kendi cevabını ortaya koymuş bir isimdir. Söz konusu cevaplar ilgili metinlerde bazen meselelere ilişkin tartışmalarda tercih edilen görüşün açıkça beyanı ve temellendirilmesi şeklinde doğrudan; bazen de o meselelere dair daha önceki filozofların görüşlerinin paylaşılması ve tasdik edilmesi şeklinde dolaylı biçimde belirlemektedir. İsfahânî'nin cevapladığı soru(n)lar arasında değerlendireceklerimizden ilki “dost”un kim olduğu

paylaştığına benzer biçimde, mazur görülemeyecek fakat telafi de edilemeyecek denli ciddi olan ahlâkî problemlerin dostluğun ideal çeşidini yani erdem dostluğunu bitirebileceği görüşüdür. Bu bağlamda bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1165b13-23; Theophrastus of Eresus, “Friendship”, 622; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 94-95, 151-152; Themistius, “On Friendship”, 100-102.

96 İsfahânî, “Risâle fî âdâbi muhâlatatî'n-nâs”, 129.

meselesidir. Ona göre dost insanın “öteki kendi”sidir.⁹⁷ Bu, Aristoteles’in dile getirdiği (ho filoz allos autos), sonrasında Meşşâî felsefenin yaygın kabullerinden biri hâline gelen ve Cicero gibi Stoacı düşünürlerde de (est tamquam alter idem) karşımıza çıkan bir tanımlamadır.⁹⁸ *Nikomakhos’a Etik*’in klasik dönem Arapça tercümesinde “enne’s-sadîka âharun huve huve” şeklinde ifadesini bulan söz konusu tanımlama, İsfahânî öncesi isimlerden olan Kindî’de (öl. 252/866?) “es-sadîku insânun huve ente illâ ennehû ğayruke”, İbn Miskeveyh’te “es-sadîku bi-ennehû âharun huve ente illâ ennehû ğayruke bi’s-şahsi” ve Tevhîdî’de ise “insânun huve ente illâ ennehû bi’s-şahsi ğayruke” şeklinde benzer bir ifade kalıbı ile karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında özellikle İbn Miskeveyh’in tanımı ile İsfahânî’nin yukarıda aktarılan tanımı arasındaki lafzî benzerlik dikkat çekmektedir.⁹⁹

Ele alacağımız ikinci husus, dostluğun önemi meselesidir. Yukarıda İsfahânî’nin bu bağlamda kendisinden önceki filozofların öne sürdüğünü belirttiği “dünya tüm güzellikleriyle kişiye yönelse bile yine de onun dostsuz yaşayamayacağı” iddiasını paylaştığını belirtmiştik.¹⁰⁰ Ancak müellif söz konusu bu “önceki filozoflar”ın kimliği hakkında bir bilgi vermemektedir. İddianın izini geriye doğru sürdüğümüzde ise şu olgu ile karşılaşmaktayız: Dostluğun öneminin böylesi bir biçimde “dünya nimetleri” veya maddî nitelikte “dışsal iyiler” ile mukayese üzerinden dile getirilmesi Aristoteles’in şu cümlesine değin geri giden yaygın bir temadır: “(...) bütün diğer iyilere sahip olsa da kimse dostsuz yaşamayı tercih etmez.” (*Nikomakhos’a Etik*, 1155a4-5). Nitekim bu iddia, sonraki dönemlerde gerek Aristotelesçi şârihler gerekse Cicero (öl. MÖ 43), Themistius (öl. 387), İbn Miskeveyh ve Tevhîdî gibi farklı felsefî geleneklere ve ekollere mensup isimler tarafından mefhum olarak benimsenip az çok benzer şekiller-

97 Bk. Dip. 37.

98 Krş. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1166a30-31, 1170b6-7; Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, 98, 107, 109, 192, 198, 201; Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*, 94-95.

99 Krş. Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, 497; Kindî, “Fî Hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950), 170; [İbn] Miskeveyh, *Tehzibu’l-ahlâk*, 144; Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve’s-sadîku*, 69-70. Dostun insanın “öteki kendi”si oluşu fikrinin İslâm filozoflarınca tevârüsü hakkında ayrıca bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 411-412.

100 Bk. Dip. 47.

de kaydedilmiştir.¹⁰¹ Sayılan isimler içerisinde özellikle İbn Miskeveyh'in söz konusu iddiayı ifade ediş biçimi ile İsfahânî'ninki arasında çok yakın bir benzerlik göze çarpmaktadır.¹⁰²

Yöneleceğimiz üçüncü husus, dostluğun erdemle ilişkisi problemdir. Bu bağlamda Aristoteles'in dostluğu "erdem veya erdemle birlikte bulunan" bir şey olarak değerlendirmesi (*Nikomakhos'a Etik*, 1155a1-5), probleme yönelik sonraki soruşturmaların ana çerçevesini de belirlemiş gözükmektedir. Buna göre, klasik felsefe gelenekleri içerisinde dostluğu "erdem" sayanlar ve erdem saymamakla birlikte "erdemle irtibatlı" görenler şeklinde iki temel yaklaşımdan bahsetmemiz mümkündür. Aristoteles şarihleri ile Fârâbî (öl. 399/450) ve İbn Miskeveyh gibi İslam filozoflarının dostluğu doğrudan bir "erdem" olarak,¹⁰³ Stoacılık ve Epikürçülük gibi ekoller ile Theophrastus (öl. MÖ 287), Cicero, Themistius ve Yahyâ b. 'Adî (öl. 364/975) gibi isimlerin ise onu "erdemle birlikte bulunan" bir şey olarak tasavvur ettikleri görülmektedir.¹⁰⁴ İsfahânî'nin yaklaşımına gelince, çalışmamızın ikinci başlığında ortaya konulan açıklamalar onu kategorik olarak ikinci gruba yani dostluğu erdemle irtibatlı görenler arasına dahil etmemizi mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte, görebildiğimiz kadarıyla bu gruptaki isim ve ekollerin hiçbiri İsfahânî'de karşılaştığımız benzer biçimde dostluğu hem erdeme erişebilmenin ve hem de erdemin ötesine geçebilmenin bir vasıtası olarak görmemektedir.

Dostluk bağlamında gündeme gelen ve İsfahânî'nin de hakkında görüş beyan ettiği bir diğer husus dostluğun çeşitleridir. Yukarıda ilgili

101 Krş. Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics* 8-9, 61; Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*, 41, 101; Themistius, "On Friendship", 90; Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, 425; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 156; Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve's-sadîku*, 56.

102 İsfahânî: "Felâ sebîle li-ahadin en ya'îşe bi-ğayri sadîkin ve in mâlet ileyhi'd-dünyâ bi-rağâibihâ".

İbn Miskeveyh: "Fe innehû len-yestetî' ahadun mine'n-nâsi en ya'îşe bi-ğayri'l-meveddeti ve in mâlet ilehi'd-dünyâ bi-cem'i rağâibihâ." Bk. İsfahânî, "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 104; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 156

103 Bk. Aspasius vd., *On Aristotle Nicomachean Ethics* 8-9, 61; Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, 37; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 23-24.

104 Bk. Theophrastus of Eresus, "Friendship", 628-631; Cicero, *De Amicitia: Dostluk Üzerine*, 97, 113; Themistius, "On Friendship", 95-96; İbn 'Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 30, 88; Long, "Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life", 224-227; Aksu, "Epikürçü Felsefenin Temel Erdemleri", 318-319; Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 408-410. Ayrıca bk. Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, 89-99.

başlık altında,¹⁰⁵ filozofun dostluk hakkındaki anlatılarında ve tahlillerinde dostluk çeşitlerine ilişkin Aristoteles'ten itibaren kullanılagelen “haz, menfaat ve erdem dostluğu” şeklindeki üçlü taksimi benimseyip sürdürdüğünü ifade etmiştik. İsfahânî'nin konu çerçevesinde sunmuş olduğu detaylarda İbn Miskeveyh'in doğrudan bir etkisi kendisini belli etmektedir.¹⁰⁶

Değerlendirmek üzere değineceğimiz son husus, ideal dostluk çeşidinin ne olduğu ve bu türden dostluğun nasıl kurulup sürdürülüp sonlandırılabilceğidir. Dostluk çeşitleri arasında ideal olanın erdeme dayalı, başka bir ifadeyle erdem dostluğu olduğu noktasında klasik gelenek içerisinde yer alan ekoller ve filozoflar arasında belirgin bir farklılaşmadan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim İsfahânî de aynı şekilde erdem dostluğunun hakiki manada dostluk ismini hak ettiğini düşünmek suretiyle aynı geleneğe eklenmektedir.¹⁰⁷ Önemi ve tesis edilmesinin zorluğu dolayısıyla böylesi bir dostluğun nasıl inşa edilebileceği, sürdürülmesi için nelerin gerektiği ve hangi şartlar altında sonlandırılmasının doğru olacağı filozoflarca ayrı ayrı tartışılmıştır. İsfahânî'nin bu tartışmalarda savunduğu fikirler ve durduğu nokta Aristoteles, Theophrastus, Themistius ve İbn Miskeveyh gibi isimlerle aynı hat üzerindedir.¹⁰⁸ Yalnız, İbn Miskeveyh'i hariç tutarsak, İsfahânî'nin doğrudan bu isimlerin konuya dair eserlerinin klasik dönem Arapça çevirilerinden yararlandığını düşünmemize imkân veren herhangi bir bulguya rastlamış bulunmamaktayız. Şu hâlde burada İsfahânî'nin düşüncelerini ilgili isimlerin düşüncelerine bağlayacak bir köprü aramak durumundayız. Bu köprünün İbn Miskeveyh olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.¹⁰⁹ Nitekim İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlak*'ta dostluk kavramı etrafında kaydettiği görüşlerin kaynağının, önemli ölçüde, Aristoteles ve Themistius (öl. 387) oluşu da¹¹⁰ bu düşünceyi desteklemektedir.

Buraya kadar kaydedilen değerlendirmelerden hareketle şunları söyleyebilmek mümkündür. İlgilenmek üzere seçtiği meseleler, o mese-

105 Bk. 2.2.

106 Bk. Dip. 64.

107 Bk. Dip. 73.

108 Bk. Dip. 83, 85, 86, 92, 96.

109 Bu hususta özellikle bk. Dip. 92.

110 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 409-417.

lelere dair yaptığı tespitler ve tespitleri esnasında sergilediği yaklaşımlar İsfahânî'nin bütünüyle değilse de önemli ölçüde Meşşâî felsefe geleneğinin dostluğa ilişkin çizdiği ana çerçeveyi takip ettiğini göstermektedir. Nitekim bu bağlamda Meşşâî geleneği içerisinde benimsenip sürdürülmüş olan “öteki kendi” kavramı gibi ana temaların; “dostluğun dünya nimetlerinden üstünlüğü”, “dostluğun erdem veya erdemle birlikte” bulunuşu gibi temel iddiaların; dostlukları “haz, çıkar ve erdem” esaslı olarak birbirinden ayırt etmek gibi yaygın taksimlerin ve ilgili taksim içerisinde mutlak/yetkin dostluğu erdeme dayalı olanına hasretmek gibi belirgin tercihlerin; bunlar yanında da ideal dostluğun kurulması, sürdürülmesi ve sonlandırılması hususunda gelenekçe genel kabul gören şartların İsfahânî tarafından da önemli ölçüde paylaşıldığına şahit olmaktadır.

Meşşâî gelenek, az önce belirtildiği üzere, İsfahânî'nin dostluk konusundaki anlatısının uzak kaynaklarını teşkil etmektedir. Ne var ki, filozofun konu çerçevesinde doğrudan istifade ettiği kaynakları bütünüyle tespit edebilmek zordur. Bununla birlikte, İbnü'l-Mukaffâ' ve İbn Miskeveyh'in isimlerini bu bağlamda gündeme getirebiliriz. Şöyle ki, kendisini ismen anması hasebiyle¹¹¹ İbnü'l-Mukaffâ'nın İsfahânî'nin kaynakları arasında yer aldığı açıktır. Ancak bu kaynaklığın doğrudan İbnü'l-Mukaffâ'nın eserleri aracılığı ile mi yoksa başka bir eser üzerinden dolaylı biçimde mi gerçekleştiği hususunda şimdilik bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. İbn Miskeveyh'e gelince; onun İsfahânî'nin hocaları arasında zikredildiğini,¹¹² İsfahânî'nin ona değişik çalışmalarında atıfta bulunduğunu ve farklı felsefi meselelere ilişkin tartışmalarda ondan istifade ettiğini hâlihazırda bilmekteyiz.¹¹³ İki isim arasındaki bu fikrî etkileşim dostluk kavramı özelinde de devam etmiştir. Zira her ne kadar açıkça atıfta bulunmasa da kendisinin İbn Miskeveyh'e ait *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eserden yararlandığını gösteren çalışmalara sahip bulunmaktayız.¹¹⁴ Nitekim bizim hem makale boyunca ilgili yerlerde hem de husûsen bu başlık altındaki değerlendirmeler esnasında kaydettiğimiz karşılaştırma notları da

111 Bk. Dip. 88.

112 Bk. Kara, “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahâni”, 115, 137.

113 Bk. Kara, “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahâni”, 112, 134.

114 Bk. Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahâni*, 358-369.

yine ortaya koymaktadır ki, İsfahânî dostluk konusunda *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı yer yer aynı terimleri yahut oldukça yakın ifadeleri kullanacak,¹¹⁵ benzer prensipleri/şartları ileri sürecek¹¹⁶ ve hatta aynı türden benzetmelere başvuracak¹¹⁷ derecede doğrudan bir kaynak olarak kullanmıştır.

İsfahânî'nin İbn Miskeveyh'ten büyük ölçüde istifade etmesi, kendisinin dostluk kavramına ve o kavram etrafında teşekkül eden problemlere ilişkin görüşlerinin özgün yönlere sahip bulunmadığı anlamına gelmektedir. Öncelikle, İsfahânî'nin hiçbir konuda İbn Miskeveyh'i sonuna kadar takip etmediği kaydedilmelidir. Örneğin, her iki isim de dostluk ile erdem arasında yakın bir irtibat kurmaktadır. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh'in dostluğu doğrudan bir erdem olarak kabul etmesine rağmen İsfahânî onu bir erdem değil ona ulaşmaya ve hatta aşmaya yardımcı bir değer olarak görmektedir. Yine bu bağlamda, İbn Miskeveyh'in dostluk anlatısında karşılaşılan karmaşıklığın ve tutarsızlığın¹¹⁸ İsfahânî'de görülmediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Başka bir deyişle, İbn Miskeveyh'te karmaşık ve tutarsız görünen anlatım İsfahânî'de sadeliğe, sistematığa ve tutarlılığa kavuşmuş bulunmaktadır.

Toparlayacak olursak; gerek *Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs* ve gerekse *ez-Zerî'a* adlı eserinde İsfahânî, Aristoteles ve sonrasındaki Meşşâî isimlerin dostluğa ilişkin oluşturdıkları alanyazında gündeme gelen problemlerin neredeyse tamamını inceleme konusu yapmış ve cevaplamıştır. Bu inceleme ve cevaplama sürecinde İbnü'l-Mukaffâ' ve İbn Miskeveyh gibi isimlerden istifade etmiştir. Özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ının İsfahânî'nin dostluk anlatısına ciddi oranda kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bahse mevzu kaynaklık her ne kadar büyük ise de İsfahânî'nin dostluk konusunda salt bir İbn Miskeveyh takipçisi olmadığının da altı çizilmelidir. O bağlamda, problemleri net bir şekilde ortaya koyup cevaplama, anlatımlarının sade ve öz olması, çizdiği çerçevenin

115 Bk. Dip. 37, 47. İki ismin eserleri arasındaki lafız ve ifade benzerliğine bir başka örnek de dostluğun değeri bağlamında kaydedilen şu satırlardır:

İsfahânî: "Ke-men yahsebu's-şahme fi-men şahmuhû veram".

İbn Miskeveyh: "En tahsebe's-şahme fi-men şahmuhû veram".

Krş. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 257; a.mlf., "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs", 112; [İbn] Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 157.

116 Bk. Dip. 57, 83, 86, 87.

117 Bk. Dip. 54.

118 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 413, 417.

tutarlılık arz etmesi ve hemen hemen hiçbir bahiste selefini sonuna kadar takip etmemesi gibi özelliklerin İsfahânî'yi İbn Miskeveyh'ten ayıran ve onun dostluk anlatısına özgünlük katan hususlar olduğunu belirtebiliriz. Tüm bu kaydedilenlere bakarak ve ana kaynağı durumundaki İbn Miskeveyh'in dostluk anlatısının da nihai noktada Meşşâî geleneğe yaslandığı gerçeğini göz önünde bulundurarak,¹¹⁹ esasında Meşşâî bir filozof olmasına rağmen İsfahânî'yi de husûsen dostluk kavramına ilişkin alanyazın çerçevesinde bu gelenek içerisine yerleştirebiliriz.

Sonuç

Klasik felsefe geleneklerinde dostluk, genel itibariyle, tabiatının bir sonucu olarak toplumsallaşmak zorunda olan insanın geliştirebileceği en mühim ilişki türlerinden biri sayılmıştır. Ancak bu ilişki türünün birden fazla çeşidinin söz konusu olabileceği belirtilmiş ve ilgili çeşitlerin hepsi ahlâkî açıdan aynı derecede değerli görülmemiştir. Onlar arasında mutlak manada değerli görülüp varlığı teşvik edilen tek dostluk çeşidi *erdemli insanlar* arasında *erdem temeli üzerine* tesis edilen ve *gayesi* de yine *erdem* olan dostluk, eşdeyişle “erdem dostluğu” olmuştur. Makale boyunca görüşlerini ve değerlendirmelerini incelediğimiz Râgıb el-İsfahânî'nin dostluk kavramına yönelik yaklaşımının da ana çerçevesi itibariyle klasik felsefenin anılan bu bakışıyla paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Dostluk kavramını iki insan arasındaki karşılıklı sevgi bağı olarak tanımlayan İsfahânî, böylesi bir ilişki tarzının insan tabiatının zorunlu bir sonucu olduğunu, başka tüm nimetlere erişse bile kimsenin dostsuz yaşayamayacağını ve bu manada dostun adeta insanın nefis itibariyle aynı beden itibariyle farklı bir “öteki kendi”si sayılabileceğini söylemektedir. Belirtilen bu yaklaşımının bir uzantısı görülebilecek biçimde o, dostluğun yaşamın kendisi için olduğu kadar onun ahlâken yetkin bir şekilde sürdürülüp tamamlanabilmesi için de önemli bir fonksiyon icra ettiğini düşünmektedir. Nitekim bu bağlamda ahlâkî yaşamın temel kavramlarından olan erdem ile dostluk arasında sıkı bir irtibat kurmuştur. Dostluğun kişinin hem erdeme erişebilmesine hem de erdemi aşabilmesine aracılık edebilecek mühim bir değer olduğunun altını çizmiştir. Ancak, ahlâkî açıdan böylesine önemli bir rolü yalnızca temeli ve gayesi erdem olan dostluğa biçtiğini de farklı şekillerde dile getirmiştir.

119 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 409-417.

Temeli ve gayesi erdem olan ve bizim “erdem dostluğu” terimi ile atıfta bulunduğumuz ideal dostluk çeşidini İsfahânî “mutlak dostluk” diye isimlendirmiş ve o çeşit bir dostluğun nasıl kurulabileceği, sürdürülebileceği ve hangi şartlar altında sonlandırılabilceği üzerinde durmuştur. Özetle, bilgili ve erdem peşindeki insanlarla erdem ortak paydasında bir dostluk ilişkisi kurulması için çabalanması gerektiğini, arzulan bu dostluk kurulduğunda onun sürdürülebilmesi için karşılıklı maddi ve manevi fedakarlıkta bulunulmasının icap ettiğini ve bu çeşit bir dostluğun kurucu unsuru ve temeli olan erdem taraflardan birinde geri döndürülemez biçimde yitmesi durumunda ise dostluğun sonlandırılmasının beklendiğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak; İsfahânî'nin gerek dostluk kavramının kendisine gerek erdemle ilişkisine ve gerekse ideal bir dostluk biçimi olarak erdem dostluğuna yönelik kaydedilen tüm bu düşünce değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun dostluğa ilişkin ortaya koyduğu anlatıda kendisinden önceki felsefi birikimden önemli ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Bu bağlamda kendisinin kavram, problem ve yaklaşım itibarıyla klasik felsefe gelenekleri içerisinde özellikle Meşşâî ekolün dostluğa ilişkin ürettiği ve sonrasında da İslâm dünyasına aktarılan birikimine yaslandığını söyleyebiliriz. Onun bu Meşşâî birikimle irtibat kurmasına aracılık eden isim olarak da İbn Miskeveyh ve onun *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eseri ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte İsfahânî, kendisini mutlak manada bu aracı isim ve eserle sınırlamamış, edindiği birikimi kendi katkılarını da eklemek suretiyle bütüncül, sade ve tutarlı bir biçimde sunmayı başarmıştır.

Kaynakça

Akasoy, Anna A. - Fidora, Alexander (ed.). *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*. Leiden: Brill, 2005.

Aksu, İbrahim. "Epikürcü Felsefenin Temel Erdemleri". *II. İKSAD Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (22-25 Kasım 2018, Gaziantep) Kongre Tam Metin Kitabı*. ed. Ayşe Erkmən - Samira Khadhraoui. 314-321. Adıyaman: İKSAD Yayınevi, 2018.

Aksu, İbrahim. "Erdem Mutluluk İçin Yeterli Midir? Râgıb el-İsfahânî'de Dışsal İyiler Problemi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 42 (Eylül 2020), 11-35.

Alshaar, Nuha A. *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawhidi and his Contemporaries*. New York: Routledge, 2015.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. "Kitâbu's-Sa'âde ve'l-is'âd fî's-sîreti'l-insâniyye". thk. Ahmed 'Abdülhalîm 'Atiyye. *el-Fikru's-siyâsî ve'l-ahlâkî 'inde'l-Amirî*. 111-412. Kahire: Daru's-Sekâfe, 1991.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu, 2015.

Aristotle. *Politics*. İng. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

Aspasius. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. İng. çev. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.

Aspasius vd. *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*. İng. çev. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.

Ayverdi, İlhan. "Dostluk". *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.

Baltzly, Dirk - Eliopolous, Nick. "The Classical Ideals of Friendship". *Friendship: A History*. ed. Barbara Caine. 1-64. London: Equinox Publishing, 2009.

Cicero. *De Amicitia: Dostluk Üzerine*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2017.

Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition From Antiquity to The Early*

Middle Ages: II. Stoicism in Christian Latin Thought Through The Sixth Century. Leiden: Brill, 1985.

Cooper, John M. "Aristotle on the Forms of Friendship". *The Review of Metaphysics* 30/4 (Jun. 1977), 619-648.

Çağrıçı, Mustafa. "Dostluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/511-513. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Dillon, John. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. New York: Oxford University Press, 2005.

Dillon, John M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. "es-Sadâka". *Mevsû'atu'l-ahlâk*. 350-362. Kahire, Vizâratu'l-Evkâf, 2012.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fârâbî. *Fusûlun munteze'a*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.

Fârâbî. *Risâletu't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*. thk. Sehbân Halîfât. Umman: Y.y., 1987.

Fârâbî. "Tahsîlu's-sa'âde". *el-A'mâlu'l-felsefiyye*. thk. Cafer Al-i Yâsin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1992.

Fortenbaugh, William W. (ed.). *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: Text, Translation, and Discussion*. New York: Routledge, 2018.

Gafarov, Anar. *Râğıp el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlak Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Gafarov, Anar. "Râğıp el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006/1), 187-214.

Goodman, Lenn E. "Friendship in Aristotle, Miskawayh and al-Ghazâlî". *Friendship East and West*. ed. Oliver Leaman. 164-191. New York: Routledge, 2013.

Halîfât, Sahbân. "İbnü'l-Hammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-*

siklopedisi. 21/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Inwood, Brad - Gerson, L. P. (ed. ve İng. çev.). *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

İbn 'Adî, Yahyâ. *Tehzîbu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi)*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

[İbn] Miskeveyh. *Tehzîbu'l-ahlâk*. thk. Constantine K. Zurayk. Beyrut: Câmî'atu'l-Amerîkiyye fî Beyrût, 1966.

İbn Sînâ. "Fî'l-Ahlâk ve'l-infi'âlâti'n-nefsâniyye". nşr. Denise Remondon. *Islamic Philosophy: Text and Studies*. drl. Fuat Sezgin. 34/247-257. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.

İbnu'l-Mukaffa. "El-Edebu'l-Kebîr". İslâm Siyaset Üslubu. çev. Vecdi Akyüz. 51-99. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İmâm Gazâlî. İhyâu 'ulûmi'd-dîn. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

İsfahânî, Râgıb. *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*. thk. Abdülmeccid en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.

İsfahânî, Râgıb. *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2010.

İsfahânî, Râgıb. "Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs". *Risâle fî edebi'l-ihtilâti bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*. nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî. 49-134. Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2. Baskı, 2015.

İsfahânî, Râgıb. "Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mali'd-dünyeviyye". *Risâle fî edebi'l-ihtilâti bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*. nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî. 185-221. Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2. Baskı, 2015.

Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/398-401. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

İsfahânî, Râgıb. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 101-146.

Keyinci, Ceyda. "Aristoteles'in *Philia* Kavrayışı ve Modern Felsefi

Tartışmalar”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (Haziran 2017), 517-534.

Kindî. “Fî Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. thk. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde. 165-184. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.

Kindî. “Kindî'nin Hikemiyâtı”. *Kindî Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. 313-324. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı, 2014.

Kindî. “Tarifler Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. 178-189. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı, 2014.

Konstan, David. “Greek Friendship”. *American Journal of Philology* 117/1 (Spring 1996), 71-94.

Kutluer, İlhan. “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-Tab' ve 'Temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd.. 265-300. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.

Laertios, Diogenes. Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY Yayınları, 6. Baskı, 2015.

Lesses, Glenn. “Austere Friends: The Stoics and Friendship”. *Apeiron* 26/1 (2011), 57-75.

Long, Anthony A. “Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life”. *Thinking about Friendship: Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*. ed. Damian Caluori. 218-239. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Mian, Ali Altaf. “Love in Islamic Philosophy”. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. ed. Adrienne M. Martini. 396-408. New York: Routledge, 2019.

Mohamed, Yasien. *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahânî: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dharī'ah ilā Makârim al-Sharī'ah*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2006.

Özgen, Mehmet Kasım. *Mutluluk: Mutluluk Felsefeleri ve Farabî'nin Mutluluk Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Özturan, Hümeýra. "Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Arařtırmaları* 36 (Aralık 2017), 175-190.

Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Platon. *Lysis*. çev. Nihal Petek Boyacı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Price, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Râzî, Ebû Bekir. "Kitâbu't-Tıbbi'r-ruhânî". *Felsefe Risâleleri*. haz. Mahmut Kaya. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Rist, John M. "Epicurus on Friendship". *Classical Philology* 75/2 (1980), 121-129.

Schroeder, Donald N. "Aristotle On The Good of Virtue-Friendship". *History of Political Thought* 13/2 (Summer 1992), 203-218.

Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: State University of New York, 1995.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *es-Sadâkatu ve's-sadîku*. thk. İbrahim el-Kîlânî. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1998.

Themistius. "On Friendship". *The Private Orations of Themistius*. İng. çev. Robert J. Penella. 88-107. Berkley: University of California Press, 2000.

Theophrastus of Eresus. "Friendship". *Theophrastus of Eresus: Commentary Volume 6.1. Sources on Ethics*. ed. William W. Fortenbaugh. 575-631. Leiden: Brill, 2011.

Toksöz, Hatice. *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Tracy, Theodore. "Perfect Friendship in Aristotle's 'Nicomachean Ethics'". *Illinois Classical Studies* 4 (1979), 65-75.

Türkeri, Mehmet. "Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Ku-

ramlarında 'Dostluk'un Önemi". *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (İzmir 2004), 79-101.

Zerzûr, Nevvâl Kerîm. *Mu'cemu elfâzi'l-kiyemi'l-ahlâkiyye ve tetavvuriha'd-delâliyye beyne lugati's-şi'ri'l-câhilî ve lugati'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 2001.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 39-74

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi
Investigation of Imam Hatip High School Students' Attitudes Towards Social Media

Eyyüp Kayacı

Dr., Öğretmen, MEB Çorum Milli Eğitim Müdürlüğü,
Ölçme Değerlendirme Merkezi
Dr., Teacher, Directorate of National Education,
Measurement Evaluation Center
Çorum/Turkey
e-mail: eyyupkayaci@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5687-1441>
DOI: 10.33718/tid.918522

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Eyyüp Kayacı "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 39-74

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi

Öz

Bu araştırmada, 2019-2020 öğretim yılında Çorum il merkezindeki imam hatip liselerinde (İHL) öğrenim gören öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. "Basit Örnekleme" yöntemiyle belirlenen örneklem, okulların 9, 10, 11 ve 12. sınıflarında okuyan 420 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma verilerini toplamak için "Kişisel Bilgi Anketi" ve Otrar ile Arğın tarafından geliştirilen "Sosyal Medya Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. 23 maddelik sosyal medya tutum ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0,75 olarak bulunmuştur. Anket ve ölçek yoluyla toplanan verilerin değerlendirilmesinde SPSS paket programı kullanılmıştır. Araştırma problemlerinin test edilmesinde bağımsız gruplar için t testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda ise post-hoc testlerinden olan Tamhane's T2 testinden faydalanılmıştır. Denencelerin test edilmesinde 0,05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır. Araştırma bulgularına göre, öğrencilerin sosyal medya tutumlarının ($\bar{X}=3,13$) kısmen olumlu olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyetlerine göre öğrencilerin Sosyal Medya Tutum Ölçeği puanları arasında erkekler lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu belirlenmiştir. Ayrıca ölçekten alınan puanlar, öğrencilerin sınıf düzeylerine ve en çok kullandıkları sosyal ağa göre anlamlı bir farklılık göstermezken ($p>0,05$), sosyal medya ağlarını kullanım sürelerine, sosyal medya ağlarını kullanım amaçlarına ve sosyal medya ağındaki paylaşımında beklenen beğeniye alamadıklarında hissettikleri duyguya göre ise gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sosyal Medya, İmam Hatip Lisesi, Tutum, Öğrenci.

Investigation of Imam Hatip High School Students' Attitudes Towards Social Media

Abstract

In this study, in the 2019-2020 academic year, students studying at imam hatip high schools (IHL) in Çorum province center are expected to study the attitudes of social media in terms of various variables. The sample, which was determined by the "Simple Sampling" method, consists of 420 students in the 9, 10, 11 and 12th grades of the schools. "Personal Information Questionnaire" and "Social Media Attitude Scale" developed by Otrar and Arğın were used to collect research data. The Cronbach Alpha reliability coefficient of the 23-item social media attitude scale was 0.75. SPSS package program was used to evaluate the data collected through questionnaire and scale. T test and one-way variance analysis (Anova) were used for independent groups to test research problems. In multiple comparisons, Tamhane's T2 test, which is a post-hoc test, was used. A significance level of 0.05 was taken as the basis for testing the hypotheses. According to the research findings, the social media attitude level of the students ($\bar{X}=3,13$) was found to be partially positive. According to their gender, a statistically significant difference was found between the social media attitude scale scores of the students in favor of the boys. In addition, while the scores obtained from the scale do not differ significantly according to the grade levels of the students and the social network they use the most ($p> 0.05$), there were significant differences between the groups according to their usage time of social media networks, the purpose of using social media networks and the feeling they felt when they did not get the expected likes in the social media network ($p < 0.05$).

Keywords: Psychology of Religion, Social Media, Imam Hatip High School, Attitude, Student.

Giriş

Günümüzde bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte internet ve kitle iletişim araçlarının kullanımı yaygınlaşmakta, bilgiye ulaşmak kolaylaşmakta ve iletişimin hızı artmaktadır. Akıllı telefonların gelişerek yaygınlaşması neticesinde yaygın bir kullanıma sahip olan sosyal medya günümüzde hemen herkesin yoğun bir şekilde kullandığı bir fenomen olarak varlık göstermektedir. Radyo ve televizyon gibi “eski medyayı” geride bırakan sosyal medyanın gün geçtikçe artan bir olgu olarak toplumumuz ve eğitim sistemimiz üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Sosyal medya, kişilerin internet üzerinden iletişim kurmalarını, ortak çalışmalarını ve içerik paylaşımlarını kolaylaştıran sosyal alanlardır. Mevcut ağlarla bağlantı kurarak arkadaşlıklar kurmak ve geliştirmek, içerik görüntülemek, profil oluşturmak ve özelleştirmek için kullanılan¹ sosyal medya mekân ve zaman sınırlaması olmadan (mobil tabanlı), tartışmanın, paylaşımın esas olduğu bir sosyal ağ platformudur.² Genellikle sosyal etkileşimi sağlamak için kullanılan sosyal medya teknolojisi dijital ortamlardaki içerik paylaşımıyla gündün güne gelişmekle birlikte etkileşimi teşvik eden sanal sosyal alanlar yaratarak teknolojinin çekiciliğini genişleten tasarım öğeleri de sunmaktadır. Facebook, MySpace, LinkedIn, YouTube, Google+, Wordpress / Blogger ve Instagram bu tasarım öğelerinden birkaçıdır.³

Günlük yaşamın sıkıntısından uzaklaşarak müstakil bir faaliyet alanı ortaya çıkarmak, sosyal faaliyetleri paylaşmak,⁴ sosyal etkileşim kurmak, öğrenmek, başkalarını takip etmek⁵ için kullanılan sosyal medya ağlarının özellikle gençler arasında neredeyse evrensel düzeye ulaştığı⁶ ve doğru kullanıldığı zaman eğitime, etkinleştirip bütünleştirme⁷, kullanılabilir ve esnek olma avantajları ile eğitimde kullanılması gerektiği belir-

1 Manjunatha, “The Usage of Social Networking Sites Among the College Students in India”, 15.

2 Vural - Bat, “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya”, 3351.

3 Davis III vd., “Social Media, Higher Education, and Community Colleges”, 410.

4 Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, 5.

5 Kurtuluş vd., “How Do Social Media Users in Turkey”, 337; Düzgüner, “Değişen Dünyada Gençlik ve Değerler”, 107.

6 Abraham, “Attitude of Adolescents Towards Use Of Social Media”, 444.

7 Zachos vd., “Social Media Use in Higher Education: A Review”, 8-9.

tilmektedir.⁸ Sosyal ağlar, eğitim içinde birçok olanağı içerisinde barındırarak⁹ öğretmenlerin eğitim öğretim faaliyetlerini desteklemekle birlikte öğrencilerin araştırma ve problem çözme becerilerini kullanarak kendilerini geliştirmelerine destek sağlamaktadır.¹⁰ Bilinçsizce kullanıldığında ise sosyal medya, kullanıcıları olumsuz etkilemekte,¹¹ dikkat dağıtıcı unsurlarla kullanıcıların öğrenme zamanını alarak kullanıcılara zorluklar yaşatabilmektedir.¹² Bu nedenle bağımsız bir kişilik sahibi olma, bir dünya görüşü geliştirme, hayatın anlamı ve kendisinin yaşamdaki yeri konusunda tatmin edici cevaplar bulma gibi arayış ve yönelişlerin ön planda olduğu ergenlik döneminin gelişim özelliklerinin ve ergenlerin sosyal medya tutumlarının bilinmesi önem taşımaktadır.¹³

Ergenler kendilerini bir grup içerisinde değerli, vazgeçilemez ve yeri doldurulamaz bir kişi olarak görülmeye ihtiyaç duyarlar.¹⁴ Sosyal medyanın, ergenlerin bu arayışlarına cevap verecek bir ortam ortaya çıkardığı ifade edilebilir. Çünkü ergenler sosyal ağlarda ilgilerine göre arzu ettikleri gruba üye olabilmekte, paylaşım yapabilmekte ve paylaşımlarına verilen beğeni ve yorumlara ilgiyle karşılık verebilmektedir. Yine sosyal medyada ergenler takip ettikleri kullanıcıları rol model alabilmektedirler.¹⁵ Diğer taraftan sosyal medya isimsiz olabilmeyi sağlayarak yüz yüze ilişkilerdeki kaygıyı ortadan kaldırarak dış görünüş ve kişisel özelliklerden dolayı yargılanma kaygısı olmadan farklı kişilik ve ilişki biçimlerinin deneyimlenmesine fırsat tanımaktadır.¹⁶ Kişiden kişiye değişiklik göste-

8 Karademir - Alper, "Öğrenme Ortamı Olarak Sosyal Ağlarda Bulunması Gereken Standartlar", 731-733; Konuk - Güntaş, "Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı", 3.

9 Goel vd., "Impact of Students Attitudes Towards Social Media Use", 10; McLoughlin - Lee, "The Three p's of Pedagogy for the Networked Society", 12; Lockyer - Patterson, "Integrating Social Networking Technologies in Education", 529.

10 Gülbahar vd., "Sosyal Ağların Eğitim Amaçlı Kullanımı", 10/30-37.

11 Abraham, "Attitude of Adolescents Towards Use Of Social Media", 443.

12 Yeo, "Social Media and Social Networking Applications For Teaching and Learning", 53; Bekdemir - Tağrikulu, "Sosyal Medya Kullanımının Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Akademik ve Sosyal Etkileri", 332.

13 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266-267.

14 Cüceloğlu, *'Keşke'siz Bir Yaşam İçin İletişim Donanımları*, 107.

15 Özay - Erol, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumları İle Narsisizm Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 356.

16 Ceyhan, "Problemlerli İnternet Kullanım Düzeyi", 1340.

rebilen bu durum kısmen de olsa kişilik özelliklerine bağlanmaktadır.¹⁷

Din ve dini inançlar insanların duygu, tutum ve davranışları üzerinde oldukça etkilidir. Din, insanların her türlü aşırılıktan uzak durmasını ve yaşamlarını belirlediği öğretiler çerçevesinde sürdürmesini ister. Bu bağlamda dini içerikli dersler (Kur'an-ı Kerim, Hadis, Fıkıh, Temel Dini Bilgiler vb.) İHL'lerde ağırlıklı olarak verilmektedir. Bu derslerde İslam dininin ilkeleri ve öğretileri hem dinin kaynakları hem de tarihsel süreçteki birikimler açısından öğrencilere sunulmaktadır. Bu tür bir eğitimden geçen ergenlerin hayata dair yaşam felsefesinin oluşumunda dinin belirgin bir etkisinin olduğu düşünülebilir. Araştırmada da bu husus merak edilmiş, İHL'de okuyan öğrencilerin bazı değişkenlere göre Sosyal Medyaya yönelik tutumları incelenmek istenmiştir.

Yurt dışında¹⁸ ve ülkemizde¹⁹ lise öğrencilerinin sosyal medya tutumları çeşitli başlık ve içeriklerde araştırılmıştır. Alican ve Saban²⁰ ile Otrar ve Argın'ın²¹ çalışmaları buna örnek verilebilir. Ancak İHL bağlamında öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarının araştırıldığı bilimsel çalışmalara rastlanmamıştır. Böyle bir çalışmadan ulaşılan bulguların alan yazındaki diğer bulgulara da katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Yukarıda belirtilen literatür ışığında araştırmanın amacı; İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarının bazı değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemektir. Bu amaca bağlı olarak araştırmamızın temel problem cümlesi de "İHL öğrencilerinin sosyal medyaya yönelik tutumları nasıldır ve çeşitli faktörlere göre nasıl değişmektedir?" şeklindedir. Temel probleme bağlı olarak belirlenmiş alt problemler aşağıda tanımlanmıştır:

1. İHL öğrencilerinin sosyal medyaya yönelik tutumları nasıldır?

17 Quercia vd., "Facebook and Privacy", 313.

18 Hassan - Kommers, "A Review on Effect of Social Media on education in Sudan", 30-31; Lewis - Nichols, "Social Media and Strategic Communication", 21; Abraham, "Attitude of Adolescents Towards Use Of Social Media", 444.

19 Özay - Erol, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumları İle Narsisizm Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 355-356; Kurtuluş vd., "How Do Social Media Users in Turkey", 338-339.

20 Alican - Saban, "Ortaokul ve Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Ürgüp Örneği", 1-14.

21 Otrar - Argın, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi", 3-22.

2. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları cinsiyet açısından farklılaşmakta mıdır?

3. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları sınıf düzeyleri açısından farklılaşmakta mıdır?

4. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları sosyal medyayı kullanma süresi açısından farklılaşmakta mıdır?

5. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları en çok kullanılan sosyal medya ağı açısından farklılaşmakta mıdır?

6. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları ağları kullanma amaçları açısından farklılaşmakta mıdır?

7. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları paylaşımlarında beklenen beğeni sayısına ulaşılmadığında hissedilen duygu açısından farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarının bazı değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amaçlandığı için veriler nicel desenli *tarama*²² modeline uygun gerçekleştirilmiştir. Ayrıca araştırma değişkenlerine ait verilerin tablolaştırılıp yorumlanmasında, evren hakkında genel bir yargıya ulaşmak için bireylerin bir olay veya olayla ilgili görüşleri ve tutumlarının alınarak olay ya da olguların betimlendiği *betimsel tarama modeli*²³ kullanılmıştır. Araştırma öncesinde, çalışmada kullanılan ölçeği geliştiren sorumlu yazarlardan e-mail ile ölçek kullanım izni alınmıştır. Çorum İl Milli Eğitim Müdürlüğünden araştırma izni ve Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 16.04.2020 tarih ve 2020/39 karar sayılı Etik Onay alındıktan sonra okul yönetimleriyle iletişime geçilerek veli onayı alınmış ve gerekli açıklamalar yapılarak araştırmaya katılmanın zorunlu olmadığı özellikle belirtilmiştir. Katılımcıların gönüllü olmaları konusunda hassas davranılmış ve araştırma verileri Mayıs-Haziran 2020'de internet üzerinden online olarak elde edilmiştir.

22 Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 122-125.

23 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 111-119.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, 2019-2020 öğretim döneminde Çorum il merkezindeki 2.455 İHL öğrencisinden oluşmaktadır. Araştırma örnekleme, evrendeki öğrenciler arasından *basit örnekleme*²⁴ yöntemiyle farklı sınıf düzeylerinden alınan 420 öğrenciden oluşmaktadır. Buna göre; Tablo-1’de evrenin sınıf ve okul seviyesinde dağılımı, Tablo-2’de ise örneklemin sınıf ve okul seviyesinde dağılımı sunulmuştur.

Tablo 1: Evrenin Sınıf ve Okul Düzeyinde Dağılımı

Sınıf	Prof. Dr. H. Kar. AİHL Erkek	Şehit M. Solak AİHL Erkek	Şehit O. Arslan AİHL Kız	Şehit Erol Olçok AİHL	Buhara AİHL Kız	Prof. Dr. H. Kar. AİHL Kız	Toplam
9. Sınıf	90	85	86	147	172	185	765
10. Sınıf	79	46	75	84	132	87	503
11. Sınıf	121	47	99	113	82	141	603
12. Sınıf	101	-	46	156	101	180	584
Genel Toplam	391	178	306	500	487	593	2.455

Tablo 1’de verilen öğrenci sayılarına göre 9. sınıf düzeyinde toplam 765, 10. sınıf düzeyinde 503, 11. sınıf düzeyinde 603, 12. sınıf düzeyinde 584 ve toplam evrende ise 2.455 öğrenci bulunduğu anlaşılmaktadır.

Örnekleme oluşturan öğrencilerin sınıf ve okul düzeyinde dağılımı Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Örneklemin Sınıf ve Okul Düzeyinde Dağılımı

Sınıf	Prof. Dr. H. Kar. AİHL Erkek	Şehit M. Solak AİHL Erkek	Şehit O. Arslan AİHL Kız	Şehit Erol Olçok AİHL	Buhara AİHL Kız	Prof. Dr. H. Kar. AİHL Kız	Toplam
9. Sınıf	18	17	17	15	20	26	113
10. Sınıf	17	15	15	18	18	22	105
11. Sınıf	24	10	13	22	15	21	105
12. Sınıf	20	-	21	13	18	25	97
Genel Toplam	79	42	66	68	71	94	420

24 Ural - Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, 34.

Tablo 2’de verilen öğrenci sayılarına göre en fazla örneklem, en fazla öğrencinin öğrenim gördüğü Prof. Dr. Hayreddin Karaman Kız AİHL’den (n=94), en az örneklemse 12. Sınıfta öğrencisi olmayan Şehit Mustafa Solak AİHL’den alınmıştır (n=42). Toplam örneklem sayısı 420 olarak belirlenmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: İHL öğrencilerinin demografik özellikleri ile sosyal medya kullanım durumlarını tespit etmek için bu formu araştırmacı hazırlamıştır.

Sosyal Medya Tutum Ölçeği: Öğrencilerin sosyal medya tutumlarını tespit etmek için Otrar ve Argın’ın geliştirdiği 6 olumsuz ve 17 olumlu toplam 23 madde ve 4 boyuttan oluşan beşli likert tipinde bir ölçektir. 4 faktörün (*paylaşım ihtiyacı, sosyal izolasyon, sosyal yetkinlik, öğretmenlerle ilişki*) toplamdaki varyansı 52,65’tir. Ölçek maddelerinin faktör yükleri .47 ve .89 arasında farklılaşmaktadır. Güvenirlik düzeyini belirlemek amacıyla ölçeğin tümü için Croanbach Alpha katsayısı .85 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca her bir alt boyut için Alpha değerlerinin .70’in üzerinde olması ölçeğin hem bütününe hem de alt boyutlarının kendi içinde tutarlı olduğunu göstermektedir.²⁵ Örneklem yanıtlarının aritmetik ortalama değerlerine göre 1.00-1.80 puan arası “kesinlikle katılmıyorum”, 1.81-2.60 puan arası “katılmıyorum”, 2.61-3.40 puan arası “kararsızım”, 3.41-4.20 puan arası “katılıyorum” ve 4.21-5.00 puan arası da “kesinlikle katılıyorum” biçiminde düzeyler oluşturularak seçeneklere verilen yanıtlar değerlendirilmiştir.

Bu araştırma için gerçekleştirilen faktör analizi sonucundaysa Sosyal Medya Tutum Ölçeği KMO katsayısı ,818 bulunmuş, Barlett testi ise .00 olarak anlamlı (p<.001) bulunmuştur. Geçerlik analizinden sonra ölçeğin dört boyutlu olduğu ve dört boyutun toplam varyansının % 49,60 olduğu belirlenmiştir. Ölçeğin maddelerinin faktör yükleri .73 ve .76 arasında değişmektedir. Çalışma örneklemimiz üzerinden ölçeğin toplam puana yönelik iç tutarlılığını anlayabilmek için uygulanan güvenirlilik hesaplaması sonucunda Cronbach Alpha değerinin .75 olduğu tespit edilmiştir. Sosyal yetkinlik iç tutarlılık katsayısı .79, paylaşım ihtiyacı .76, öğretmenlerle

25 Otrar - Argın, “Öğrencilerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, 391-403.

ilişki .75 ve sosyal izolasyon .80 olarak saptanmıştır. Uygulanan geçerlik ve güvenilirlik hesaplamaları neticesinde, ölçeğin bu araştırma için uygun olduğu ifade edilebilir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya katılan öğrencilerin verilerine ulaşmak için “*Kişisel Bilgi Formu*” ve “*Sosyal Medya Tutum Ölçeği*”, Çorum il merkezindeki İHL’lerin 9, 10, 11 ve 12. sınıf düzeyinde öğrenimine devam eden 420 kişiden toplanmıştır. Toplanan veriler SPSS istatistik programına aktarılmış ve verilerin çözümlenmesinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Yapılacak analizlerin parametrik test türlerine uygun olup olmadığını belirlemek için varsayımlar sınanmıştır. Örneklem sayısının 30’dan büyük olduğu, verilerin eşit aralık düzeyinde olduğu ve Kolmogorov-Simornov normallik testi sonrasında (Toplam Boyut: Skewness (-,264), Kurtosis (1,248); Sosyal Yetkinlik: Skewness (,300), Kurtosis (-,625); Paylaşım İhtiyacı: Skewness (-,366), Kurtosis (,157); Öğretmenlerle İlişki: Skewness (,243), Kurtosis (-,758); Sosyal İzolasyon: Skewness (-,380), Kurtosis (-,566) değerlerinin $\pm 1,5$ arasında olduğu ve verilerin normal dağılımdan önemli bir sapma göstermediği anlaşılmıştır. Bunun sonucunda öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarının farklı değişkenler açısından anlamlı seviyede farklılaşp farklılaşmadığını anlamak amacıyla iki değişkenli gruplar için bağımsız örneklem *t*-testi,²⁶ iki değişkenden fazla gruptaysa *Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)*²⁷ yapılmıştır. Anlamlı farklılaşma bulunması durumunda farklılaşmanın yönünü tespit etmek için, varyansların homojen olduğu durumlarda “*post-hoc*” testlerinden *Scheffe* testi ve homojen olmadığı ($p < 0,05$) durumlarda *Tamhane’s T2* testi kullanılarak ortalamalar arasındaki anlamlı farklar ve varyansların homojen dağılıp dağılmadığı tablolarda gösterilmiştir.²⁸ Öğrencilerin en fazla zaman geçirdikleri sosyal medya ağı değişkenine ait analizleri yaparken Snapchat, Swarm, Badoo ve Myspace, “Diğer” grubuna dâhil edilmiş (N=36) ve uygulanmıştır. Anlamlılık düzeyi .05 olarak alınmış ve ulaşılan bulgular, “Bulgu, Yorum ve Tartışmalar” da tablolştırılıp verilmiştir.

26 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 39.

27 Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi*, 141-142.

28 Kayri, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma”, 53-57.

2. Bulgu, Yorum ve Tartışmalar

Bu bölümde, araştırma kapsamında öğrencilerin sosyal medya tutum ölçeği puan ortalaması, bu tutumların farklı değişkenler açısından incelenmesi için yapılan analiz sonucu ulaşılan bulgular ile bu bulgulardan ulaşılan sonuçlara dair yorumlar ve tartışmalara yer verilmiştir.

2.1. Sosyal Medya Tutum Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

İHL öğrencilerinin sosyal medya tutum ölçeğinden ve ölçeğin alt boyutlarından aldıkları toplam puan ortalamalarına ilişkin veriler Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Sosyal Medya Tutum Ölçeğinden Alınan Puana İlişkin Betimsel İstatistikler

	Boyutlar	N	\bar{x}	Ss	Sh	Yorum
Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlar	Sosyal Yetkinlik	420	2,57	0,91	0,04	Katılmıyorum
	Paylaşım İhtiyacı	420	3,43	0,73	0,03	Katılıyorum
	Öğrt. İlişki	420	2,57	1,07	0,05	Katılmıyorum
	Sosyal İzolasyon	420	3,53	0,95	0,04	Katılıyorum
Toplam		420	3,13	0,50	0,02	Kararsızım

Tablo 3'te görüldüğü gibi, öğrencilerin sosyal medya tutum seviyeleri toplam puanları =3,13 bulgulanmıştır. Bu sonuca göre İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarının hem toplam boyutta hem de tüm alt boyutlarda "kısmen olumlu tutum" düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır.

Öğretmenlerle ilişki kurma ve sosyal yetkinlik alt boyutlarında öğrencilerin puanlarının daha düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Bu bulgular öğrencilerin, arkadaşları ve öğretmenleriyle sosyal medya aracılığıyla iletişim kurmayı yüksek düzeyde önemsemediklerini göstermektedir.

Paylaşım ihtiyacını giderme ve sosyal izolasyona neden olma alt boyutlarında ise daha üst düzeydedir. Bu durum öğrencilerin sosyal medya kullanımına ilişkin olumlu tutuma sahip olduklarının ve sosyal medyayı çok fazla kullanmanın negatif etkilerine ilişkin tutumlarının göstergesidir.

Karakaya ve diğerleri²⁹ ile Alican ve Saban³⁰ tarafından yapılan araştırmalarda da lise öğrencilerinin sosyal medya tutumları araştırmamıza benzer, yani orta düzeyde çıkmıştır. Üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada, öğrencilerin sosyal medyanın sosyal yetkinlik kazandırdığına yönelik tutumlarının en düşük, sosyal izolasyona sebep olduğu yönündeki tutumlarının ise en yüksek düzeyde olduğu bulgulanmış ve sosyal medya ağları ile internette çok fazla zaman geçiren öğrencilerin sosyal hayattan uzaklaşarak yalnızlaştıkları ileri sürülmüştür.³¹ Kaliteli ve nitelikli sosyal ilişki kurulamadığında bireyde yalnızlık hisleri oluşmaya başlamaktadır. Olumsuz bir duygu olan yalnızlık hissinden kurtulmak isteyen kişi, çeşitli başa çıkma yönelimlerine başvurmaktadır.³² Çalışmada elde edilen sonuçlar literatür ile uyumludur. Ancak dini içerikli dersler alan, millî ve manevî değerlerine bağlı bir yaşam felsefesine sahip olmaları beklenen İHL öğrencilerinin buna bağlı olarak sosyal medya tutumlarının da yüksek düzeyde olumlu olması beklenebilir. Ayrıca sosyal yetkinlik ve öğretmenlerle ilişki alt boyutlarında öğrencilerin düşük puan almalarının İHL öğrencilerinin iletişim konusunda birtakım problemler yaşadıklarına işaret ettiği söylenebilir. Çünkü İHL öğrencileri arkadaşları ve öğretmenleriyle sosyal medya üzerinde iletişim kurmayı yüksek düzeyde önemsememektedirler.

2.2. Öğrencilerin Cinsiyetlerinin Sosyal Medya Tutumları Üzerine Etkisi

Örneklemin sosyal medya tutum düzeylerinin cinsiyet değişkenine ilişkin sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

29 Karakaya vd., "The Investigation of the Factors That Affect High School Students' Attitudes Towards Social Media", 38.

30 Alican - Saban, "Ortaokul ve Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Ürgüp Örneği", 9.

31 Aküzüm - Saraçoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 812-813.

32 Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", 428.

Tablo 4: Boyutlar Temelinde Cinsiyete Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi (t-Testi Sonuçları)

Alt Boyut	Cinsiyet	N	%	Ss	sd	t	p	
Sosyal Yetkinlik	Kadın	218	51,90	2,40	,92	418	-3,92	,00*
	Erkek	202	48,10	2,75	,86			
	Toplam	420						
Paylaşım İhtiyacı	Kadın	218	51,90	3,44	,74	418	,22	,82
	Erkek	202	48,10	3,42	,72			
	Toplam	420						
Öğretmenlerle İlişki	Kadın	218	51,90	2,59	1,08	418	,36	,71
	Erkek	202	48,10	2,55	1,07			
	Toplam	420						
Sosyal İzolasyon	Kadın	218	51,90	3,46	,96	418	-1,66	,09
	Erkek	202	48,10	3,62	,94			
	Toplam	420						
Toplam Puan	Kadın	218	51,90	3,06	,49	418	-2,42	,01*
	Erkek	202	48,10	3,19	,51			
	Toplam	420						

* p<0,05

Tablo 4'teki bulgulara göre örneklemin % 51,9'unu kadınlar, % 48,1'ini erkekler oluşturmaktadır. Öğrencilerin sosyal medya tutumları ile cinsiyetleri arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla gerçekleştirilen t-testi neticesinde kadın öğrencilerin toplam puanlarının ortalamaları (=3,06) ile erkek öğrencilerin toplam puanlarının ortalamalarında (=3,19) erkek öğrenciler lehine anlamlı bir fark bulgulanmıştır (t=-2,42, p<0.05).

Örneklemin sosyal yetkinlik boyutunda erkek öğrencilerin puanlarının ortalamaları (=2,75) ile kadın öğrencilerin puanlarının ortalamaları (=2,40) arasında erkek öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı fark olduğu belirlenmiştir (t=-3,92, p<0.05).

Öğretmenlerle ilişki (t=,36, p>0.05), paylaşım ihtiyacı (t=22, p>0.05), sosyal izolasyon (t=-1,66, p>0.05) alt boyut puanlarında cinsiyete göre anlamlı fark olmadığı bulgulanmıştır.

Aküzüm ve Saraçoğlu da benzer bir sonuca ulaşmışlar ve sosyal

medyanın öğrencilere sosyal yetkinlik kazandırması bakımından erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha olumlu tutum sergilediklerini belirtmişlerdir.³³ Otrar ve Argın, ergenlerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarını inceledikleri çalışmalarında sosyal izolasyon ile sosyal yetkinlik boyutlarında erkek katılımcılar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir sonuç olduğunu tespit etmişlerdir.³⁴ Alican ve Saban da erkek öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarının kadın öğrencilerin tutumlarından daha olumlu olduğunu bulgulamışlardır.³⁵ Turan ise sosyal medyada erkeklerin kendini kadınlardan daha fazla övdüğü ve ideal benliği gerçekleştirme yönünde doyum aradığı sonucuna ulaşmıştır.³⁶ Erkeklerin çoğunluğunun internet kullanımı olan yurtlarda kalmaları, toplumda daha serbest hareket etmeleri, ortak alanlara ya da internet salonlarına rahatlıkla giderek daha rahat zaman geçirmeleri ve sosyal ağlarda daha rahat olmalarına karşılık kadın öğrencilerin ev dışında internet ve sosyal medya kullanmalarının daha sınırlı olmasından dolayı erkek öğrencilerin sosyal medya tutumlarının kadınlardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu düşünülmektedir.³⁷ Bu sonuç toplumsal yapıyla ilgili olduğu için İHL öğrencileri için de aynı sonuç düşünülebilir. Tükenmez ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada paylaşım ihtiyacı boyutunda erkekler ve sosyal yetkinlik boyutunda ise kadın öğrenciler anlamlı düzeyde daha yüksek puan almışlardır.³⁸

2.3. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutumları

Örneklemin sosyal medya tutumlarının sınıf düzeylerine ilişkin sonuçları Tablo 5'te sunulmuştur.

33 Aküzüm - Saraçoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 813.

34 Otrar - Argın, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi", 8.

35 Alican - Saban, "Ortaokul ve Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Ürgüp Örneği", 10.

36 Turan, "Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar", 643.

37 Aküzüm - Saraçoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 813; Otrar - Argın, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi", 17.

38 Tükenmez vd., "Genç Bireylerin Sosyal Medya Tutumlarının İncelenmesi", 945.

Tablo 5: Öğrencilerin Sınıf Düzeylerine Göre Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N		Ss	F	p
Sosyal Yetkinlik	9. Sınıf	113	2,61	,97	1,62	,18
	10. Sınıf	105	2,70	,84		
	11. Sınıf	105	2,50	,92		
	12. Sınıf	97	2,45	,88		
	Toplam	420	2,57	,91		
Paylaşım İhtiyacı	9. Sınıf	113	3,36	,83	,83	,47
	10. Sınıf	105	3,51	,66		
	11. Sınıf	105	3,46	,67		
	12. Sınıf	97	3,40	,76		
	Toplam	420	3,43	,73		
Öğretmenlerle İlişki	9. Sınıf	113	2,62	,98	,67	,56
	10. Sınıf	105	2,66	1,05		
	11. Sınıf	105	2,55	1,16		
	12. Sınıf	97	2,46	1,12		
	Toplam	420	2,57	1,07		
Sosyal İzolasyon	9. Sınıf	113	3,50	,98	,18	,90
	10. Sınıf	105	3,59	,99		
	11. Sınıf	105	3,52	,95		
	12. Sınıf	97	3,53	,89		
	Toplam	420	3,53	,95		
Toplam Puan	9. Sınıf	113	3,10	,57	1,57	,19
	10. Sınıf	105	3,21	,48		
	11. Sınıf	105	3,11	,44		
	12. Sınıf	97	3,06	,50		
	Toplam	420	3,12	,50		

$p > 0.05$

Tablo 5'teki bulgulara göre, İHL öğrencilerinin sosyal medyaya ilişkin tutumlarında sınıflar düzeyinde anlamlı farklılaşma bulunup bulunmadığını anlamak için gerçekleştirilen Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) neticesinde hem toplam boyutta hem de alt boyutlarda grupların

tutumlarında anlamlı farklılaşma bulgulanmamıştır ($F=1,57$, $p>0.05$). Bir başka ifadeyle farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören öğrencilerin sosyal medya tutumlarının birbirine benzer özellik gösterdiği anlaşılmıştır.

Literatürde farklı bulgulara rastlanmaktadır. Otrar ve Argın sınıf düzeyindeki yükselişe paralel olarak öğrencilerin sosyal medya tutum ölçeği puanların azalış gösterdiğini belirlemişlerdir. 9 ve 10. sınıflarda okuyanların sosyal medya tutumlarının 12. sınıftakilere kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu beyan etmişlerdir.³⁹ Tükenmez ve arkadaşları, sosyal yetkinlik ve öğretmenlerle iletişim boyutlarında 1. sınıf öğrencilerinin diğer sınıf gruplarından anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar elde ettiklerini bulgulamışlardır.⁴⁰ Bodur ve Korkmaz ise İlahiyat öğrencilerinin sınıf düzeyleri ile sosyal medya kullanımları arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını tespit etmişlerdir.⁴¹ Bulu ve arkadaşları tarafından ortaokul öğrencileri üzerine yapılan çalışmada öğrencilerin sınıf düzeylerine göre sosyal medya tutumlarında anlamlı bir değişim olmadığı bulgulanmıştır.⁴² Öğrencilerin İHL’de aldıkları eğitimle birlikte sınıf seviyelerinin yükselmesiyle İHL aidiyetlerine paralel olarak bir yaşam felsefelerinin oluşmaya başlaması, arkadaşları ve öğretmenleriyle ilişkilerinin gelişmesi ve sosyal medya tutumlarının yüksek çıkması beklendiği söylenebilir. Ancak beklenenin aksine sınıf seviyelerine göre öğrencilerin sosyal medya tutumlarında anlamlı farklılık ortaya çıkmamış ve sosyal yetkinlik ile öğretmenlerle ilişki boyutlarında öğrencilerin tutum puanları düşük çıkmıştır. Ulaşılan bu sonuç öğrencilerin okul aidiyet duygularının bir sonucu olabilir.

2.4. Sosyal Medyayı Kullanım Süresi Değişkenine Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutumları

Örneklemin sosyal medya tutumlarının sosyal medya kullanma sürelerine ilişkin sonuçları Tablo 6’da gösterilmiştir.

39 Otrar - Argın, “Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi”, 18-19.

40 Tükenmez vd., “Genç Bireylerin Sosyal Medya Tutumlarının İncelenmesi”, 947.

41 Bodur - Korkmaz, “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi”, 347.

42 Bulu vd., “Examination of The Attitudes of Middle School Students Towards Social Media”, 43.

Tablo 6: Örneklemin Sosyal Medya Sitelerini Kullanma Sürelerine Göre Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	Ss	F	p	Fark
Sosyal Yetkinlik	A) 1 yıldan az	68	2,59	1,01	,58	,62
	B) 1-3 yıl	199	2,51	,87		
	C) 4-6 yıl	111	2,64	,87		-
	D)6yıldan fazla	42	2,62	,98		
	Toplam	420	2,57	,91		
Paylaşım İhtiyacı	A) 1 yıldan az	68	3,14	,79	5,87	,00*
	B) 1-3 yıl	199	3,42	,72		
	C) 4-6 yıl	111	3,56	,66		A-C
	D)6yıldan fazla	42	3,63	,75		A-D
	Toplam	420	3,43	,73		
Öğretmenlerle İlişki	A) 1 yıldan az	68	2,39	,92	2,58	,06
	B) 1-3 yıl	199	2,72	1,06		
	C) 4-6 yıl	111	2,49	1,11		-
	D)6yıldan fazla	42	2,40	1,20		
	Toplam	420	2,57	1,07		
Sosyal İzolasyon	A) 1 yıldan az	68	3,20	,98	3,86	,01*
	B) 1-3 yıl	199	3,62	,94		
	C) 4-6 yıl	111	3,52	,92		A-B
	D)6yıldan fazla	42	3,71	,98		
	Toplam	420	3,53	,95		
Toplam Puan	A) 1 yıldan az	68	2,92	,58	4,94	,00*
	B) 1-3 yıl	199	3,15	,48		A-B
	C) 4-6 yıl	111	3,17	,47		A-C
	D)6yıldan fazla	42	3,23	,47		A-D
	Toplam	420	3,13	,50		

* p<0.05 (önemli)

Tablo 6'daki bulgular incelendiğinde, Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) neticesinde toplam boyutta gruplara göre anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür (F=4,94, p<0.05). Farklılaşma gösteren grupları belirlemek için uygulanan post-hoc testlerinden Scheffe analizinden sonra

toplam puanda 1 yıldan az süredir sosyal medya sitelerini kullanan grup ile diğer tüm gruplar arasında kullanma süresi fazla olan gruplar lehine anlamlı farklılaşma olduğu ve örneklemin sosyal medya kullanım süreleri arttıkça sosyal medyaya ilişkin tutumlarının da pozitif yönde arttığı görülmüştür.

Analiz sonuçlarına göre, paylaşım ihtiyacı boyutunda örneklemin sosyal medyayı kullanma sürelerine göre anlamlı farklılaşma görülmüştür ($F=5,87$, $p<0.05$). Birimler arasındaki farkın ise, 4-6 yıl ($=3,56$) ile 6 yıldan daha uzun süredir sosyal medya sitelerini kullanan gruplarla ($=3,63$), 1 yıldan daha az süredir sosyal medya sitelerini kullanan grup ($=3,14$) arasında kullanma süresi fazla olan gruplar lehine anlamlı farklılık olduğu görülmüştür.

Sosyal izolasyona sebep olma boyutunda öğrencilerin sosyal medyayı kullanma sürelerine göre anlamlı farklılaşma görülmüştür ($F=3,86$, $p<0.05$). Birimler arasında, 1 yıldan daha az süredir sosyal medya kullanan grup ($=3,20$) ile 1-3 yıl sosyal medya sitelerini kullanan grup ($=3,62$) arasında 1-3 yıl sosyal medya sitelerini kullanan grup lehine anlamlı farklılık ortaya çıkmıştır.

Sosyal yetkinlik ($F=,58$, $p>0.05$) ve öğretmenlerle ilişki ($F=2,58$, $p>0.05$) boyutlarında gruplar arası anlamlı farklılık görülmemiştir.

Alican ile Saban, sosyal ağları kullanma sürelerindeki artışa paralel olarak ortaokul ve lise öğrencilerin sosyal medya tutumlarının da pozitif yönde geliştiğini tespit etmişlerdir.⁴³ Aküzüm ve Saraçoğlu da 3-4 yıl ile 4 yıldan fazla süredir sosyal medya sitelerini kullanan katılımcıların 1 yıldan daha az süredir kullanan katılımcılara göre sosyal medyanın paylaşım ihtiyacını karşılama ve sosyal yetkinlik kazandırmaya ilişkin tutumlarının daha yüksek olduğunu tespit etmişler ve 3 yıl ve daha uzun süredir sosyal medya ağlarını kullanan öğrencilerin sosyal medya tutumlarının daha olumlu düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴ Otrar ve Argın ise sosyal ağları 3-4 yıl ve daha uzun süredir kullanan öğrencilerin ortalamasının 1 yıldan daha az süredir kullanan öğrencilerin ortalamasından anlamlı

43 Alican - Saban, "Ortaokul ve Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Ürgüp Örneği", 12.

44 Aküzüm - Saraçoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 814.

düzye de daha yüksek olduğunu bulgulamışlardır.⁴⁵ Araştırmada öğrencilerin sosyal medya kullanım süreleri arttıkça tutumlarının da pozitif yön de artması literatürle uyumlu bir sonuçtur. Paylaşım ihtiyacı boyutunda görülen anlamlı farklılaşmaya göre sosyal medya sitelerini 4 yıl ve daha uzun uzun süredir kullanan İHL öğrencilerinin daha fazla paylaşım da bulunma ihtiyacı hissettikleri söylenebilir. Sosyal izolasyon boyutundaki anlamlı farklılaşma ise sosyal medya kullanma süresinin artmasının öğrencilerin sosyal yaşamlarını olumsuz etkileyebileceğinin kendileri tarafından da fark edildiğini göstermektedir.

2.5. En Çok Kullanılan Sosyal Medya Ağı Değişkenine Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutumları

Örneklemin sosyal medya tutumlarının en çok zaman geçirdikleri sosyal medya ağı değişkeni bakımından sonuçları Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7: Öğrencilerin En Çok Kullandıkları Sosyal Medya Ağı Değişkenine Göre Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	Ss	F	p	
Sosyal Yetkinlik	A) Instagram	177	2,61	,87	1,62	,16
	B) Youtube	98	2,59	,98		
	C) Twitter	65	2,59	,98		
	D) Facebook	44	2,61	,87		
	E) Diğer*	36	2,20	,87		
	Toplam	420				
Paylaşım İhtiyacı	A) Instagram	177	3,52	,71	2,06	,08
	B) Youtube	98	3,42	,75		
	C) Twitter	65	3,44	,73		
	D) Facebook	44	3,28	,75		
	E) Diğer*	36	3,19	,74		
	Toplam	420				

45 Otrar - Argın, “Öğrencilerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Kullanım Alışkanlıkları Bağlamında İncelenmesi”, 9.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi

Öğretmenlerle İlişki	A) Instagram	177	2,59	1,15	,65	,62
	B) Youtube	98	2,43	1,09		
	C) Twitter	65	2,62	,13		
	D) Facebook	44	2,65	1,15		
	E) Diğer*	36	2,72	,96		
	Toplam	420				
Sosyal İzolasyon	A) Instagram	177	3,55	,94	1,85	,11
	B) Youtube	98	3,56	1,05		
	C) Twitter	65	3,57	1,00		
	D) Facebook	44	3,20	,81		
	E) Diğer*	36	3,74	,77		
	Toplam	420				
Toplam Puan	A) Instagram	177	3,17	,51	1,44	,22
	B) Youtube	98	3,11	,54		
	C) Twitter	65	3,14	,44		
	D) Facebook	44	3,01	,48		
	E) Diğer*	36	3,01	,50		
	Toplam	420				

p>0,05

Tablo 7'deki bulgular incelendiğinde İHL öğrencilerinin sosyal medya tutum ölçeğinin ve ölçek alt boyutlarının toplam puanlarının en çok kullanılan sosyal medya ağı açısından anlamlı farklılık göstermediği bulgulanmıştır (F=1,44, p>0.05).

Tükenmez ve arkadaşları, genç bireylerin en çok kullandıkları sosyal medya ağının % 63,1 ile Instagram olduğunu tespit etmişlerdir.⁴⁶ Bodur ve Korkmaz da İlahiyat öğrencilerinin en çok Whatsapp, Instagram ve Facebook ağlarını kullandıklarını belirlemişlerdir.⁴⁷ Oyman'ın sosyal medya dindarlığı üzerine yaptığı çalışmada en çok kullanılan sosyal ağlar Facebook ve Whatsapp olmuştur.⁴⁸ Otrar ve Argın ise öğrencilerin en

46 Tükenmez vd., "Genç Bireylerin Sosyal Medya Tutumlarının İncelenmesi", 944.

47 Bodur - Korkmaz, "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi", 342.

48 Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", 162.

fazla Facebook'u kullandığını, Facebook kullanan grubun sosyal medya tutumunun diğer gruplardan daha yüksek düzeyde anlamlı olduğu ve Twitter kullanan grubun Youtube ve diğer sosyal ağları kullanan gruplardan anlamlı daha üst düzeye sahip olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁴⁹ Araştırmada öğrencilerin en çok kullandıkları sosyal medya ağı olan Instagram, fotoğraf ve bir dakikalık kısa videolar paylaşma imkânı tanıyarak kullanıcıların görünürlüğüne daha da artırmaktadır. Örneklemin Facebook, Twitter ve Youtube gibi uygulamaları daha az kullanmalarının sebeplerinden birinin de Instagram'ın bu özelliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca öğrencilerin en çok kullandıkları sosyal ağa göre paylaşım ihtiyacı ile sosyal izolasyon puanlarının yüksek ve öğretmenlerle ilişki ile sosyal yetkinlik puanlarının düşük olması en çok kullanılan ağın öğrencilerin paylaşım ihtiyaçlarını gidermesine destek olurken sosyal izolasyona sebep olduğu, arkadaş ve öğretmenlerle ilişkileri geliştirmediği ifade edilebilir. İHL öğrencilerinin en çok kullandığı sosyal ağda arkadaşlarıyla ve öğretmenleriyle ilişki kurmamaları veya sosyal ağları arkadaşları ve öğretmenleriyle ilişkilerini geliştirmek için kullanmamaları bu sonucu ortaya çıkarmış olabilir.

2.6. Sosyal Medyayı Kullanma Amacına Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutumları

İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarının sosyal medya kullanma amacı değişkenine göre sonuçları Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Öğrencilerin Sosyal Medyayı Kullanma Amacı Değişkenine Göre Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	Ss	F	p	Fark
Sosyal Yetkinlik	A) Fotoğraf	189	2,64	,89	4,40	,00*
	B) Müzik/Video	95	2,69	,90		C-A
	C) Dini İçerik	61	2,19	,83		C-B
	D) Bilim-Teknik	42	2,36	,99		
	E) Alış-Veriş	33	2,76	,87		

49 Otrar - Argın, "Öğrencilerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Kullanım Alışkanlıkları Bağlamında İncelenmesi", 8.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi

Paylaşım İhtiyacı	A) Fotoğraf	189	3,40	,72	4,20	,00*	
	B) Müzik/Video	95	3,67	,59			A-B
	C) Dini İçerik	61	3,22	,8			B-C
	D) Bilim-Teknik	42	3,29	,74			
	E) Alış-Veriş	33	3,50	,75			
Öğretmenlerle İlişki	A) Fotoğraf	189	2,57	1,05	,27	,89	
	B) Müzik/Video	95	2,53	1,08			
	C) Dini İçerik	61	2,56	1,14			-
	D) Bilim-Teknik	42	2,73	1,16			
	E) Alış-Veriş	33	2,55	1,03			
Sosyal İzolasyon	A) Fotoğraf	189	3,55	,97	,22	,92	
	B) Müzik/Video	95	3,51	,90			
	C) Dini İçerik	61	3,46	1,06			-
	D) Bilim-Teknik	42	3,57	,95			
	E) Alış-Veriş	33	3,63	,83			
Toplam Puan	A) Fotoğraf	189	3,13	,50	3,76	,00*	B-C
	B) Müzik/Video	95	3,22	,43			
	C) Dini İçerik	61	2,93	,54			
	D) Bilim-Teknik	42	3,05	,54			
	E) Alış-Veriş	33	3,22	,51			

* p<0.05

Tablo 8'deki bulgular incelendiğinde öğrencilerin sosyal medya ağlarını kullanma amaçlarına göre % 45'i fotoğraf, % 22,6'sı müzik/video, % 14,5'i dini içerik, % 10'u bilim-teknik, % 7,9'u alış-veriş paylaşımları ve takibi yapmak olarak dağılmaktadır.

Sosyal medya kullanma amaçlarına göre ölçek toplam boyutunda öğrencilerin sosyal medya tutumlarında gruplar arası anlamlı farklılaşma bulgulanmıştır (F=3,76, p<0.05). Anlamlı farklılaşma olan grupları belirlemek amacıyla yapılan post-hoc testlerinden Scheffe analizinden sonra, müzik/video paylaşmak amacıyla sosyal medyayı kullanan grupla (=3,22) dini içerik paylaşmak için sosyal medya kullanan grup (=2,93) arasında müzik/video paylaşan grup lehine anlamlı farklılaşma olduğu bulgulanmıştır.

Analiz sonuçları değerlendirildiğinde, öğrencilerin sosyal yetkinlik alt boyutunda sosyal medya kullanma amacı bakımından anlamlı farklılaşma görülmüştür ($F=4,40, p<0.05$). Birimler arasındaki farkın dini içerik paylaşan grup ($=2,19$) ile fotoğraf ($=2,64$) ve müzik/video grupları ($=2,69$) arasında fotoğraf ve müzik/video grupları lehine olduğu bulunmuştur.

Paylaşım ihtiyacı alt boyutunda sosyal medya kullanma amacı bakımından anlamlı farklılaşma görülmüştür ($F=4,20, p<0.05$). Birimler arası farkın ise, fotoğraf ($=3,40$) ve müzik/video paylaşan grup ($=3,67$) arasında müzik/video paylaşan grup lehine ve müzik/video paylaşan grup ($=3,67$) ile dini içerikler paylaşan grup ($=3,22$) arasında müzik/video paylaşan grup lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

Öğretmenlerle iletişim kurma ($F=,27, p>0.05$) ve sosyal izolasyona sebep olma ($F=,22, p>0.05$) alt boyutlarında gruplar arası anlamlı farklılık görülmemiştir.

Çalış-Duman ve Aksoğan, günün büyük bir bölümünü sosyal medya ağlarında geçiren öğrencilerin fotoğraf paylaşarak, fikirlerini dile getirerek, video izleyip paylaşarak, arkadaşları ile mesajlaşarak ve dersler için de faydalanarak akademik başarılarını arttırdıklarını tespit etmişlerdir.⁵⁰ Araştırmamızda sosyal yetkinlik ve paylaşım ihtiyacı alt boyutlarında anlamlı farklılaşmanın olması sosyal medya kullanımına ilişkin bir önceki bulguyu destekler niteliktedir. Öğrencilerin sosyal ağlarda yazı, video ve fotoğraf paylaşımları ve bu paylaşımlarının arkadaşları tarafından takip edilmesi öğrencilerde daha fazla paylaşım yapma isteği uyandırabilmektedir. Paylaşımlarının takip edildiğini gören öğrenciler kendi düşünce ve duygularının başkaları tarafından benimsendiğini düşünerek herkesin onunla ilgilendiğini zanneder. Ergenlik döneminin özelliği olan ilgi odağı olma düşüncesi paylaşım yaparak ve bu paylaşımların birçok kişi tarafından görülmesiyle tatmin edilmektedir.⁵¹ Araştırmada dini içerik paylaşma ve takip etme amacıyla sosyal medya kullanan öğrencilerin hem toplam boyutta hem de alt boyutlarda puanları düşük düzeydeyken fotoğraf ve müzik/video paylaşan ve takip eden grupların puanlarının yüksek düzeyde olması dikkat çekicidir. Dini içerikli dersler almalarına rağmen öğren-

50 Duman - Aksoğan, "Sosyal Medya ve Akademik Başarı", 1635.

51 Özay - Erol, "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumları İle Narsisizm Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 367-368.

cilerin sosyal medya ortamlarında dini içerikleri takip etme ve paylaşma konusundaki tutumlarının düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Ayrıca örneklemin yarısından fazlasının fotoğraf ve müzik/video paylaşımı için sosyal medya kullanmaları ergenlik dönemi genel özelliklerinden ilgi odağı ve görünür olma düşüncesiyle açıklanabilir.

2.7. Sosyal Medya Paylaşımında Beklenen Beğeni Sayısına Ulaşılmadığında Hissedilen Duyguya Göre Öğrencilerin Sosyal Medya Tutumları

Örneklemin sosyal medya tutumlarının sosyal medya paylaşımında beklenen beğeniye ulaşamadıklarında hissettikleri duyguya ilişkin sonuçları Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Öğrencilerin Sosyal Medya Sitelerindeki Paylaşımında Beklenen Beğeniye Ulaşamadıklarında Hissettikleri Duyguya Göre Sosyal Medya Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	Ss	F	p	Fark	
Sosyal Yetkinlik	A) Yalnız	33	3,18	,90	10,51	,00*	A-B
	B) Çaresiz	37	2,37	1,04			A-E
	C) Sinirli	40	2,79	,99			C-E
	D) Kaygılı	48	2,60	,85			D-E
	E)Önemsemem	110	2,14	,71			E-F
	F) Mutsuz	152	2,72	,87			
Paylaşım İhtiyacı	A) Yalnız	33	3,68	,68	7,31	,00*	A-B
	B) Çaresiz	37	3,15	,72			A-E
	C) Sinirli	40	3,39	,87			B-D
	D) Kaygılı	48	3,64	,71			B-F
	E)Önemsemem	110	3,16	,62			D-E
	F) Mutsuz	152	3,58	,72			E-F
Öğretmenlerle İlişki	A) Yalnız	33	2,60	,99	4,14	,00*	E-F
	B) Çaresiz	37	2,81	1,12			
	C) Sinirli	40	2,47	1,05			
	D) Kaygılı	48	2,80	1,18			
	E)Önemsemem	110	2,21	,96			
	F) Mutsuz	152	2,73	1,08			

Sosyal İzolasyon	A) Yalnız	33	3,25	,89	3,87	,00*	E-F
	B) Çaresiz	37	3,70	,98			
	C) Sinirli	40	3,41	,97			
	D) Kaygılı	48	3,79	,89			
	E)Önemsemem	110	3,74	,95			
	F) Mutsuz	152	3,36	,93			
Toplam Puan	A) Yalnız	33	3,30	,47	6,36	,00*	A-E
	B) Çaresiz	37	3,05	,51			D-E
	C) Sinirli	40	3,12	,55			E-F
	D) Kaygılı	48	3,30	,55			
	E)Önemsemem	110	2,92	,44			
	F) Mutsuz	152	3,19	,48			

* p<0.05

Tablo 9'un bulguları incelendiğinde öğrencilerin sosyal medya paylaşımında beklenen beğeniye alamadıklarında hissettikleri duyguya göre % 36,2'si mutsuz, %2 6,2'si önemsemem, % 11,4'ü kaygılı, % 9,5'i sinirli, % 8,8'i çaresiz, % 7,8'i yalnız olarak dağılmaktadır.

Öğrencilerin sosyal medya sitelerindeki paylaşımlarında beledikleri beğeniye ulaşamadıklarında hissettikleri duygulara göre sosyal medya tutumlarında toplam puanda anlamlı farklılaşma bulgulanmıştır (F=6,36, p<0.05). Farklılık gösteren grupları belirlemek için gerçekleştirilen Tamhane's T2 analizi neticesinde yalnız (=3,30) ve önemsemem (=2,92) grupları arasında yalnız grubu lehine; kaygılı (=3,30) ve önemsemem (=2,92) grupları arasında kaygılı grubu lehine; önemsemeyen grup (=2,92) ile mutsuz (=3,19) grubu arasında mutsuz grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmüştür.

Analiz sonuçları değerlendirildiğinde, tüm alt boyutlarda sosyal medya ağındaki paylaşımından beklediği beğeniye alamadığında hissettiği duygular bakımından örneklemin sosyal medya tutumlarında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir (p<0.05).

Sosyal yetkinlik boyutunda yalnız (=3,18) ile çaresiz (=2,37) ve önemsemeyen (=2,14) gruplar arasında yalnız grubu lehine; sinirli (=2,79) ve önemsemem (=2,14) grupları arasında sinirli grubu lehine;

kaygılı (=2,60) ve önemsemem (=2,14) grupları arasında kaygılı grubu lehine; önemsemem (=2,14) ve mutsuz (=2,72) grupları arasında mutsuz grubu lehine anlamlı farklılık olduğu görülmüştür.

Paylaşım ihtiyacı boyutunda, yalnız hisseden grup (=3,68) ile çaresiz (=3,15) ve önemsemem (=3,16) grupları arasında yalnız grubu lehine; çaresiz grubu(=3,15) ile kaygılı (=3,64) ve mutsuz (=3,58) grupları arasında kaygılı ve mutsuz grupları lehine; kaygılı (=3,64) ve önemsemem (=3,16) grupları arasında kaygılı grubu lehine; önemsemem (=3,16) ile mutsuz (=3,58) grubu arasında mutsuz hisseden grup lehine anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir.

Öğretmenlerle iletişim kurma boyutunda, önemsemem (=2,21) ile mutsuz (=2,73) hisseden grup arasında mutsuz hisseden grup lehine anlamlı farklılık görülmüştür.

Sosyal izolasyon boyutunda ise, sosyal medya sitelerindeki paylaşımlarında istedikleri beğeniye ulaşamamalarını önemsemediğini belirten grup (=3,74) ile mutsuz hisseden grup (=3,19) arasında beklenen beğeni önemsemeyen grup lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

Peker ve Çukadar,⁵² Oyman,⁵³ Kırnık ve arkadaşları⁵⁴ yaptıkları araştırmalarda, sosyal medyada paylaşım yapan kişilerin paylaşımlarının başkaları tarafından beğenilmesini çok önemsediklerini belirtmektedirler. Turan, yüksek benlik saygısına sahip olan bireylerin, kendilerini olumlu-olumsuz değerlendirmekten kaçındıklarını ve kendilerini ifade etme eğilimi içinde olduklarını söylemektedir.⁵⁵ Çalış-Duman ve Aksoğan da duygu ve düşünceleri anlık paylaşmanın, kendini istediğin gibi tanıtmamanın, kendinden bahsetmenin verdiği hazzın, “ideal ben” i başkalarına göstermenin sosyal medyanın bireyler üzerindeki tesirini gösterdiğini ve özellikle beğeni almaktan hoşlanan gençler için bu etkilerin dayanılmaz olduğunu belirtmektedirler.⁵⁶ Tarhan ise paylaşımları sosyal medya ağlarında yeterince beğeni alamayan kişilerin kendilerini onaylanmamış ve kabullenilmemiş olarak düşünerek kendilerini kötü hissettiklerini ve sa-

52 Peker - Çukadar, “Bilişsel Esneklik İle Sosyal Medyayı Kullanmaya Yönelik Tutum”, 74.

53 Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, 151.

54 Kırnık vd., “Öğretmen Adaylarının Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları”, 40.

55 Turan, “Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar”, 644.

56 Duman - Aksoğan, “Sosyal Medya ve Akademik Başarı”, 1634.

nal dünyada sosyalleşen insanlarda ilerleyen dönemlerde psikiyatrik bir rahatsızlık görülme olasılığının arttığını belirtmektedir.⁵⁷ Sayar'a göre, paylaştığı bir fotoğrafı çok beğeni aldığında kişi dış görünüşünün beğenildiğini düşünmekte ve dışardan onay beklemeye başlamaktadır. Aslında kendini değerli görme deneyimi içten gelmesi gerekir. Dışardan onay alamayan kişi kendisini oldukça yalnız, değersiz ve depresif hissedebilmektedir. Kendini sosyal medya hesaplarındaki arkadaşlarıyla kıyaslayıp özenmeye başlayan ve diğerlerinin sahip olduğu şeylerden yoksun olduğunu düşünen kişi kendini kötü ve değersiz hissetmektedir.⁵⁸ Turan, sosyal medyada insanların diğerleri tarafından nasıl görünmek istiyorlarsa öyle bir sanal kimlik oluşturduklarını ancak sosyal ağlarda emek ve sabır gerekmeden kolayca kurulan sosyal ilişkilerle birlikte kişinin toplumsal beğeni ve onaylanma gibi arzularının sosyal medya ortamına kaymasıyla birlikte ciddi psikiyatrik tedaviler gerektirecek rahatsızlıkların görülme-ye başladığını ve bu yöndeki şikayetlerin artış gösterdiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Aşırı ilgi duyma ve beğenilme ihtiyacı bizdeki bencil yandır, kendimize yönelecek ilgiye gerek duymadan, dikkatleri üstümüze toplama ihtiyacını başkalarına bırakırsak sessiz bir iç huzur yaşayabiliriz.⁶⁰ Fromm, sahip olmanın yaşamın tek amacı olarak açıklandığı bir toplumda insanların bir şeye sahip olamadıklarında bir hiç olacağı düşüncesine itildiklerini ve insanların sahip olmak güdüsünden kurtulmaları gerektiğini belirtmektedir.⁶¹ Adler de, insanların yalnızca almaya baktıkları, yalnız kendi çıkarlarını düşündükleri bir yaşam biçimini hem bireyin hem de toplumun ilerlemesinde akla gelebilecek en büyük tehlike olarak görmektedir.⁶² Canilerin en acımasız olanı korkudur, hiçbir zaman öldürmez fakat yaşamaktan da alıkoyar.⁶³ İçinde yaşadığımız toplumdaki tüm ilerlemeler, insanlığın esenliği için katkılarını esirgemeyen diğerkâm insanların uğraşlarıyla gerçekleşmiştir. Öğrencilerimize toplumsallık bilinciyle dav-

57 Tarhan, "Yeni Sosyal Medya Hastalığı", 20-21.

58 Sayar, "Sosyal Medya Bağlılığı", 18.

59 Turan, "Sosyal Medyanın Kimlik Gelişimindeki Rolü", 399.

60 Carlson, *Huzurlu Olmak İstiyorsanız Ufak Şeyleri Dert Etmeyin, Hepsi de Ufak Şeylerdir*, 26-27.

61 Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, 37.

62 Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, 237.

63 Viriho, *Hız ve Politika*, 45.

ranma konusunda eğitim verilirse zorluklar karşısında güçlerini kaybedip pes etmeyecekler, korkmayacaklar ve zorlukları yenerek insanlığın genel mutluluğuna katkıda bulunacaklardır.⁶⁴ Sosyal medyada takipçi ve beğeni sayıları ile yapay gereksinimler oluşturularak, insanlar bu yapay gereksinimlere sahip olunması gerektiği düşüncesine yönlendirilebilmektedirler. Araştırmada da Öğrenciler paylaşımlarının takip edilmesini, başkaları tarafından beğenilmesini önemsemektedirler. Paylaşımları yeterince beğeni almadığında ise yalnız, mutsuz, çaresiz, sınırlı ve kaygılı hissederek ruhi bir çöküntü içerisine girmektedirler. Buradan hareketle öğrencilerin sosyal medyada görünür olmaya ve sosyalleşmeye çalıştıkları söylenebilir. İHL öğrencileri sosyal medyayı sosyal hayattan kopmadan bilgi, yaşantı ve inançlarıyla tutarlı, etkili, verimli bir şekilde kullandıklarında öğrencilerin hissettikleri olumsuz duyguların ortadan kalkabileceği değerlendirilebilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarının çeşitli değişkenlere göre incelenmesi hedeflenmiştir. Araştırma Çorum il merkezindeki İHL'lerde öğrenim görmekte olan 420 öğrenciyle yapılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin tamamı sosyal medya kullanıcısıdır. Esasında bu sonuç Z kuşağı diye tanımlanan bu yaş grubundaki öğrenciler için olağan bir sonuçtur. Araştırma sonucunda öğrencilerin sosyal medyayla ilgili tutumlarının kısmen olumlu ve orta düzeyde (=3,13) olduğu bulgulanmıştır. İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumlarından ulaşılan sonuçlar, öğrencilerin sosyal medyanın sosyal izolasyona sebep olduğu yönündeki tutumları en yüksek düzeydeyken, sosyal medyanın öğretmenlerle ilişkileri geliştirdiğine ve sosyal yetkinlik kazandırdığına yönelik tutumlarının ise en düşük düzeyde olduğu sonucunu göstermektedir. Yani, öğrenciler sosyal medyanın öğretmenlerle ilişkilerini geliştirmediğini ve sosyal yetkinlik kazandırmadığını düşünmektedirler.

Cinsiyet değişkeni bağlamında; örneklemin sosyal medya tutum puan ortalamasında anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür. Erkek katılımcıların sosyal medya tutumlarının kadın katılımcıların tutumlarına göre daha olumlu yönde olduğu bulgulanmıştır. Sosyal medya tutum ölçüğü alt boyutlarında ise sosyal medyanın sosyal yetkinlik kazandırma alt

64 Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, 222.

boyutunda erkeklerin kadınlara göre anlamlı düzeyde daha olumlu tutum sergiledikleri görülmüştür. Bu durum erkek katılımcıların sosyal yetkinliklerinin daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumları sınıf düzeyi değişkeni açısından anlamlı bir şekilde farklılaşmamaktadır. Bu çalışmanın bulguları, sınıf seviyelerine göre öğrencilerin benzer özellikte sosyal medya tutumuna sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ancak 12. sınıf öğrencilerinin sosyal medya tutum puanlarının 9, 10, ve 11. sınıf öğrencilerinin puanından daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Üst sınıflarda özellikle 12. sınıf öğrencilerinde sosyal medya tutum puanlarının nispeten düşük çıkmasının sebebi öğrencilerin etüt merkezi ve kurs gibi okul dışı mekanlarda farklı insanlarla birlikte olmaları ile birlikte sınav kaygısı ve yoğun ders çalışma temposu öğrencilerin sosyal medya tutumları üzerinde etkili olmuş olabilir. Zira öğrenciler yeni ortamlar ve insanlarla etkileşimde bulunmakta ve yeni deneyimler yaşamaktadırlar. Bu da öğrencilerin algı ve tutumlarını etkileyebilir.

Öğrencilerin sosyal ağları kullanma süreleri bakımından sosyal medya tutumlarında toplam puanda istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. 1 yıldan az sosyal medya sitelerini kullanan grup ile diğer tüm gruplar arasında kullanma süresi fazla olan gruplar lehine anlamlı farklılaşma olduğu ve örneklemin sosyal medya kullanım süreleri arttıkça sosyal medyaya ilişkin tutumlarının da pozitif yönde arttığı görülmüştür. Ölçek alt boyutlarından biri olan paylaşım ihtiyacı boyutunda, 4-6 yıl ile 6 yıldan daha uzun süredir sosyal medya sitelerini kullanan gruplarla 1 yıldan daha az süredir sosyal medya sitelerini kullanan grup arasında kullanma süresi fazla olan gruplar lehine anlamlı farklılık olduğu görülmüştür. Sosyal izolasyon boyutunda ise 1 yıldan daha az süredir sosyal medya kullanan grup ile 1-3 yıl sosyal medya sitelerini kullanan grup arasında 1-3 yıl sosyal medya sitelerini kullanan grup lehine anlamlı farklılık ortaya çıkmıştır. Yani, öğrencilerin sosyal medyayı kullanma sürelerinin artması sosyal ağlarda başkalarıyla olan etkileşimlerini geliştirmekle birlikte öğrencilerde sosyal izolasyona da sebep olmaktadır. Ancak öğretmenlerle ilişki ve sosyal yetkinlik boyutlarında gruplar arası anlamlı farklılık görülmemiştir.

İHL öğrencilerinin % 42,1'i Instagram, % 23,3'ü Youtube, % 15,5'i Twitter, % 10,5'i Facebook ve % 8,6'sı da diğer sosyal ağları en çok kul-

lanmaktadır ve İHL öğrencilerinin sosyal medya tutumları en fazla zaman geçirdikleri sosyal ağlar açısından anlamlı düzeyde farklılaşmamaktadır. Yine ölçeğin alt boyutlarında da anlamlı farklılık görülmemiştir. Araştırma bulguları, en çok kullanılan sosyal ağlara göre öğrencilerin benzer özellikte sosyal medya tutumuna sahip olduklarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte Instagram, İHL öğrencilerinin en çok kullandığı sosyal ağıdır ve en çok Instagram kullanan grubun sosyal medya tutum ölçeği puanının diğer gruplardan daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle Instagramın yoğun kullanılması, bu ağı kullanan öğrencilerin tutumlarının yüksek olmasına etki etmiş olabilir.

Öğrencilerin sosyal medya ağlarını kullanma amaçlarına göre; toplam puanda müzik/video paylaşmak amacıyla sosyal medyayı kullanan grupla dini içerik paylaşmak için sosyal medya kullanan grup arasında müzik/video paylaşan grup lehine anlamlı farklılık olduğu görülmüştür. Sosyal medya tutum ölçeği alt boyutlarında ise sosyal yetkinlik ve paylaşım ihtiyacı boyutlarında öğrencilerin sosyal medya kullanma amacı bakımından anlamlı farklılaşma görülmüştür. Sosyal yetkinlik boyutunda, dini içerik paylaşan grup ile fotoğraf ve müzik/video grupları arasında fotoğraf ve müzik/video grupları lehine anlamlı farklılık görülmüştür. Paylaşım ihtiyacı boyutunda ise, fotoğraf ve müzik/video paylaşan grup arasında müzik/video paylaşan grup lehine ve müzik/video paylaşan grup ile dini içerikler paylaşan grup arasında müzik/video paylaşan grup lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Öğrenciler bir konu hakkındaki düşüncelerini fotoğraf, müzik ve video gibi paylaşımlar yaparak dile getirebilmektedirler. Fotoğraf ve müzik/video paylaşımı yapan öğrencilerin başkalarıyla etkileşimini artırarak paylaşım ihtiyaçlarını ve kendilerini ifade edip arkadaşlarıyla iletişim kurarak sosyal yetkinliklerini geliştirdikleri ifade edilebilir. Ancak İHL öğrencilerinin fotoğraf, müzik/video paylaşımları ile birlikte dini konularda da paylaşım ve takip yapmalarının ve tutumlarının yüksek olmasının beklendiği söylenebilir. Sayar, insanların sosyal medya ağlarında görülme, duyulma ve hissedilme arzusuyla tatmin olmaya çalışarak fotoğraf, video vb. paylaşımlar yaptıklarını ve beğenilmek istediklerini ifade etmektedir. Fotoğraf paylaşmak, paylaşmanın görünme isteğine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Görünürlüğü kaybeden kişi büyük bir yoksunluk içinde kalarak mutsuz ve huzursuz olabilmektedir. Sayar, bu durumun insanları depresyona sürüklediğini

iddia etmektedir.⁶⁵ Araştırmaya göre sosyal medya kullanan İHL öğrencilerinin dini içerikleri paylaşma ve takip etme konusunda da ilgisiz kalmadıkları aşikârdır. Ancak araştırmada dini içerikleri takip etme ve paylaşma amacıyla sosyal medya ağlarını kullanan öğrencilerin sosyal medya tutumlarının diğer gruplardan anlamlı derecede düşük düzeyde olması ve sosyal medyayı kullanma amaçlarına göre sosyal izolasyon boyutunda öğrencilerin puanlarının yüksek düzeyde olması Sayar'ın iddialarını destekler niteliktedir. İHL öğrencilerinin aldıkları dini dersler nedeniyle sosyal medyada dini paylaşımları takip etmeyi ve dini içerikler üretmeyi önemsemeleri gerektiği ifade edilebilir. Ancak araştırma neticesinde öğrencilerin dini içerikleri paylaşma ve takip etmeye yönelik tutumlarının düşük düzeyde olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin sosyal medya ağındaki paylaşımında beklenen beğeniyi alamadıklarında hissettikleri duyguya göre sosyal medya tutumlarında toplam puanda yalnız hisseden ve önemsemeyen gruplar arasında yalnız grubu lehine; kaygılı ve önemsemeyen gruplar arasında kaygılı grubu lehine; önemsemeyen grup ile mutsuz grubu arasında mutsuz grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmüştür. Sosyal yetkinlik alt boyutunda yalnız ile çaresiz ve önemsemeyen gruplar arasında yalnız grubu lehine; sinirli ve önemsemem grupları arasında sinirli grubu lehine; kaygılı ve önemsemem grupları arasında kaygılı grubu lehine; önemsemem ve mutsuz grupları arasında mutsuz grubu lehine anlamlı farklılık olduğu görülmüştür. Paylaşım ihtiyacı boyutunda, yalnız hisseden grup ile çaresiz ve önemsemem grupları arasında yalnız grubu lehine; çaresiz grubu ile kaygılı ve mutsuz grupları arasında kaygılı ve mutsuz grupları lehine; kaygılı ve önemsemem grupları arasında kaygılı grubu lehine; önemsemem ile mutsuz grubu arasında mutsuz hisseden grup lehine anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Öğretmenlerle iletişim kurma boyutunda, kaygılı ile önemsemem grupları arasında kaygılı hisseden grup lehine; önemsemem ile mutsuz hisseden grup arasında mutsuz hisseden grup lehine anlamlı farklılık görülmüştür. Sosyal izolasyon boyutunda ise, sosyal medya sitelerindeki paylaşımlarında istedikleri beğeniye ulaşamamalarını önemsemediğini belirten grup ile mutsuz hisseden grup arasında beklenen beğeniyi önemsemeyen grup lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Araştırmada İHL öğrencilerinin büyük bir çoğun-

65 Sayar, <https://engelliler.gen.tr/f83/facebook-ve-twitter-narsist-yapiyor-13378/>, Erişim: 05/01/2021.

luğu yaptıkları paylaşım beklemedikleri beğeniye ulaşamadığında olumsuz duygular hissetmektedirler. Öğrencilerin sosyal medya ağındaki paylaşımında beklenen beğeni alamadıklarında olumsuz duygular içerisinde olduklarını söylemeleri dikkat çekici bir bulgudur. Çünkü bu durum sosyal medyanın öğrencilerin düşünce, duygu, davranış ve hissetme gibi tüm yaşantı biçimlerini etkileyecek bir düzeye ulaştığını gösteren bir vakıadır. Sosyal medya paylaşımlarının beğenilmeyeceği düşüncesi bile öğrencileri huzursuz etmektedir. Bu noktada sosyal medyanın öğrencilerin kişiliğini biçimlendirmeye başladığı düşünülebilir. Bu da sosyal medya paylaşımından amacın sadece bilginin paylaşılması ile değil beğenilme arzusu ile yapıldığı düşüncesini de ortaya koymaktadır. Burada İHL öğrencilerinin paylaşımları beğenilmediğinde hissettikleri duygulara bakıldığında, öğrencilerin sosyal medyayı eğitimleri için değil, beğenilme arzusuyla kullandıkları ve bunun neticesinde sosyal medyaya yönelik tutumlarının yüksek düzeyde olmadığı ifade edilebilir.

Araştırma bulgularından yola çıkarak aşağıdaki öneriler ileri sürülebilir:

Zamanlarının önemli bir kısmını sosyal medya ağlarında geçiren öğrencilerin zamanla sosyal hayattan kopmamaları için gerekli önlemler alınmalı, sosyal ağlarda geçirecekleri zamanı verimli hale getirecek uygulamalar öğrencilere tanıtılmalı, sosyal medyayı eğitimleri için kullanmaları yönünde bilgilendirme yapılmalıdır.

İHL öğrencilerinin sosyal medyayı kullanma amaçları ve kullanım amaçlarının hayatlarıyla ne kadar tutarlı olduğu araştırılarak hayatlarına ne gibi katkılarının olacağını ortaya konulması önemli görülmektedir.

Yakın zamanlarda sıklıkla karşılaştığımız sosyal medya fenomenlerinin büyük bir çoğunluğunun ergenlerden oluştuğu ve bu kişilerin takipçi kitlesinin büyük bir çoğunluğunun ise yine ergenler olduğu gözlemlenmektedir. Bu fenomenler çoğunlukla zengin bir yaşantı ortaya koyarak toplum içerisinde kendilerini farklı ve cazip göstermektedirler. Dolayısıyla ne olursa olsun ama ben de toplum tarafından kabul göreyim ve zenginliğe sahip olayım düşüncesi özendirilmektedir. Araştırmada dini içerikleri paylaşan ve takip eden öğrencilerin sosyal medya tutumları düşük düzeydedir. Bu nedenle dini paylaşımlar yapan, millî ve manevî değerlerine bağlı sosyal medya fenomenlerinin yetiştirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

Abraham, Bindu Kaipparettu. "Attitude of Adolescents Towards Use Of Social Media". *International Journal Advanced Research (IJAR)* 8/2 (2020), 443-453.

Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 1997. Aküzüm, Cemal - Saraçoğlu, Mehtap. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2017), 803-817.

Alican, Cafer - Saban, Aslıhan. "Ortaokul ve Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Ürgüp Örneği". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2013/2), 1-14.

Arseven, Ali Doğan. *Alan Araştırma Yöntemi*. Ankara: Gül Yayınevi, 1. Basım, 1993.

Bekdemir, Ünsal - Tağrikulu, Pınar. "Sosyal Medya Kullanımının Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Akademik ve Sosyal Etkileri". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2018), 316-348.

Bodur, Hüsnü Ezber - Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 329-351.

Bulu, Şanser vd.. "Examination of The Attitudes of Middle School Students Towards Social Media". *Cypriot Journal of Educational Sciences* 11/1 (2016), 43-48.

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 16. Basım, 2012.

Carlson, Richard. *Huzurlu Olmak İstiyorsanız Ufak Şeyleri Dert Etmeyin, Hepsi de Ufak Şeylerdir*. çev. Esat Ören. İstanbul: Alkım Yayınevi, 9. Basım, 2006.

Ceyhan, Esra. "Problemler İnternet Kullanım Düzeyi Üzerinde Kimlik Statüsünün, İnternet Kullanım Amacının ve Cinsiyetin Yordayıcılığı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/3 (2010), 1323-1355.

Cüceloğlu, Doğan. *'Keşke'siz Bir Yaşam İçin İletişim Donanımları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 2002.

Çalış Duman, Meral - Aksoğan, Mustafa. "Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması". *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (2018), 1624-1638.

Davis III, Charles H. F. vd.. "Social Media, Higher Education, and Community Colleges: A Research Synthesis and Implications for the Study of Two-Year Institutions". *Community College Journal of Research and Practice* 39/5 (2014), 409-422.

Düvenci, Abdullah. *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı Üzerindeki Sosyal Medya Etkisinin Sosyal Sapma Yaklaşımı İle İncelenmesi* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Düzgüner, Sevde. "Değişen Dünyada Gençlik ve Değerler". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2015), 105-126.

Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1. Basım, 2003.

Goel, Divya vd.. "Impact of Students Attitudes Towards Social Media Use in Education on Their Academic Performance". *AIMA Journal of Management & Research* 10 2/4 (2016), 1-14.

Gülbahar, Yasemin vd.. "Sosyal Ağların Eğitim Amaçlı Kullanımı". *XV. Türkiye'de İnternet Konferansı*. 10/30-37. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2010.

Hassan, Mohammed Ibrahim Alsaid - Kommers, Piet. "A Review on Effect of Social Media on education in Sudan". *International Journal of educational Technology and Learning* 3/1 (2018), 30-34.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.

Karademir, Tuğra - Alper, Ayfer. "Öğrenme Ortamı Olarak Sosyal Ağlarda Bulunması Gereken Standartlar". *5th International Computer & Instructional Technologies Symposium*. ed. Zülfü Genç. 731-744. Elâzığ: Fırat University, 2012.

Karakaya, İsmail vd. "The Investigation of the Factors That Affect High School Students' Attitudes Towards Social Media By CHAID Analysis". *Eurasian Journal of Educational Research* 76 (2018), 21-40.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Tek-*

nikler. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Ltd., 30. Basım, 2016.

Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (POST-HOC) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.

Kırnık, Dilek vd.. "Öğretmen Adaylarının Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Tutumları: Malatya İl Örneği". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2018), 25-45.

Konuk, Nebiye - Güntaş, Selime. "Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı". *International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries Dergisi* 3/4 (2019), 1-25.

Kurtuluş, Sema vd.. "How Do Social Media Users in Turkey Differ in Terms of Their Use Habits and Preferences?". *International Journal of Business and Information (IJBI)* 10/3 (2015), 337-364.

Quercia, Daniele vd.. "Facebook and Privacy: The Balancing Act of Personality, Gender, and Relationship Currency". *Proceedings of The Sixth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media* (2012), 306-313.

Lewis, Bobbi Kay - Nichols, Cynthia. "Social Media and Strategic Communication: A Three-Year Study of Attitudes and Perceptions about Social Media among College Students". *Public Relations* 10/1 (2016), 1-25.

Lockyer, Lori - Patterson, John. "Integrating Social Networking Technologies in Education: a Case Study of a Formal Learning Environment". *8th IEEE International Conference on Advanced Learning Technologies*. Santander, Spain, (1-5 July 2008), 529-533.

Manjunatha S., "The Usage of Social Networking Sites Among the College Students in India". *International Research Journal of Social Sciences* 2/5 (Mayıs 2013), 15-21.

McLoughlin, Catherine - Lee, Mark J. W. "The Three p's of Pedagogy for the Networked Society: Personalization, Participation, and Productivity". *International Journal of Teaching and Learning in Higher Education* 20/1 (2008), 10-27.

Otrar, Mustafa - Arğın, Ferhat Süleyman. "Öğrencilerin Sosyal Med-

yaya İlişkin Tutumlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Şubat 2015), 391-403.

Otrar, Mustafa - Argın, Ferhat Süleyman. "Öğrencilerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Kullanım Alışkanlıkları Bağlamında İncelenmesi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Ağustos 2014), 1-13.

Otrar, Mustafa - Argın, Ferhat Süleyman. "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 5/10 (Temmuz 2014), 3-22.

Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 125-167.

Özay, Sena - Erol, Demet. "Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumları İle Narsisizm Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Dil, Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Dergisi (CALESS)* 2/1 (2020), 354-371.

Peker, Adem - Çukadar, Fatih. "Bilişsel Esneklik İle Sosyal Medyayı Kullanmaya Yönelik Tutum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *SAÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü* 6/2 (2016), 66-79.

Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd.. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2016.

Sayar, Kemal. "Sosyal Medya Bağımlılığı". *Yiğitek* 5/16 (2016), 16-19.

Sayar, Kemal. <https://engelliler.gen.tr/f83/facebook-ve-twitter-narsist-yapiyor-13378/>, Erişim: 05/01/2021.

Tarhan, Nevzat. "Yeni Sosyal Medya Hastalığı: FOMO!". *Yiğitek* 5/16 (2016), 20-21.

Turan, Yahya. "Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar". *Journal of History Culture and Art Research* 7/5 (2018), 624-650.

Turan, Yahya. "Sosyal Medyanın Kimlik Gelişimindeki Rolü". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd.. 399-420. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.

Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma,

Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.

Tükenmez, Ataman vd. “Genç Bireylerin Sosyal Medya Tutumlarının İncelenmesi”. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/20 (2019), 942-947.

Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayınları, 1. Basım, 2005.

Vırılıo, Paul. *Hız ve Politika*. çev. Meltem Cansever. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 1998.

Vural, Z. Beril Akıncı - Bat, Mikail. “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”. *Journal of Yasar University* 20/5 (2010), 3348-3382.

Yeo, Michelle Mei Ling. “Social Media and Social Networking Applications For Teaching and Learning”. *European Journal of Science and Mathematics Education* 2/1 (2014), 53-62.

Zachos, Georgios vd.. “Social Media Use in Higher Education: A Review”. *Education Sciences* 8/4 (2018), 1-13.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 75-104

Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı
Plato's, Aristotle's, and Augustine's View of Time

Ömer Faruk Karaköse

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,
Department of History of Philosophy
Rize/Turkey
e-mail: omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6414-5781>

DOI: 10.33718/tid.866595

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ömer Faruk Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 75-104

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı*

Öz

Bu makalede Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman konusunda benimsedikleri ortak görüşlerin yanında, onun varlığı ve mahiyeti bağlamında birbirinden ayrıldıkları noktalar değerlendirilmiştir. Platon ve Aristoteles, zamanın hareket temelli bir tür ölçü/sayı olduğu ve varlığı açısından nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu hususunda benzer bir kuram geliştirmişlerdir. Bununla birlikte Platon mitolojik bir anlatıya bağlı olarak zamanın yaratılmış olduğunu savunurken; Aristoteles daha bilimsel sayılabilecek bir yaklaşımla onun yaratılmadığını ve dolayısıyla ezeli ve ebedi olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan Augustinus ise sadece teolojik kaygılarla zamanın Tanrı tarafından yaratıldığını belirtmekle kalmamış aynı zamanda zamanın hareketle ilişkilendirilmesine karşı çıkmış ve onun insan zihninde hafıza, algılama ve beklenti anlamında ruhun bir ölçümü olarak var olduğunu ileri sürmüştür. Zaman konusunda hafıza ve beklentiye yaptığı vurgu ve zamanın hareketle ontolojik anlamda ilişkilendirilmesine karşı itirazı Augustinus'un zamanı zihni bir gerçeklik (öznel zaman) olarak kavradığı şeklinde okunabilir. Platon ve Aristoteles'in ontolojik anlamda zamanı nesnel ve mutlak bir gerçeklik olarak kavradıkları yerde, Augustinus'un onu teolojik kaygılarla zihni bir gerçeklik olarak temellendirdiği söylenebilir. Bu çalışmada ayrıca üç filozofun kuramları ekseninde ontolojik ve teolojik kaygıların zaman kavramının anlaşılmasına doğrudan etki ettiği ve zamanın gerek varlığı gerekse gerçekliği açısından farklı biçimlerde temellendirildiği iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Felsefe Tarihi, Zaman, Platon, Aristoteles, Augustinus, Ölçü, Hareket, Ruh.*

Plato's, Aristotle's, and Augustine's View of Time

Abstract

In this article, besides the common views adopted by Plato, Aristotle, and Augustine on time, the points where they differ from each other in terms of its existence and nature are evaluated. Plato and Aristotle developed a similar theory regarding time as a kind of number/measure based on motion. However, while Plato argues that time is created based on a mythological narrative; Aristotle, with a more scientific approach, clarifies that time is not created and, therefore, eternal. On the other hand, Augustine not only argues with theological concerns that time is created by God but also opposes the association of time with motion and claims that it exists in the human mind to measure the spirit in terms of memory, perception, and expectation. Augustine's emphasis on memory and expectation on time can be interpreted as the fact that Augustine regards time as a mental reality (subjective time). Keeping these in mind, in this study, it is claimed that ontological and theological concerns directly affect the understanding of the concept of time within the scope of three philosophers' theories, and that time is grounded in different ways both in terms of its existence and reality.

Keywords: *History of Philosophy, Time, Plato, Aristotle, Augustine, Measure, Motion, Spirit.*

* Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız "Aristoteles'in Zaman Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Aristotle's Conception of Time", (Master Thesis, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Turkey, 2019).

Giriş

Zaman, düşünce tarihinin başlangıcından itibaren hemen her düşünürün üzerinde kafa yorduğu, fakat anlaşılması ve neliği hususunda açık ve seçik bir yanıtın ortaya konulmadığı kavramların başında gelmektedir. Nitekim “Zaman nedir?” sorusunun cazibesine kapılan hemen her insan, onun hakkında ciddi bir düşünme faaliyetine giriştiğinde, ona dair düşünceleri kavrama ve bunları sözcüklere döküp bir tanıma varma hususunda oldukça zorlanacak ve nihayetinde belki de ondan daha “gizemli” ve “ifade edilemez” bir kavramın olmadığı hükmüne varacaktır.¹ Bununla birlikte insanoğlu zamanın neliği hakkında düşünmeyi bırakmadığı gibi, mitolojiden felsefeye, dinden bilime, ahlaktan kültüre kadar hemen her alanın sözlü ve yazılı tarihi boyunca kesin bir yanıt arama arzusundan da vazgeçmemiştir. Bu meyanda zaman kavramına dair ilk kullanımların, yazılı tarihin en eski eserlerinden olan mitolojik anlatılara uzanması ve bu anlatılarda alelade bir kavram olarak değil, bilakis evrenin oluşumu gibi konularda aktif rol (yaratıcı ilke) oynayan önemli kavramlardan birisi olarak öne çıkması şaşırtıcı değildir. İlaveten mitolojik anlatılara bakıldığında zamanın, sadece bir fizik hadisesi olarak algılanmadığı, ayrıca ontolojik, teolojik ve ahlaki boyutlarıyla birlikte ele alındığı görülmektedir ki, bu durum daha ilk baştan insanoğlunun zamanı, oldukça derin ve çok yönlü bir yaklaşımla kavramaya çalıştığının çarpıcı bir göstergesi olarak okunabilir.

Zaman günlük yaşamın sürdürülebilirliği hususunda da insan için olmazsa olmaz kavramların başında gelmektedir. Öyle ki insanın kendisi ve eşyayı anlamaya yönelik sorgulamalarından, yaptığı, yapmakta olduğu veya yapacağı basit ve karmaşık boyutlardaki tüm eylemlerine kadar bütün yaşamsal akış zaman üzerine inşa edilmektedir. Zira zamanın neliği hakkında herhangi bir fikre sahip olunmazsa, insanın anlama ve eyleme süreçlerine dair anlamlandırma çabası şüphe duvarının ötesine geçemeyecek, böylelikle bu süreçlere ilişkin ulaşılmak istenen yargılarda umutsuz bir girişime dönüşecektir. Bu durum zamanın neliğinin, insanın anlama ve eyleme açısından tüm faaliyetlerinin kavranıp bir anlam örgüsü içerisinde temellendirilmesi açısından da ne derece önemli bir sorun olduğunu açıkça göstermektedir. İşte bütün bunlar zamanın neliği ve kavramsal çerçevesi üzerine yapılacak felsefi bir sorgulamanın

1 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 1.

önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Zaman kavramının önemine dair bu girizgâhtan sonra, çalışmamız felsefe geleneğinde zaman sorununu sistematik biçimde ele alan ve sonraki süreçlerde zaman üzerine yapılan tartışmaların genel çerçevesini belirleyen ilk filozofların, Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarını incelemektedir. Bu kapsamda çalışmamız, ilkin Platon'a kadarki süreçte zamanın kavramsal çerçevesini ele almakta ve bu bağlamda çalışmamızın konusuna dair tarihsel bir zemin oluşturmaktadır. Daha sonra söz konusu filozofların kuramları, zamanın varlığı ve mahiyeti, gerçekliği ve temellendirilme tarzı şeklinde üç temel husus etrafında incelenmekte; benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Bu makalenin konusuna ilişkin olarak Türkçe ve yabancı literatürde muhtelif eserlerin olduğu bilinen bir husustur. Bu eserler içerisinde Phillip Turetzky'nin *Zaman*, Adrian Bardon'un *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Arslan Topakkaya'nın *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* gibi doğrudan zaman fenomenini oldukça geniş bir düzlemde ele alan müstakil eserler olduğu gibi, Aynur Yetmen'in *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Feyza Ceyhan Çoştu'nun *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman* gibi belli bir araştırma sorunu çerçevesinde kaleme alınan doktora düzeyinde tez çalışmaları bulunmaktadır. Bununla birlikte Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarıyla ilgili olarak gerek akademik veya bilimsel kitap gerekse makale formatında müstakil yayınlar da mevcuttur. Bunların başında Wolfgang Von Leyden'in *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*, Ursula Coope'un *Time for Aristotle Pyhsics IV. 10-14*, Erdem Çiftçi'nin *Augustinus'un Zaman Anlayışı* gibi çalışmamıza ışık tutan kaynaklar arasında yayınlar sayılabilir. Buraya kadar zikredilen eserler, zaman felsefesi alanında oldukça kıymetli araştırmalar olmakla birlikte, zaman kavramını ya uzun soluklu tarihsel bir okumayla ele almakta ya da belli bir filozofun görüşlerini analiz etmektedir. Oysa bu çalışma, yukarıda zikredilen eserlerden farklı bir yaklaşımla Platon, Aristoteles ve Augustinus özelinde zaman kavramının hem ontolojik açıdan temellendirilişinde hem de tartışılma zemininde yaşanan farklılıklara ve bunların gerekçelerine odaklanmaktadır. Kanaatimize göre bu değişimler, filozofları felsefi eğilimlerini motive eden farklı endişeler ve bunlar üzerine inşa ettikleri düşünce dünyalarıyla yakından ilişkilidir. Böylesi bir kanaatten hareketle makalemiz, za-

man kavramının algılanışında ortaya çıkan farklı tarzların, genel olarak zamanın mahiyeti ve gerçekliğine dair yapılan soruşturmalarda belirleyici olup olmadığı sorusuna odaklanmakta ve söz konusu filozofların görüşleri özelinde tartışmaktadır.

1. Platon'a Kadarki Süreçte Zamanın Kavramsal Çerçevesi

Zaman kavramının tarihine bakıldığında ilk kullanımların Antik Yunan döneminde olduğu görülmektedir. Antik Yunan döneminde zaman anlamına gelen, khronos (χρόνος)², kairos (καιρός)³ ve aion (αἰών)⁴ şeklinde kökleri mitolojilere uzanan üç farklı sözcük kullanılmaktadır. Bunlardan khronos, hareket ve değişimin içinde geçtiği süreyi belirlemeye imkân veren, başka bir deyişle gün, ay ve yıl gibi kavramları içeren kozmolojik zamandır. Bu meyanda gerçek anlamda zaman yerine kullanılan khronos, çoğunlukla değişimin veya hareketin ölçüsü veya sayısı şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ Kairos ise bir şeyin tam vaktinde olması

2 İngilizce "time", Latince "tempus" sözcüklerine karşılık gelen khronos, sözlükte, zaman, vakit, bir zaman boşluğu veya aralığı, mühlet, yaşam, mevsim anlamlarına gelmektedir. "Khronos" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Khronos"; Peters, "Khronos", 188; Çelgin, "Khronos", 723.

3 İngilizce'de sıklıkla "critical time" ve "oppurtunity" sözcüklerine karşılık gelen kairos, sözlükte, uygun zaman, fırsat, oran ve fayda anlamına gelmektedir. Mitolojilerde genç bir adam olarak tasvir edilen Kairos, Zeus'un en küçük oğlu olan fırsat tanrısıdır. "Kairos" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Kairos"; Çelgin, "Kairos", 341.

4 İngilizce "eternity", Latince "aevum" sözcüklerine karşılık gelen aion, sözlükte sonsuz uzunlukta zaman, sonsuzluk, ezeli-ebedilik, yaşam süresi, hayat anlamlarına gelmektedir. "Aion" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Aion"; Peters, "Aion", 19; Çelgin, "Aion", 30. Antik Yunan mitolojisinde aion, zamanla ilgili olarak iki farklı biçimde ilişkilendirilmektedir. Erken dönem mitolojilerde aion, insan hayatına ilişkin zaman anlamında yaşam ve ömür kavramlarının kişileştirilmiş hali olarak zaman tanrısı Khronos'un çocuğudur. Bk. Euripides, *Children of Heracles*, 79 (1. 899). Erken dönemin insan hayatına ilişkin zaman olarak kavradığı yerde, geç dönem mitolojilerinde, özellikle de Dionysos kültüyle ilgili anlatılarda aion, daha güçlü bir konuma sahiptir. Buna göre aion, evrendeki düzeni tesis eden "sonsuz ve döngüsel" zaman tanrısıdır ve bu yönüyle o, tüm zaman boyutlarının ötesinde olan ezeli-ebedi bir varoluşla özdeşleştirilmiştir. Detaylı okuma için bk. Miguelez-Cavero, "Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus", 353-354.

5 Antik Yunan'da zamana dair bilinen ilk tanım olan Antiphon'un (M.Ö.411) tanımına göre zaman, "bir düşünce [noema] ya da ölçü [metron]"dür. Bununla birlikte zaman kavramı klasik anlamdaki formuna Aristoteles'in tanımıyla erişmiştir. Buna göre zaman, "hareketin sayısı/ölçüsü"dür. Antiphon'un tanımı için bk. Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, 206; Aristoteles tanımı için bk. Aristoteles, *Fizik*, 191

anlamında uygun bir an doğru zamandır. Bu anlamıyla kairos, khronos ile ifade edilen gerçek zamandan içerik olarak ayrılmaktadır; zira kairos, “ne zaman?”, “hangi vakitte?” sorularıyla ilgili iken, khronos “kaç yaşında?”, “ne kadar zaman?” gibi sorularla kastedilen bir ölçüye karşılık gelir.⁶ Öyleyse her iki kavram arasındaki temel fark, ölçülebilirlik veya sayılabilirlik bakımından nicel boyutta kendisini gösterir. Öte yandan aion, tüm zaman boyutlarının (saat, ay, mevsim ve yıl gibi belirli aralıklarla belirlenmiş zaman dilimlerinin) ötesinde “sonsuz ve döngüsel olan zamanı”⁷, ebediyeti ifade etmektedir.

Bu noktada söz konusu üç kavramı, aynı zamanda Antik Yunan düşüncesinde mevcut olan üç farklı zaman boyutu şeklinde okumak mümkündür. Buna göre khronos, zamanın niceliksel yönü anlamında nesnel zamanı; kairos, zamanın niteliksel yönü anlamında yargısal zamanı; aion ise ezelilik-ebedilik anlamında sonsuzluğu ifade etmektedir.

Zamanın neliği sorununun yazılı tarihine bakıldığında, en eski kullanımlarının Orfeuşçu ozanların yarı-mitsel kozmogonilere kadar uzandığı görülür. Bu anlatılarda genellikle “bir boğa ile aslan kafasına, ortada ise bir tanrı çehresine sahip olan, sırtında kanatlar bulunan bir yılan”⁸ şeklinde, yaratılış öncesine dayanan insan-üstü bir varlık olarak tasvir edilen zaman, yaratılışın hemen öncesinde su ve toprak ile birlikte varlığa gelişin üç önemli ilkesinden biri olarak kabul edilmektedir.

Öte yandan zamanın neliği hakkında en azından Platon (M.Ö. 347) ve Aristoteles’e (M.Ö. 322) kadar Antik Yunan geleneğinde detaylı bir incelemenin yapılmadığı görülmektedir. Fakat yine de başta belirttiğimiz üzere kavramın yapısından kaynaklı bir soruşturma sıklıkla kendisini göstermektedir. Nitekim Herakleitos (M.Ö. 475) ve Elealı filozofların varlık sorunu karşısında tutumlarının belirlenmesinde zaman (bilhassa zamanın gerçekliği) sorunu ciddi bir önem arz etmiştir. Herakleitos için gerçeklik, içinde hiçbir sabitenin yer almadığı biteviye bir oluşa karşılık gelmektedir. Sabit ve durağanlık karşısında konumlanan ve *panta rei* (her şey akar) olarak klasik ifadesine kavuşan bu oluş fikri, temel anlamda değişmeyi, yani bir zaman ve mekân içinde olmaklığı ifade etmek-

(219b1, 221b5-10).

6 Smith, “Time and Qualitative Time”, 4.

7 Miguelez-Cavero, “Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus”, 353-354.

8 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 31.

tedir. Diğer taraftan Elealılar ise, daha radikal sayılabilecek bir inancı savunmaktadır: Bütün değişim ve hareket gerçekte bir yanılsamadır; varolan yalnızca “Varlık”tır.⁹ Parmenides’e (M.Ö 450) göre var olan, mekân bakımından sınırlı bütündür, ama zaman bakımından belirlenimsizdir. Zira var olan değişmeksizin/hareket etmeksizin var olmaktadır. Bundan dolayı varlık, ne varlığa gelebilir ne de yokluğa geçebilir, mutlak anlamda “şimdi vardır” ve bütünüyle zaman-dışıdır.¹⁰ Böylelikle Parmenides, oluşun ve hareketin bir zaman içerisinde olabileceği yaklaşımı karşısında oluş ve hareket fikrini yadsımakla, zamanın gerçekliğini imkansız kılmaktadır.

Hocası Parmenides’in düşüncelerini desteklemek isteyen Zenon (M.Ö. 430), hareket ve zamanın imkânsızlığını *paradokslarıyla* göstermeye çalışmaktadır. En meşhur örneklerinden birinde (ok paradoksu) Zenon, zamanın ardı sıra gelen bölünmez anların toplamı olduğu varsayımına dayanarak atılan bir okun hiçbir zaman hedefine ulaşmayacağını ileri sürmektedir.¹¹ Zenon’un bu paradoksla göstermek istediği şey hareket ve zamanın eş anlı bir birlik üzerine olamayacağı; böyle bir durumda insan zihninin açık bir şekilde çelişkiye (aporia) düşeceği üzerinedir. Çelişki ise Elealılar için yokluktan ibarettir. Bu paradoksa göre bir şeyin (ok) hareket ettiğini iddia etmek, aynı zamanda onun hareketinin her bir noktasında belli bir anı ve buna bağlı olarak kendi boyutuna eşit bir yeri işgal edeceğini, dolayısıyla aslında hareketinin her bir noktasında onun durduğunu söylemektir. Oysa bu iddia, hareket halindeki nesnenin hareketsiz olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. O halde herhangi bir zaman içinde hareketin olması imkânsız ise, hareket ve zamanın aynı anda gerçekliğinden bahsedilmesi de imkânsızdır. Ancak bu sonuç oldukça yanıltıcıdır, zira Zenon’un yaklaşımı, ancak zamanın anlardan meydana geldiği iddiası kabul edildiği takdirde geçerli olmaktadır. Oysa alternatif bir zaman tanımı ileri sürüldüğünde, söz gelimi Aristoteles gibi, zamanın anlardan meydana gelmediği gibi, anın da zamanın bir parçası olmadığı iddia edildiğinde, bu yaklaşım tümüyle geçersiz olacaktır. Diğer taraftan Topakkaya’nın belirttiği gibi Zenon’un paradoksunun en büyük yanılgısı, zihinsel bir kavramın (zaman) reel dünyaya doğru-

9 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 10; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 106.

10 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 120.

11 Aristoteles, *Fizik*, 293 (239b5-9).

dan aktarılmasıdır.¹² Oysa bu durum teknik anlamda bakıldığında bir tür kategori hatasıdır, zira kavramların reel alemdeki yansımaları zihinsel alemden oldukça farklıdır.

Bunlara karşılık Elealıların zamanın gerçekliğine karşı getirdiği eleştiriler, kendilerinden sonra gelen Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarının gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Parmenides'in, varlığı, zamansallık bağlamından çıkarıp, zaman-dışı mutlak bir "an" içine yerleştirmesi, ontolojik açıdan oldukça önemli bir ayrıma yol açmıştır. Öyle ki zaman ve ebediyet arasındaki ayırım, Platon'un ontolojik olarak kabul ettiği çift kutupluluğun (idealar-duyular gibi) zaman açısından temellendirilmesinde oldukça önemli bir boşluğu giderecektir. Yine bu ayırım, Augustinus'un felsefesinde Tanrı (yaratan) ve evren (yaratılan) arasında görülen yaratan ve yaratılan şeklinde ifade edilebilecek mutlak teolojik ayrışmanın zeminini oluşturacaktır. Diğer yandan Zenon'un paradokslarının da Aristoteles'in zaman ve an arasında kurduğu ilişkinin en azından kuruluş aşamasında "tersten etki" şeklinde okunabilecek oldukça önemli bir rol oynadığı pekâlâ söylenebilir.

2. Platon'da Zaman

Platon, zaman kavramı hakkında ortaya koyduğu görüşleriyle kendisinden sonraki tartışmaların kavramsal çevresini belirleyen en önemli filozoflardan birisidir. Platon'un zaman anlayışının çıkış noktası, idealar ile duyulurlar (görünüşler) arasında kurduğu çift kutuplu gerçeklik öğretisine dayanmaktadır. Bu öğretiye göre idealar, özü gereği değişmeyip, yalnızca düşünceyle kavranabilen zamana tabi olmayan ezeli-ebedi (aion) varlıklardır. Duyulurlar ise, kendi zatiyla kaim olmayan, algıyla duyumsanabilen zaman ve oluşa tabi varlıklardır. Platon'a göre duyulur şeyler, yalnızca idealardan pay almak (meteksis) veya taklit etmek (mimesis) suretiyle var olmaktadır. Bir duyulur nesne, bir ideaya ne kadar katılırsa ya da taklit ederse o anlamda var olmakta, birlik ve süreklilik kazanmaktadır. Buna karşın Platoncu öğretilerde gerçekte asıl olan varlıklar sadece idealardır. Zira duyulurlar "hep olageldiği halde hiç var olmayan" şeyler iken, idealar "hiç olagelmediği halde daima var olan" varlıklardır.¹³ Platon'da yapılan bu ayırım aynı zamanda iki farklı dünyanın varlığını da or-

12 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 108.

13 Platon, *Timaios*, 28 (27d).

taya koymaktadır. Bunlardan birincisi, evrenin kendisine göre yaratıldığı örnek modelleri sağlayan alemdir, idealar dünyasıdır; ikincisi ise, oluş ve yok oluşa maruz kalan duyulurlar dünyasıdır, içinde bulunduğumuz fiziksel evrendir.¹⁴ Platon, bu ayırımı ayrıca Sanatkâr olarak Tanrı'yı (Demiurgos) ilave ederek, evrenin nasıl oluştuğu sorununu mitsel bir anlatıya bağlı kalarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, evreni (duyulur dünyayı), ebedi olan örnek modelin (ideaların) biçimine göre düzenlemiş yahut meydana getirmiştir.¹⁵ Platon'un zaman hakkındaki görüşlerinin de çıkış noktası, işte bu kısaca tasvir edilen ontolojik ve kozmolojik çerçevedir.

Platon'un zamanla ilgili görüşleri, büyük ölçüde doğa bilimine dair konuları ele aldığı *Timaios* diyalogunda (37d-42b) geçmektedir. Yukarıda evrenin oluşumuna dair anlatının devamında Platon, zamanın da evren ile aynı anda, fakat özel bir amaçla Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu anlatıya göre zaman, kozmolojik evrenin taklidi konumunda olduğu örnek modele (paradeigma) tam olarak benzeyebilmesi arzusuyla, yine söz konusu örnek modelin ezeli-ebedi realitesinin bir tür taklidi, kopyası olarak yaratılmıştır. O halde zaman, kozmik düzenin tesis edilmesinde olmazsa olmaz bir ilke konumundadır. Platon'da zaman kavramı ayrıca, örnek model olarak idealar âleminin ontolojik boyutunun kozmolojik evrende bir tür taklit edilmesi şeklinde okunabilir. Bu haliyle Platon için zaman, tıpkı hakikate yönelmiş sanatçının, onun güzelliğini taklit etmek suretiyle ortaya koyması, sanatsal bir ürün vermesi gibi, Tanrı'nın evrene dair bir tür mimetik etkinliği olarak görülür. Nitekim *Timaios*'a bakıldığında Platon zamanı, "ebediyetin sayıya göre hareket eden ezeli-ebedi bir imgesi/taklidi[eikon]"¹⁶ olarak tanımlamaktadır ve burada imge/taklit (eikon) kavramı, bir şeyin görünüşünün zihinde alelde yorumlanmasından (phantasma)¹⁷ çok daha öte bir anlamı ihtiva etmektedir. Kaldı ki Platon böylesi bir taklide dayalı mimetik faaliyetin, sanatsal üretimin, hakikatten uzaklaşmak anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁸ Diğer yandan

14 Platon, *Timaios*, 28 (28a).

15 Platon, *Timaios*, 28-30 (28a-29b).

16 Cornford, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, 98; Platon, *Timaios*, 41(37d).

17 Platon, "Protogoras ya da Sofistler Üstüne", 439 (356d-357a).

18 Platon, şiir ve resim gibi sanat eserlerinin, hakikatten ontolojik açıdan üç derece uzaklaştıklarını düşünmektedir. Bu düşünceye dair verdiği "sedir örneği"nde, söz gelimi sedire yönelen bir ressamın yaptığı sedir resminin, ilk önce "sedir" ideasından,

Platon için doğru bir taklit (eikon), bir şeyin modelinin “uzunluk, genişlik ve derinlik” açısından orantısal olarak kopyalanması anlamına gelmektedir.¹⁹ Buna göre taklit, belirli bir sayısal orana, ölçüye karşılık gelen ölçü sanatıdır. O halde taklit olarak zaman, bir tür sayısal oran veya ölçüdür. Platon’un zaman tanımı içerisinde yer alan “sayıya göre” vurgusu ile *Timaios*’un ilerleyen pasajlarında zamanın göksel cisimlerin sayısını korumak adına yaratıldığı ifadesi,²⁰ buna açıkça işaret etmektedir. Bu açıklamalar ışığında Platon’un zamanı, kozmik evren ile örnek model idealar alemi arasında mümkün olabilecek en üst uyumu sağlayan, bir tür sayılabilir veya ölçülebilir standart olarak kavradığı görülmektedir.

Bununla birlikte taklit kuramı, bir şeyin taklit edilmesi anlamında iki ayrı şeyin varlığının da kabul edilmesini peşinen şart koşmaktadır: Bir tarafta taklit edilen diğer tarafta ise taklidin ürünü kendisini gösterir. Ayrıca taklidin kökeni durumunda olan taklit edilen, kendisinin yansıması olarak ortaya çıkan üründen ontolojik boyutta ayrılmaktadır. Öyle ki, taklit edilen asıldır; taklit olan ise, aslın bir yansıması, kopyasıdır.²¹ Bu yaklaşım Platon’un çift kutuplu ontolojisinde idealar ile duyulurlar arasında kurulan ilişkide açıkça görülmektedir: İdealar asıl varlıklardır, duyulurlar, ideaların yalnızca kopyalarıdır. Yine Platon’un kozmolojisinde de bu türden bir ayrışma kendisini göstermektedir: Ezeli-ebedi gerçeklikler olarak idealar (düşünürler) alemi ile oluş ve yok oluşa tabi olan şeylerin (duyulurlar) alemi. Benzer biçimde Platon’un zaman tanımında ebediyet ve zaman arasında böylesi bir ontolojik ayırım görünmektedir. Nitekim zaman da, ebediyetin (aion) bir taklididir. Bu haliyle ebediyet, asıldır; zaman ise onun kopyasıdır. Bu açıdan bakıldığında ebediyet ve zaman ontolojik olarak birbirinden büsbütün farklı gerçeklikler olmakla birlikte, zaman varlığını taklit etmek suretiyle bizatihi ebedi olandan dolayı kaim olmaktadır.

Asıl ve kopya olmak bağlamında ontolojik, kozmolojik ve zaman kuramı açısından temel olarak sunulan çift kutupluluğa baktığımızda

daha sonra bir marangozun bu ideyi kopyalamak suretiyle yaptığı sedirden sonra varlık kazandığını ve bu haliyle sedir resminin asıl olanın, kopyasının kopyası olmak durumunda olduğunu belirtmektedir. Ona göre, böylesi bir durum, hakikatin açık bir biçimde ayrı ayrı yorumlarda sürekli çarpıtılması demektir. Platon, *Devlet*, 394 (597b).

19 Platon, “Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne”, 573 (235d); Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 38-39.

20 Platon, *Timaios*, 42-44 (38c-39c).

21 Hafız, “Platon, Aristoteles ve Plotinus’ta Mimesis Teorisi”, 46.

karşımıza birinciler ve ikinciler olarak adlandırabileceğimiz şu türden bir kategorik tablo çıkmaktadır:

İdealar (örnek model/taklit edilen)-düşünülür alem-ebediyet

Görünüşler (taklit olan)-duyulur alem-zaman

Bu tabloya bütüncül olarak bakıldığında Platon'un ontolojik temel olarak kabul ettiği çift kutupluluğun, zaman hakkındaki görüşlerine de yansıdığı, dolayısıyla ebediyet ve zamanın da birbirinden farklı olarak, ontolojik açıdan kendi gerçekliklerine uygun düşen iki ayrı dünyaya ait kavramlar oldukları söylenebilir. Buna göre ebediyet, hep var olan ideal varlıkların dünyasına karşılık gelmekte iken, zaman, oluşa ve yok oluşa tabi varlıkların içinde bulunduğu duyulur alemini kuşatmaktadır.²²

Diğer taraftan Platon'da ebediyet, Parmenides'in öğretilerinde görülen "varlık"ın zaman-dışı olduğu görüşünü ciddi ölçüde yansıtmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Parmenides, gerçek varlığı tüm zamansal bağlamın dışında tutmuş, onun mutlak bir "şimdi" de var olduğunu ileri sürmüştü. Benzer biçimde Platon da örnek modelin, ideaların, yalnızca "vardır" şeklinde söylenmesi gerektiğini ifade etmekte, "vardı" ya da "var olacak" gibi zaman formlarının (eide) kullanılmamasına dikkat çekmektedir. Zira ona göre, bu zaman formları, "olagelen"lerin, yani bir zaman içinde doğmuş ve sürekli değişime maruz kalan şeylerin durumunu ifade etmektedir. Oysa örnek model, idealar, hiçbir zaman değişime uğramayıp, her zaman aynı kaldığından, onun için zamanın hiçbir anlamı yoktur; o, sürekli vardır, ezeli-ebedidir.²³ Bu yönüyle Platon'un idealar kuramı ve ebediyet telakkisi, Parmenides'in varlık kuramıyla benzeşmektedir. Bu benzerliklere karşın Platon, oluş ve zamanın gerçekliği hususunda Parmenides'ten ayrılmaktadır. Parmenides, oluşu ve dolayısıyla zamanın gerçekliğini reddederken, Platon idealar ve ebediyet karşısında hem duyulur dünyanın (oluşun) hem de zamanın asıl-kopya ilişkisi bakımından ikincil derecede de olsa- gerçekliklerini kabul etmektedir.

Bu noktada Platon'a zamanın sonsuzluğu meselesi sorulabilir? Zira Platon, zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemekle birlikte, akabinde taklidi olduğu ezeli-ebedi örnek model gereğince sonlu bir varlık olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre zaman, eş-zamanlı yara-

22 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 109.

23 Platon, *Timaios*, 41 (37e-38a).

tıldığı gökyüzü ile birlikte tüm zaman boyunca “vardı” ve her zaman da “var olacaktır”.²⁴ Ancak tam da bu meselede karşımıza bir açmaz çıkmaktadır; Platon bir taraftan zamanın sonsuzluğunu hem de çok açık bir şekilde savunmakta, diğer taraftan yaratılmış bir şeyin nasıl ve hangi anlamda sonsuz olabileceği hususunda tatmin edici bir yanıt sunmamaktadır. Dolayısıyla bu sorunu, onun zaman kuramını çevreleyen bir tür eksiklik olarak değerlendirmek gayet mümkün görünmektedir. Kaldı ki, kendisinden sonra bilhassa Aristoteles tarafından bu sorun dile getirilecek ve eleştirilecektir. Fakat kanaatimize göre buradaki sorun zamanın hem yaratılmış hem de sonsuz olduğu dilemmasından öte Platon’un görüşlerinin nasıl okunacağı ile ilgilidir. Zira baştan sona mitsel bir anlatı sunan *Timaios*’un, kullandığı dilin yapısından ötürü literal mi yoksa metaforik mi okunacağı sorusu cevabı aranması gereken ciddi bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Platon’un zaman kuramı da ancak bahse konu olan meselenin cevaplanmasıyla anlaşılacaktır. Örneğin Rau, görüşlerinin “mitolojik” öğelerden ibaret olduğu gerekçesiyle Platon’un zamanı ciddi bir biçimde tartışmadığını söylemektedir.²⁵ Mitolojik öğeler barındırması açısından bir konunun ne ölçüde ciddi tartışılıp tartışılmadığı sorunu, kuşkusuz bu çalışmanın sınırlarını aşan bir konudur. Fakat böylesi bir literal yaklaşımın, metaforik anlatı karşısında niçin tercih edilmesi gerektiği sorgulanmaya değerdir. Bu itibarla kanaatimizce kullanılan dilin yapısı göz ardı edilmediğinde, Platon’un zamanın yaratılmış olduğuna dair görüşünü, bir tür metafor şeklinde okumak ve değerlendirmek de mümkündür.

Tüm bunlarla birlikte Platon, zamanın anlaşılmasını, “sayıya göre hareket eden” ifadesi üzerine yerleştirmek suretiyle, göksel cisimlerin hareketiyle ilişkilendirmektedir. Bunun nedeni, taklidi olduğu ebediyetin gerçekliğine bağlı olarak zamanın bir bütün halinde insan zihni tarafından kolayca anlaşılır bir şey olmamasıdır. Bu yüzden zamanın anlaşılmasında birtakım gereçlere başvurmak şarttır. İşte göksel cisimlerin hareketleri, bu türden bir işlevi yerine getirmektedir. Bu hareketler, zamanı parçalara bölüp ölçülebilir ve hesaplanabilir bir standart haline getirmek suretiyle onu anlaşılır kılmaktadır. Öyle ki gün ile gece, ay ve yıl gibi zamanı anlaşılır kıldığımız terimler, sabit yıldızlar küresi, ay ve güneş gibi göksel cisimlerin her birinin döngüsüyle belirlenmiş, dilimlenmiş, belli

24 Platon, *Timaios*, 43 (39b-c).

25 Rau, “Theories of Time in Ancient Philosophy”, 514.

bir niceliğe işaret eden zaman parçalarıdır.²⁶ Platon'un göksel cisimlerin hareketlerini merkeze alması rastlantısal değildir; zira bu türden hareketler, duyulur dünyaya tabi olanların aksine, kat ettiği uzaklık ve hızında değişkenlik göstermez, sabit ve aynı kalan hareketlerdir. Bu da onları, zamanın anlaşılması hususunda önemli bir aday haline getirmektedir.

Son olarak Platon, zaman kuramını, eski bir görüş olan *Teleos Eniautos* (Tam Yıl) inancıyla birleştirip zamanın akışı konusuna da bir açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre bütün göksel cisimlerin hareketleri, gerçekte gün, hafta, ay ve yıl gibi zaman dilimlerinin belirlenmesinden çok daha büyük bir amacı gerçekleştirmektedir: Kozmik birliğin döngüsel tesisi. Buna göre tüm göksel cisimlerin hareketleri, Zodyak kuşağı içindeki tüm gezegenlerin ilk konumlarına dönmesiyle kozmik birliğin sağlanıp yeni bir döngünün başlatılması anlamında *Teleos Eniautos* oluşturmaktadır.²⁷ Bu ise Platon için zamanın doğrusal bir çizgi şeklinde değil de, döngüsel bir yapıda ilerlediğini göstermektedir.²⁸

3. Aristoteles'te Zaman

Antik Yunan'da zaman kavramı üzerine ciddi anlamda kafa yoran ve onu ilk kez bilimsel açıdan temellendirmeye çalışan filozof, Aristoteles'tir.²⁹ Aristoteles, zamanı doğrudan doğa felsefesinin (fiziğin) konusu olarak ele almaktadır. Bu durumun temel sebebi, Aristoteles'in doğa felsefesine verdiği önemdir; zira o, bir bilim adamı edasıyla doğaya yönelmekte, onu anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles tarafından zamanın ciddi bir biçimde ele alınıp yakından incelenmesinin sebebi budur; zira ona göre zaman, hareket ve yer kavramıyla birlikte doğa felsefesinin temel ilkelerinden birisidir. Diğer yandan Aristoteles için zamanın bir inceleme konusu yapılmasının asıl sebebi, onun doğa felsefesinin en temel konusu ve ilkesi kabul ettiği hareketi (kinesis) anlama ve açıklama

26 Platon, *Timaios*, 44 (39c-d).

27 Platon, *Timaios*, 45 (39d-40a). Platon, "Tam Yıl"ın süresi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Tüm gezegenlerin "tam zaman sayısını" doldurmasıyla birlikte onun tamamlanacağını zikretmekle yetinmektedir. Fakat M.Ö. V. asırda yaşamış kimi gökbilimciler (Sakız Adalı Onenoides ve Bozcaadalı Cleostratus) ve mühendisler (Atinalı Meton) arasında "Tam Yıl"ın süresine dair birtakım süreler (59,19 ve 8 yıllık dönemler) tespit ettikleri görülmektedir. Bk; Taylor, *A Commentary on Plato's Timeaus*, 216-218.

28 Cornford, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, 120.

29 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 113.

arzusudur. Çünkü ona göre zaman, hareketin oluşumundaki önkoşullardan birisidir. Bundan dolayı zaman kavramı olmaksızın hareketin anlaşılması mümkün değildir.³⁰ Bu açıklamalar Aristoteles'in zaman felsefesi bağlamında hem özgünlüğünü hem de önemini yansıtmaktadır. Öyle ki zamana dair getirdiği çözümler, kendisinden önceki filozoflarda görünmeyen, bilimsel denilebilecek bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır. Bu tutum Aristoteles'e, zaman kavramının tarihsel serencamında önemli bir mevki kazandırmaktadır. Nitekim felsefi ve bilimsel gelenek içerisinde zaman üzerine konuşan hemen herkesin Aristoteles'in görüşleriyle hesaplaşarak işe başlaması, bu mevkinin ne denli önemli olduğunun bariz bir göstergesidir.

Aristoteles zaman kavramını büyük ölçüde *Fizik* adlı eserinin IV. kitabında (10-14) incelemektedir. Bu inceleme, zamanın var olup olmadığı gibi güç bir soruya dikkat çekerek başlamaktadır. Açıkçası Aristoteles zamanın varlığı sorununun çözümlemesi zor bir uğraş olduğunun farkındadır. Zira bu soruya yönelen hemen herkes, yanıtlanması güç birtakım çıkmazlarla (aporialar)³¹ karşılaşacak ve neticede zamanın ya "hiçbir şekilde var olmadığını" ya da "belirsiz ve anlaşılması zor bir şey olduğunu" düşünecektir.³²Bundan dolayı Aristoteles'te zamanın varlığı hakkında doğrudan bir yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır. Fakat Aristoteles'in zamanın varlığı hakkında şüpheci bir tavır takındığını ileri sürmek doğru olmaz, asıl burada dikkat çekilmek istenen husus, söz konusu sorunun güçlüğü karşısında sağlam bir zemin bulana kadar temkinli davranmayla ilgilidir. Zaman gibi soyut ve çetrefilli bir kavramı doğrudan doğruya ontolojik bir zeminde tartışmak ve buna mukabil birtakım savlar ileri sürmek, doyurucu bir yanıt sağlayamayacağı gibi muhatabını da ikna etmeye yeterli gel-

30 Aristoteles, *Fizik*, 93 (200b15-25); Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 200.

31 Zamanın varlığına dair iki temel çıkmazdan bahsedilebilir: İlk çıkmaz, zamanın geçmiş ve gelecekte bileşik (mürekkep) bir varlık olduğu ileri sürüldüğünde, aslında onun var olmayan şeylerden meydana geldiğini savunmaktır. Zira geçmiş, artık yoktur; gelecek ise henüz yoktur. İkinci çıkmaz, an'ı zamanın bir parçası kabul edip, fiil halinde mevcut olduğu savunulduğunda ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, eğer an zamanın fiil halinde olan parçası olursa, tüm zamanlar ya bir ve aynı anın içinde eş zamanlı olarak var olacak ve böylece zamansal anlamda öncelik ve sonralıktan bahsetmek mümkün olmayacak ya da daima farklı ve değişik anlardan olacaktır ki, bu da zamanın sürekliliğini ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 183-184 (217b30-218a30).

32 Aristoteles, *Fizik*, 183 (217b30).

meyecektir. O halde yapılması gereken, bir tartışma zemini oluşturmaktır. Bu noktada Aristoteles de soruşturmasını ontolojik boyuttan çıkartıp, kendisinden önceki zaman tanımlarına odaklanarak zamanın neliğine dair yapılan bir tartışma zeminine çekmektedir. Her ne kadar bir şeyin ne olduğunun açıklanması, en az onun varlığının kanıtlanması kadar güç bir şey olsa da, en azından birtakım terimlere veya kavramlara dayanan tanımlar üzerinden meseleyi tartışmak daha kolaydır. Kaldı ki varlık ile mahiyeti sistematik bir şekilde birbirinden ayır(a)mayan Aristoteles gibi bir filozofun, yine varlığı ile mahiyeti arasında kesin bir ayırım yapılamayan bir realiteyi (zaman gibi), daha tanınmadan nasıl mevcut olduğunu açıklayabilmesi mümkün değildir.³³ O halde Aristoteles'te zamanın varlığı ve gerçekliği sorunu, ancak mahiyeti anlaşıldıktan sonra izah edilebilir.

Aristoteles'in zamanın mahiyetine dair tartışması birtakım evrelerden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, zamanı hareket ile özdeşleştiren geleneksel yaklaşımların eleştirisidir. Aslında zamanın hareket olarak algılanması, büyük ölçüde zamanın hareketle ilişkisinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim zamanın, saat, gün, ay ve yıl türünden belirlenimleri göksel cisimlerin hareketleriyle tespit edilmektedir. Bu da çoğunlukla zamanın bu türden cisimlerin hareketleri olduğu yargısına yol açmaktadır. Oysa zaman iki nedenden ötürü hareket değildir. Her hareket daima hareket eden bir nesneyi gerektirdiği gibi, aynı zamanda gerçekleştiği yer ile sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle hareket, meydana gelme koşulları bakımından daima kendine özgüdür. Buna karşın zaman, ne sadece bir yer ne de sadece bir nesne ile ilişkilidir; o, hem her yerde hem de her nesne de aynı biçimdedir, evrenseldir. Diğer taraftan hareket, daha hızlı ya da daha yavaş olabildiği yerde zaman, doğası gereği ne hızlıdır ne de yavaştır. Kaldı ki bir hareketin hızı, zaman tarafından belirlenmektedir: Kısa zaman içinde çok hareket eden şey "hızlı"dır; uzun zaman içinde az hareket eden şey ise "yavaş"tır. Öyleyse zaman, hareket değildir, bilakis ondan farklı bir şeydir.

Aristoteles'in zamanın hareket olmadığına dair ısrarı, sadece bir iddiayı çürütmekten ibaret değildir. Kaldı ki, zamanın bir tür hareket olduğu iddiasının, endişeye mahal bırakmayacak tarzda tutarsız bir görüş olduğu söylenebilir. Öyleyse Aristoteles'in bu iddiayı, daha ciddi bir nedenden ötürü ele aldığı düşünülebilir. Bu kanaat doğrultusunda bakıl-

33 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 58 (93a1-15).

dığında temel neden, zaman ve hareket arasında gözlemlenen doğal bir ilişkiye dikkat çekmektir ki, Aristoteles nazarında zamanın bir hareket olarak algılanmasının asıl sebebi de budur. Bu sebep, zamanın algılanmasının veya fark edilmesinin ancak bir hareketle hissediliyor oluşudur. Açıkçası hemen herkes, bir şey hareket ettiğinde veya düşünce düzleminde değiştiğinde zamanın geçtiğini düşünürken, tersi bir durumda hiç zaman geçmemiş gibi hissetmektedir. Söz gelimi derin bir uykuya dalan bir kimse, uyku süresince herhangi bir değişimi algılayamadığından ötürü çoğu zaman uykuya daldığı an ile uyandığı an arasındaki zaman geçişini fark edememektedir. Bu durumda sıklıkla yapılan şey, her iki anı birleştirip mevcut zamansal farkı ortadan kaldırmaya çalışmaktır.³⁴ Öte yandan hareket de zamanla aynı anda algılanmaktadır. Belli bir zaman geçtiği düşünülduğünde aynı anda bir hareketin de olduğu düşünülmektedir. Öyleyse zaman, hareket olmaksızın, hareket ise zaman olmaksızın algılanabilir değildir. Bu yargıdan hareketle Aristoteles, zaman ve hareket arasında doğal bir ilişki olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre zaman hareket olmaksızın algılanabilir değilse, o ya bir harekettir ya da ona dair bir şeydir. Aristoteles için zaman hareket olmadığına göre, onun harekete ait bir şey (kineseos ti) olması zorunludur.³⁵

Belirtmek gerekir ki Aristoteles'in zamanın hareketin bir şeyi olduğu yönündeki görüşü, tatmin edici bir kanıt ortaya koymaksızın elde edildiğinden ikna gücü bakımından oldukça zayıf kalmaktadır. Bir kere burada Aristoteles, çok kestirme bir biçimde zamanın hareketin bir şeyi olduğunu ilan etmektedir. Diğer taraftan zaman ve hareketin aynı anda algılanıyor oluşu göz önünde bulundurulduğunda, neden sadece zamanın hareketin bir şeyi olduğu varsayılırken, madalyonun diğer yüzü olan hareketin de zamanın bir şeyi olabilme ihtimali göz ardı edilmektedir şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır. Buna Aristoteles'in zaman kuramından doğrudan bir yanıt bulunamasa da en azından onun doğa felsefesine dair genel yaklaşımdan hareketle muhtemel bir yanıt ileri sürülebilir. Ona göre doğa felsefesinin temel konusu harekettir. Doğaya dair diğer tüm ilkelere gibi, zaman da hareketten ötürü araştırılmaya değerdir. Dolayısıyla Aristoteles'in, zaman kuramında bile zamandan ziyade hareket kavramını merkeze alarak, diğer ihtimali bilinçli olarak göz ardı ettiği söylenebilir.

34 Aristoteles, *Fizik*, 187 (218b20-25).

35 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219a15).

Peki, zaman hareketin nesidir? Zamanın tanımını verecek olan bu soru, aynı zamanda zamanın mahiyetine dair soruşturmanın ikinci evresini oluşturmaktadır.³⁶ Fakat Aristoteles, bu soruya doğrudan bir yanıt vermezden önce bir ön hazırlık niteliğinde sürekliliğe sahip üç unsuru ortaya koymaktadır: Uzamsal büyüklük, hareket ve zaman arasında bir mütakabiliyet ilişkisi. Üç unsur sürekli birer nicelik oluşlarını birbirini izlemek suretiyle (akolouthein) kazanmaktadır: Hareket büyüklükten, zaman da hareketten ötürü süreklidir.³⁷ Buradaki süreklilik vurgusu, aynı zamanda onların bir tür nicelik olduklarını göstermektedir. Zira bir nicelik, bölünebilir ve ölçülebilir olan şey iken, süreklilik ortak bir sınır tarafından bölünebilen parçalardan bileşik olan şey anlamında bir tür niceliktir.³⁸ Dolayısıyla büyüklük, hareket ve zaman arasındaki ilerleyiş, aynı zamanda niceliksel bir bağlamı da içermektedir. Buna göre hareket büyüklüğü, zaman da hareketi tedrici olarak nicelik bakımından açıklamaktadır. Öyleyse zaman, hareketin niceliksel boyutuyla ilgili bir şeydir.

Diğer taraftan Aristoteles, büyüklük, hareket ve zaman arasındaki izlemeye dayalı süreklilik ilişkisini, “öncelik” ve “sonralık” şeklinde kaynağını sürekli bir bölme işleminden alan sıra ilişkisine taşımaktadır.³⁹ Aristoteles'e göre böylesi bir sıra ilişkisi, büyüklükte olduğu için harekettedir, harekette olduğu için de zamandadır. Kat edilen bir mesafe (büyüklük) üzerinde belirlenen öncelik ve sonralık, hareketin anlaşılmasını sağlarken, hareket üzerinde belirlenen öncelik ve sonralık da zamanın anlaşılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla hareket, önce ile sonra açısından her belirlendiğinde zaman da anlaşılmaktadır. Buna ilaveten önce ile sonra ilişkisi, sıra ilişkisi olduğu kadar sayısal bir ilişkiyi de anlatmaktadır. Zira hareket üzerinde belirlenen her öncelik ve sonralık, aynı zamanda önce ve sonra gelme şeklinde harekete sayılabilir bir boyut kazandırmaktadır, bu da hareketin bir tür sayıya sahip olduğunu göstermektedir. Aristoteles'e göre hareketin sahip olduğu bu sayı, zamandır ve o, hareket üzerinden çözümlendiği önce ve sonra arasındaki ilişkiye sayıyı ekleyerek zamanın tanımını yapmaktadır: “Aslında zaman şu: Önce ile sonraya göre

36 Aristoteles, *Fizik*, 189 (219a1).

37 Aristoteles, *Fizik*, 189 (219a10).

38 Aristoteles, *Fizik*, 261 (232b25); Aristoteles, *Metafizik*, 266 (1020a15).

39 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 26-27.

hareketin [devinimin] sayısı.”⁴⁰

Peki, zamanın bir sayı olması nedir? Bu soru, Aristoteles’in zamanın mahiyetine dair sürdürdüğü tartışmanın son evresini oluşturmaktadır. Aslında bu soru, Aristoteles’in zamanın bir sayı olduğu iddiasına karşı, yine bizzat onun nicelik anlayışı bağlamında dile getirdiği görüşleriyle çelişkili gözükmesinden hareketle sorulmaktadır. Öyle ki, nicelikleri sürekli ve süreksiz açısından sınıflandırdığı *Kategoriler*’de Aristoteles, sayının süreksiz, zamanın ise sürekli niceliklerden olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹ Fakat burada Aristoteles, zamanı bir sayı olarak tanımlamaktadır. Açıkçası bu güçlük Aristoteles’te, ilkin zamanın sayı olmasının ne anlama geldiği, yine Aristoteles’in zamanın özüne dair kullandığı başka bir kavramla, ölçü’yle (metron), giderilmeye çalışılabilir. Nitekim Aristoteles, *Fizik*’te, sayılan şey (hareket) ile sayı (zaman) arasındaki ilişkinin bir tür ölçme işleminden ibaret olduğunu söylemenin⁴² yanında, zamanın hareketin ölçüsü olduğunu –en azından dört farklı yerde- ısrarla vurgulamaktadır.⁴³ Bu noktada onun sayı ile ölçü kavramlarını birbirinin yerine kullandığı, dolayısıyla da sayı ile kastının ölçü olduğu söylenebilir. Ancak böylesi bir yorum, Aristoteles’in sayı ile ölçü kavramları arasında bir ayırım yapmadığını göstermekten öteye gitmeyecektir. Bu ise ister doğrudan sayı olarak anlaşılın isterse ölçü olarak kabul edilsin, Aristoteles’te sürekli bir nicelik olarak zamanın halen hangi anlamda sayı olabildiği sorusunu cevaplayamayacaktır. Açıkçası Aristoteles, bu güçlüğü sayı ve ölçü kavramları arasındaki bağlantıya odaklanarak değil, bizatihi sayı kavramının içerisinden, onun muhtevasını genişletmek suretiyle aşmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, zaman bağlamında sayı kavramını, aritmetik sayı (monadik sayı) olarak değil, sürekli olan bir şeyin de sayı olabileceği şeklinde geniş bir anlamda kullanmaktadır. Buna göre zaman, kendisiyle saydığı-mız şey (ho arithmoumen) değil, sayılan veya sayılabilir olan (to arithmoumenon) şey anlamında sayıdır.⁴⁴ Başka bir deyişle zaman insan, taş veya elma gibi süreksiz bir çokluğu “1, 2, 3” şeklinde sayan sayı olmaktan ziyade, sürekli olan bir şeye ait olanak halindeki bölünmelerin (önce ge-

40 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219b1).

41 Aristoteles, *Kategoriler*, 27 (4b25).

42 Aristoteles, *Fizik*, 199 (220b15-30).

43 Aristoteles, *Fizik*, 199 (220b33), 203 (221b10-20), 215 (223b25).

44 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219b5).

len ve sonra gelen parçaların) belirlenip sayılmasıyla, o şeyin kendisinin de sayılmış olması anlamındaki sayıdır. Bu anlamıyla zaman, hareketteki “önce” ve “sonra”nın, yani olanak halinde var olan bir sınır aracılığıyla bölüp elde edilen önce gelen ve sonra gelen parçaların sayılabilir olması anlamında hareketin sayısıdır.⁴⁵ Burada hareketi sayılan, zamanı ise sayı kılan ölçüt ise önce ile sonra arasında olanak halinde mevcut olup, bir tür sınır işlevi gören, an (nyn) kavramıdır. Zenon’un yaklaşımının aksine Aristoteles’te an, zaman değildir, olanak halinde mevcut olan bir tür sınırdır (peras).⁴⁶ Fakat zaman ve an birbirine ontolojik açıdan da bağlıdır. Nasıl ki çizgideki bir nokta, çizginin bir parçası olmadığı halde, onu hem sınırlayan hem de sürekli kılan bir tür sınır ise, an da zaman için aynı işlevi üstlenmektedir. “Geçmişin sonu, geleceğin başı” anlamında an, zaman parçalarını hem birbirinden ayıran -ki böylece geçmiş ve gelecek zaman oluşmaktadır- hem de onlar arasında mutlak bir kesinti oluşturmaksızın sürekliliklerini sağlayan sınırdır.⁴⁷ Bu yönüyle zamanın, “biri önce, öteki sonra” şeklinde düşünce vehmedilen iki an tarafından belirlenmediği sürece oluşması, bilinip anlaşılması mümkün değildir.⁴⁸ Diğer taraftan an da zamanın bilgisi yönünden bilinebilir, zira o düşüncede yalnızca zaman içinde vehmedilen bir sınırdır. Dolayısıyla Aristoteles açısından an olmaksızın zamanın, zaman olmaksızın anın var olması imkânsızdır.⁴⁹

Öbür taraftan sayı ve sayılan şey açısından bakıldığında zamanın bir tür sayma işlemi olarak ele alınması, doğal olarak bunu bir işlem doğrultusunda yapan bir zihnin varlığını da yakınsamaktadır. Çünkü bir şeyin sayılabilirlik imkânı, sayı ile ilgili olduğu kadar, sayı aracılığıyla sayma işlemine yönelmiş bir sayanın varlığıyla da yakından ilgilidir. Nitekim saymaya konu olan şeylerin sayısı, tek tek birimlerin oluşturduğu alelade bir çokluktan ziyade sayılan şeylere yönelmiş olan zihnin birim aracılığıyla sayma sürecindeki bir yaratımıdır.⁵⁰ Dolayısıyla sayıyı, saymaya konu olan şeye yüklemek, bir kişinin bu türden bir işlemi düşünmesiyle ve yapmasıyla (saymasıyla) mümkündür. Buradan hareketle Aristoteles, haklı

45 Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 90-91.

46 Aristoteles, *Fizik*, 195 (220a20).

47 Aristoteles, *Fizik*, 195 (220a10).

48 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219a25).

49 Aristoteles, *Fizik*, 195 (219b33).

50 Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, 133.

olarak “ruh olmasaydı zaman olabilir miydi?” sorusunu yöneltmektedir. Buna Aristoteles’in verdiği yanıt, çok keskin bir hayırdır. Ona göre saymayı gerçekleştirenin varlığı olmaksızın, sayılabilir olan bir şeyin olması da sayının olması da mümkün değildir.⁵¹ Kanaatimize göre Aristoteles’in zaman ve ruh arasında kurduğu ontolojik ilişki, ayrıca zaman felsefesi açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Bu gelişme, sadece ruh kavramının, zaman araştırmasına ilk kez dâhil edilmesiyle sınırlı değildir,⁵² ayrıca zamanın gerçekliği hususunda sadece nesnel değil, aynı zamanda ruh ile ilişkisi bakımından öznel bir yaklaşım sergilemesiyle de ilgilidir. Nitekim Aristoteles sonrası Antik Dönem’de Plotinus ve Augustinus, Modern Dönem’de ise Descartes, Berkeley, Kant ve Bergson çeşitli biçimlerde de olsa zamanı ruh ile ilişkilendirmek suretiyle öznellik zemininde tartışmayı sürdürmektedirler.⁵³

Zamanın mahiyetine dair yaptığı soruşturma sonrasında Aristoteles’in, zamanın varlığı sorununu yeniden ele alıp tartışmadığını belirtmek gerekir. Bu, Aristoteles’in zaman anlayışını çevreleyen bir tür eksiklik olarak değerlendirilebilir. Nitekim böylesi bir değerlendirme de bulunan McGinnis, ayrıca İbn Sînâ’ya kadar hiçbir Aristoteles yorumcusunun zamanın varlığıyla ilgili açık delil ortaya koymadığını belirtmektedir.⁵⁴ Ancak bu noktada Aristoteles’in varlık-mahiyet arasında sistematik bir ayırım yapmadığı hatırlandığında, onun zamanın mahiyetine dair sunduğu çözümlerinin, aynı zamanda zamanın varlığı ve gerçekliğini temellendirme girişimi olduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca zaman ve an arasında kurduğu ilişkiden hareketle, onun zamanın varlığına dair bir tür kanıtla- ma getirdiği söylenebilir. Buna göre an, geçmişin sonu geleceğin başı anlamında zamanın tam “orta”sında ise, onun her iki yönünde daima bir zamanın var olması zorunludur. Bu noktada mutlak anlamda bir başlangıç veya son belirlenemeyeceğine göre zamanın, öncesiz ve sonrasız (ezeli-ebedi) biçimde var olması zorunludur.⁵⁵ Bu yaklaşımla Aristoteles, zamanın varlığına dair bir tür kanıtla- ma ortaya koymaktadır. Bunların dışında Aristoteles’in zaman kuramını çevreleyen asıl eksiklik, zamanın neliği

51 Aristoteles, *Fizik*, 211-213 (223a20-30).

52 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 29.

53 Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 94-97.

54 McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sina’da Zaman, Hareket ve İmkân”, 259.

55 Aristoteles, *Fizik*, 341 (251b10-30).

hakkında doyurucu bir yanıtın sunulmamış olmasıdır. Öyle ki, Aristoteles'in tanımına dikkatle bakıldığında zamanın özü, sayı gibi izaha muhtaç başka bir kavramla açıklanmaktadır. Oysa bir şeyin tanımı, o şeyin ne olduğu kadar, başka şeylerden farklarını da doğrudan açığa vurmalıdır. Bu noktada "insan görendir" şeklinde yapılan insana dair bir tanımlama cihetinin, gören olmağının insan dışındaki bir canlıyı da kapsayabileceğinden, gerçekte ilinekten öteye geçememesi gibi, sayı kavramı da zaman dışındaki bir şeye (herhangi bir sınırlı çokluğa) izafe edilebileceğinden "zaman sayıdır" yargısı doğrudan bir tanıma değil, zamanın kendisi aracılığıyla başka bir şeyin sayılabilirliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in tanımı, zamanın özünün ne olduğundan ziyade onun neyi saydığını söylemektedir.⁵⁶

4. Augustinus'ta Zaman

Antik Yunan düşüncesinde zaman, temelde kozmosu açıklama gayretinin bir uzantısı olarak tebarüz etmekteydi. Bu itibarla sıklıkla filozofların ontolojik ve kozmolojik görüşlerinin yansıdığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktaydı. Kuşkusuz bu filozofların zamanı ele alış biçimlerinde, *ex nihilo nihil fit* (hiçlikten hiçlik çıkar) ilkesiyle özdeşleşen ezeli-ebedi bir evren ideali de etkisini hissettirmekteydi. Nitekim Platon, her ne kadar evren ve zamanın yaratıldığını söylese de gerek evrenin gerekse zamanın tüm zaman boyunca var olduklarını ve var olacaklarını vurgulamaktayken, Aristoteles de aynı şekilde evreni ve zamanı her zaman var olması gereken zorunlu varlıklar olarak görmekteydi. Buna karşılık Hıristiyan düşüncenin doğuşu ile birlikte, ezeli-ebedi evren ideali büyük ölçüde güçlü konumunu yitirmeye başlamıştır. Çünkü Hıristiyanlık, tarihsel gelişimi içinde felsefi düşünceyi derinden etkilemiş ve bazı kavramları yeniden anlamlandırmıştır. Bu aşamada gelişen Hıristiyan düşüncesiyle yoğrulan felsefe, kozmosentrizmden teosentrik bir düşünce biçimine doğru evrilmiştir. Bu süreçte, özellikle Hıristiyanlık ile felsefe arasında köprü kuran Augustinus (M.S. 430) bir dönüm noktası olarak tebarüz eder. Nitekim Augustinus'un, doğayı salt anlama çabasının çok daha ötesinde bir kaygıyla ele alması, kendisinden önceki felsefi geleneğin ezeli-ebedi evren idealinden kopuşu başlatmıştır. Bu kopuş, aynı zamanda gerek evrenin gerekse zamanın pozisyonlarını altüst etmiş, onların daimi gerçekliklerini tartışmalı bir hale getirmiştir. Zira Augustinus doğayı, dolayısıyla evre-

56 Plotinus, *The Six Enneads*, 231 (III.7.9.).

ni ve zamanı, kozmolojik değil, teolojik yaklaşım ve kaygılarla ele almaktadır; zira ona göre Tanrıya erişmek, onun sonsuz iradesiyle yarattığı en eşsiz eseri, doğayı, inancın öncülüğünde tanımakla mümkündür.

Augustinus'un teolojik kaygıları, zaman görüşüne derinden tesir etmiştir. Öyle ki, zaman kavramına, muarızları (paganlar) karşısında Hıristiyanları sık sık zor durumda bırakan, dolayısıyla teolojik bir endişeyi yansıtan "Tanrı, göğü ve yeri yaratmadan önce ne yapıyordu?"⁵⁷ sorusundan dolayı bir yönelme gerçekleşmiştir. Augustinus bu soruyu, yegâne eylemi yaratmak olduğuna göre, yaratılanların tümü olarak anladığı evrenin yaratılmasından önce Tanrısal bir eylemin olamayacağı şeklinde yanıtlamıştır. Çünkü ona göre Tanrı, "bir şey yapmış olsaydı, bu yine onun yarattığı bir şey olmayacaktı da ne olacaktı?"⁵⁸ Augustinus, bu türden bir sorunun, sonsuzluk ve zaman arasındaki bağlantının doğru bir şekilde kurulmamasından, "önce" kavramının da yanlış bir biçimde tek bir bağlama sıkıştırılıp kullanılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Kaldı ki o, bu soruyu ısrarla soranlara karşı, ilkin tıpkı dindar bir kimsenin tavrını yansıtacak biçimde Tanrının eyleminin bu konuyu "araştırmaya kalkan insanlara Cehennem"⁵⁹ hazırladığı şeklinde bir karşılık verilebileceğini hatırlatmış, buna rağmen yanıtın çok daha basit olduğunu söylemiştir. Buna göre "öncelik", zaman bildiren bir kavramdır; zaman ise, gökyüzü ve yer gibi Tanrı'nın iradesiyle yaratılmıştır. Dolayısıyla zamanın olmadığı bir sürece ilişkin, zamansal açıdan bir "öncelik" atfedip ısrarla bunu soruşturmak mantıksal açıdan saçmadır.⁶⁰ Bu net, kısa ve tartışmasız yanıt karşısında Augustinus, Tanrı'yı evrene önceler, ancak bu öncelik, zaman açısından değil, varlık ve illet bakımından bir önceliktir.⁶¹

Bu girizgahtan sonra Augustinus, İtiraflar adlı eserinde (XI.) zaman kavramına dair soruşturmasına başlamaktadır. Ancak Augustinus, tıpkı Aristoteles gibi soruşturmasının daha henüz başında zamanın neliğine dair oldukça karamsar bir tablo çizmektedir. Çünkü ona göre gündelik dilde sıkça geçen ve geçtiği her bir bağlamda çabucak tanınan zaman kavramının ne olduğu, bu denli rahatlıkla yanıtlanacak bir soru değildir. Fa-

57 Augustinus, *İtiraflar*, 727 (XI.12.14.).

58 Augustinus, *İtiraflar*, 729 (XI.12.14.).

59 Augustinus, *İtiraflar*, 727 (XI.12.14.).

60 Augustinus, *İtiraflar*, 731 (XI.12.15.).

61 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 123.

kat bu karamsar tablo, Augustinus'u zamanın varlığına dair bir kuşkuyla düşürmemektedir; zira şeylerin geçirdiği değişimlere dair farkındalık, en azından geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman düzeyinde zaman diye bir şeyin varlığını göstermektedir. Bu yönüyle Augustinus'un, değişim/hareket ve zamanın zihinde eş-zamanlı olarak algılandığı şeklindeki Aristotelesçi görüşle benzer bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan Augustinus'un zamana dair görüşlerinin özgün boyutu, zamanın ölçülmesi konusunda takındığı iki farklı tutumun yol açtığı bir çıkmazdan (aporia) şaşkıncu biçimde çıkmasıyla kendisini göstermektedir. Augustinus, zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi şeklinde parçalara ayrıldığı gündelik dilden hareket ederek, bunların uzunluk ve kısalık açısından ölçülebilir olup olmadığını sorgulamaktadır. Buna göre ontolojik açıdan bir var olmama durumunu göstermeleri açısından geçmiş ve gelecek (geçmiş, artık yoktur; gelecek ise, henüz yoktur),⁶² kalıcı bir şey olmadığı gerekçesiyle hiçbir zaman bir uzama sahip olmayan şimdiki zaman,⁶³ uzunluk ve kısalık açısından ölçülebilir değildir. Buna karşılık Augustinus, soruşturmasının devamında geçmekte olan zamanın hem algılanabilir hem de ölçülebilir olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Ricœur'un belirttiği gibi bu iki birbirine karşıt görüş, kendi içinde bir güçlüğü (aporia) dönüşmektedir.⁶⁵ Yukarıdaki açıklamalarla birlikte açığa çıkan bu yeni durum tenakuza düşmeden nasıl aşılacaktır? İlk Augustinus'a göre, bu güçlük görünürde olup, çoğunlukla zamanın mahiyetine dair yapılan birtakım iddiaların insanlar tarafından benimsenip yaygınlık kazanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaygınlık kazanan iddiaların her birinin kesiştiği nokta, zamanı hareketle özdeşleştirme yanılığıdır. Tıpkı Aristoteles gibi Augustinus da bu yanılığın, zamanın sıklıkla göksel cisimlerin hareketleri üzerinden belirlenim kazanmasından kaynaklandığını düşünmektedir.⁶⁶ Fakat Aristoteles'ten farklı olarak Augustinus, yanılığın diğer bir boyutuna da dikkat çekmektedir. Ona göre sadece hareketin zamanla ölçülmesi fikrine odaklanılarak, gerçekte zamanın nasıl ölçüldüğü ve

62 Augustinus, *İtiraflar*, 735 XI,15,18.

63 Augustinus, *İtiraflar*, 737-739 XI,15,19-20.

64 Augustinus, *İtiraflar*, 741 XI,16,21.

65 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 1, 41.

66 Augustinus, *İtiraflar*, 757 XI, 23, 30.

doğasının ne olduğu gibi önemli sorular ihmal edilmektedir.⁶⁷ Bu nokta itibariyle Augustinus, her ne kadar zamanın bir hareket olmaması hususunda Aristoteles ile benzer görüşleri paylaşırsa da onun zamanı hareketin şeyi (sayısı) olarak tanımlamasından açık bir şekilde uzaklaşır. Başka bir deyişle, Augustinus zamanı sadece hareketle özdeşleştirenlerden değil, aynı zamanda ne olduğunu hareket ile ilişkilendiren Aristotelesçi görüşten de ayrılmaktadır.

Peki, Augustinus açısından zaman nasıl ölçülmektedir? Augustinus'un çıkış noktası, zamanın ölçülemez olduğu savına yol açan düşünceye karşı getirdiği bir eleştiridir. Buna göre zamanın ölçülemezliğine neden olan, temelde geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde ayrışan üç farklı zaman parçasının nesnel bir gerçeklik taşıdığı iddiasıdır.⁶⁸ Oysa Augustinus'a göre, ne geçmiş ne gelecek ne de şimdiki zaman ontolojik açıdan nesnel bir gerçekliğe gönderme yapmazlar. Aksine bunlar, zihnin birer düşünsel etkinlikleri olarak ruhta mevcuttur. Buna göre geçmiş zaman, şu andaki bir hatırlanma hadisesidir; gelecek zaman, planlanmış bir ön düşünmedir, şimdiki zaman ise, şu anı algılamadır. Bu üç zaman karşısında Augustinus, tüm ilgisini şimdiki zamana yöneltmektedir. Ona göre şimdiki zaman, hem geçmiş hem de gelecek zamanı belirleyen yegane zaman unsurudur. Çünkü hem hatırlama hem de ön düşünme şu anda gerçekleştirilen bir algılama hadisesinin neticesinde ortaya çıkmaktadır. O halde şimdiki zaman, geçmiş ve geleceğin hem mevcut olduğu hem de bilinip anlaşıldığı yegâne zemindir.

Diğer taraftan Augustinus'un şimdiki zamanın bu denli yüceltmesi, zaman felsefesi geleneği açısından oldukça önemli bir gelişme olarak okunabilir. Çünkü kendisinden önceki filozofların hemen hepsi, özellikle de Aristoteles zamanın geçmiş ve gelecek zamandan oluştuğunu savunmaktadır. Oysa Augustinus, şimdiki zamanın bir yaratımı olduğuna dayanarak kavramsal açıdan geçmiş ve gelecek zamanın otonom yapılarını reddetmektedir. Öyleyse zamanın parçalarının geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde tanımlanıp taksim edilmesi doğru değildir. Bunun yerine Augustinus, "geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı"⁶⁹ şeklinde merkeze şim-

67 Augustinus, *İtiraflar*, 763-765 XI,26,33.

68 Augustinus, *İtiraflar*, 741 XI,17,22.

69 Augustinus, *İtiraflar*, 749 XI, 20, 26.

diki zamanın alındığı yepyeni bir tanımlama ve taksimat önermektedir. Bu öneri Augustinusçu zaman kuramı açısından oldukça önemlidir, zira gündelik dildeki klasik kullanımlar sadece birer yanlış olarak kalmayıp, ayrıca geçmiş ve geleceğin otonom birer gerçeklik olarak ele alınmasına zemin hazırlamaktadır. Fakat böylesi uzun ve karmaşık bir taksimatın gündelik dil açısından pratikte bir etkisi olmayacağına kanaat getiren Augustinus, meramın bir şekilde anlatılması açısından geçmiş, şimdiki ve gelecek kavramlarının kendi tanımlamalarını ihtiva etmek şartıyla kullanılabilir olduğunu bildirmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Augustinus'un zamanı kozmolojik hiçbir *gönderme* yapmaksızın ruhun bir uzamı olarak kavradığı görülmektedir.⁷⁰ Öyleyse zamanın ölçülebilirliği, tümüyle zihinsel bir anlamda ölçülebilir olmayı ifade etmektedir. Augustinus için bu anlamda ölçülebilirlik, önümüzde akıp giden zamansal şeyin (hareketin) kendisi değil, aksine onun şu anda (şimdiki zaman) zihinde bıraktığı izlenimlerdir.⁷¹ Bu izlenimler ise, ruhta belli bir aralığı işgal ederek birtakım bağlantılar kurabilecek biçimde etkilere neden olmaktadır. Buna göre şu andaki izlenimler ruhta, bir yandan hâlihazırda olanın idrak edilmesine yol açarken, diğer yandan daha önce mevcut olan birtakım izlenimleri çağrıştırdığında hatırlamaya, onları harekete geçirip yeni bir şeyin olabileceğine dair umut içerisine soktuğunda ön düşünmeye neden olmaktadır.⁷² Dikkatle bakıldığında bu etkiler, algılama, hafıza ve beklenti şeklinde zihnin üç yetisine karşılık gelmektedir. O halde zamanın ölçülmesi hadisesi, esasen dikkatini akıp giden zamansal şeye veren bir zihnin algılama, hafıza ve beklenti aracılığıyla yargıda bulunup, karşılaştırma ve değerlendirmeler yapabilme imkanıdır. Buna göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman, zihnin dışındaki değişimlere maruz kalan bir şeyin nesnel gerçekliğini değil, o şeyin bıraktığı izlenimlerin ruhta meydana getirdiği zamansal boyutları yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Augustinus'ta zaman, zihnin dışında bir gerçeklik olarak değil, yalnızca zamansal şeye dikkat kesilen varlık açısından süreklidir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasındaki fark ise, algılama, hafıza ve beklenti arasındaki farktan öte bir şey değildir.

70 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 27; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 125.

71 Augustinus, *İtiraflar*, 771 XI, 27, 36.

72 Augustinus, *İtiraflar*, 773 XI, 28, 37; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 125.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında Augustinus'un zamanın özünü algılama, hafıza ve beklenti kavramlarına bağlı olarak ruhun bir tür ölçüsü şeklinde son derece özgün bir yaklaşımla kavradığı görülmektedir. Bu yaklaşımla zamanın varlığı ve gerçekliği meselesine öznellik çerçevesinden baktığı söylenebilir. Fakat burada Augustinus'un zaman anlayışındaki öznellik vurgusunun, insan deneyimine dayanan bir tür yanılısma olmadığı gibi⁷⁴, modern dönem filozoflarının, özellikle de Kant'ın zaman ve öznellik arasında kurduğu ilişkiyi de yansıtmadığını belirtmek gerekir. Zira Kant'a göre zaman, duyarlılığın bir görü formu olarak öznenin zamanıdır⁷⁵; oysa Augustinus için insana ait tümel bir kavram olarak zaman, ruh aracılığıyla ölçülen nesnenin zamanıdır. Bu vurgunun yanı sıra Augustinus'un zaman kuramı, öznel ve nesnel zaman ayrımında oldukça önemli bir kilometre taşı olarak nitelenebilir; zira öznel zaman düşüncesi denildiğinde ilk bakılması gereken zaman düşüncesidir.⁷⁶

Sonuç

Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman teorilerinin ele alındığı bu çalışmada görülmektedir ki, her üç filozof zamanın özünün, bir tür ölçü olduğunu belirtmekle birlikte, onun hangi anlamda bir sayma ve ölçme olduğu noktasında birbirinden ayrılmaktadır. *Timaios*'un metaforik anlatımı açısından bakıldığında Platon'un zamanı yaratılmış şeklinde belirttiği, dolayısıyla onu sonlu varlık biçiminde ele aldığı söylenebilir. Fakat asıl ve kopya ilişkisi (mimesis teorisi) açısından Platon'un zamanı, taklidi olduğu ebediyete tam bir benzerlik sağlayabilmesi bağlamında sonsuz bir varlık şeklinde temellendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Platon'un zamanı (kopya), ebediyet (asıl) karşısında mantıksal açıdan ikincil konumda bir gerçeklik olarak kavradığı söylenebilir. Diğer taraftan Platon'un özü gereği, idealar ile duyulur dünya arasında ahengin kurulması bakımından göksel cisimlerin hareketleriyle ilişkilendirilmiş bir tür sayısal oran şeklinde kavradığı yerde Aristoteles zamanı, doğrudan doğruya hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Aristoteles'in

73 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 27.

74 Çiftçi, "Augustinus'un Zaman Anlayışı", 318.

75 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 65-69.

76 Ceyhan-Çoştu, *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*, 117.

Platon'un etkisinde kaldığı söylenebilir. Fakat Platon'dan farklı minvalde Aristoteles, zamanı ikincil düzeyde değil, aksine hep var olması zorunlu, asli bir gerçeklik olarak kabul etmektedir.

Öte yandan Platon ve Aristoteles'te hareketle ilişkilendirerek açıklanan zaman, Augustinus'un elinde hafıza, algılama ve beklenti kavramları ekseninde ruhun bir ölçümü biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kısmen Platonculuğun etkisinde kalarak Augustinus, teolojik kaygıları gereğince zamanı sonlu ve bitimli olarak görmektedir. Zira ona göre Tanrı dışında hiçbir varlık ezeli-ebedi bir varlığa sahip değildir. O halde diğer tüm varlıklar (mahluklar) gibi zaman da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte Augustinus, Platon ve Aristoteles ile birlikte zaman aracılığıyla ölçtüğü şeyin nesnenin zamanı olduğunu savunmaktadır. Ancak Augustinus'un bu iki filozoftan kesin suretle ayrıldığı noktanın, zamanın bizatihi gerçekliği olduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak Augustinus zamanı, dış dünyada mevcut olma anlamında nesnel bir gerçeklik değil, zihinsel süreçlerde ortaya çıkma anlamında öznel bir gerçeklik olarak sunmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Aristoteles. *İkinci Çözümlmeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.

Augustinus. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. çev. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.

Ceyhan-Çoştı, Feyza. *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Coope, Ursula. *Time for Aristotle Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Çiftçi, Erdem. "Augustinus'un Zaman Anlayışı". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*. 8/2 (2018), 313-319.

Euripides. *Children of Heracles*. çev. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Fazlıoğlu, İhsan. "Aristoteles'in Sayı Tanımı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 15 (2003), 127-138.

Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 45-52.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

Leyden, Wolfgang Von. "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle". *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964), 35-52.

McGinnis, John. "Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân". çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler-I*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Migueluez-Cavero, Laura. "Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 53 (2013), 350-378.

Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Devlet*. çev. Sedat Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.

Platon. "Protogoras ya da Sofistler Üstüne". çev. Tanju Gökçöl. *Platon Diyalogları*. ed. Komisyon. 391-449. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Platon. "Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne". çev. Ömer Naci Soykan. *Platon Diyaloglar*. ed. Komisyon. 543-628. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Günay - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Plotinus. *The Six Enneads*. çev. Stephen MacKenna - B.S. Page. Chicago: The Universty Of Chicago, 1952.

Rau, Catherine. "Theories of Time in Ancient Philosophy". *The Philosophical Review* 62/4 (1953), 514-525.

Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. çev. Atakan Altınörs - Umut Öksüzan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Ömer Faruk Karaköse

Smith, John Edwin. "Time and Qualitative Time". *The Review of Metaphysics* 40/1 (1986), 3-16.

Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. Erişim 22 Aralık 2020. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 105-138

Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları
The First Sûfis' Approaches to Jihad and Qital Verses in the Context of
Hakâik al-tafsîr

İsmail Kurt

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., University of Sirnak, Faculty of Theology, Department of
Tafsir
Sirnak/Turkey

e-mail: ismailkurt1000@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6939-5803>
DOI: 10.33718/tid.806632

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İsmail Kurt, "Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 105-138

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûflerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları

Öz

Bu çalışma, sistematik bir tefsiri günümüze ulaştırmış sûfî müfessirlerin ilki sayılan Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr* isimli eseri üzerinden ilk sûflerin cihad ve kıtal ayetlerine yaklaşımlarını ele almaktadır. Çalışmamızın amacı; İshârî tefsir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Sülemî'nin tefsirinde cihad-kıtal âyetlerine yaklaşımı üzerinden ilk sûflerin cihad anlayışının ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışmayı *Hakâiku't-tefsîr* üzerinden ele almamızın nedenleri şunlardır: *Hakâik* İshârî tefsir alanında Kur'an'ın baştan sona tefsirini içeren ve bize ulaşan ilk kâmil tefsir kabul edilmektedir. Sülemî tefsirini kendi dönemine kadar yaşamış sûflerin görüşlerini aktararak ansiklopedik bir tarzda oluşturmuştur. Tefsir, Sülemî'nin kendi görüşünden ziyade kendinden önceki sûflerin görüşlerini aktardığı için doğrudan ilk sûflerin cihada bakışını yansıtmaktadır. Çalışmada önce Kur'an merkeze alınarak cihad-kıtal farkı ortaya konulmuş, daha sonra müstakil başlıklar altında cihad ve kıtal âyetleri kronolojik olarak tasnif edilerek ilk sûflerin âyetler hakkındaki yorumları detaylı bir şekilde irdelenmiştir. İlk sûflerin görüşleri günümüze ulaştırmış kendi eserlerinden de teyit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ilk sûflerin cihad ve kıtal âyetlerine yaklaşımı zâhir düşmanla cihad etmekten ziyade nefse karşı cihad etmek şeklindedir. Onların nefisle cihad merkezli cihad algısı âyetlerden çok Hz. Peygamber'e atfedilen "*Küçük cihattan büyük cihada döndünüz*" sözüne dayanmaktadır. İlk sûfler cihad ve kıtal âyetlerini genellikle nefisle cihad bağlamında tevîl ederken âyeti metin içi ve tarihî bağlamından ayrı olarak değerlendirmektedirler. Bununla beraber onlar küçük cihad dedikleri zâhir düşmana karşı cihadı da kabul etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Hakâik, İlk Sûfler, Cihad, Kıtal, Nefis.*

The First Sûfis' Approaches to Jihad and Qital Verses in the Context of Hakâik al-tafsîr

Abstract

This study deals with the first sûfis' approaches to jihad and qital verses through the work entitled *Hakâik al-tafsîr* of al-Sulamî (d. 412/1021), who is considered the first of the sûfî commentators whose systematic tafsîr has survived to present day. The aim of our study is to reveal what the first sûfis' understanding of jihad was through the approach of jihād - qitāl verses in the tafsîr of al-Sulamî, one of the most important representatives of the Ishari tafsîr tradition. The reasons why we deal with this study through *Hakâik al-tafsîr* are as follows: In the field of genuine Ishari tafsîr, it is accepted as the first perfect tafsîr that included the complete interpretation of the Qur'an and reached us. al-Sulamî formed his tafsîr in an encyclopaedic style by conveying the views of sûfis who lived until his time. The tafsîr directly reflects the view of the first sûfis towards jihād as it conveys the views of the previous sûfis rather than al-Sulamî's own opinion. In the study, firstly, the difference between jihād and qitāl was revealed based on the Quran. Then, the first Sûfis' comments on the verses were examined in detail by classifying the verses of jihād and qitāl chronologically under separate titles. The views of the first sûfis were tried to be confirmed from their own works, which have reached the present day. As a result, the

approach of the first sûfîs to jihād and qital verses was to jihād against the nafs rather than jihād with the apparent enemy. Their perception of jihād centered on jihād with the soul is based on the saying “*You turned from the small jihād to the big jihād*” attributed to the Prophet rather than the verses. While the first sûfîs often interpreted the verses of jihād and qital in the context of jihad with the nafs, they evaluated the verse separately from its in-text and historical context., However, they also accepted jihād against the apparent enemy, which they called minor jihād.

Keywords: *Tafsîr, Hakâik, First Sûfîs, Jihād, Qital, Soul.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm her devirde Müslümanlar tarafından anlamak ve amel etmek için başvurulan bir rehber olmuştur. Sahabe nesliyle birlikte başlayan Kur'an'ı anlama çabası sonraki nesillerle devam etmiştir. Bununla birlikte nüzul bağlamının içinde olan sahabenin sözlü bir hitap olarak kolaylıkla anladığı, anlamadığı yerde Hz. Peygamber'in izahına başvurduğu Kur'an, nüzul asrından uzaklaştıkça doğal olarak yazılı bir kitap üzerinden anlaşılabilir bir metne dönüşmüştür. Hem Kur'an vahyinin yazılı bir metin üzerinden anlaşılmaya başlanması hem fetihler sonucu farklı inanç ve kültürlerdeki insanların Müslüman olması hem de İslam dininin ihtiyaçlara binaen kurumsallaşması Kur'an'a bakış açısının ve Kur'an'ı anlamının çeşitlenmesine yol açmıştır. Kur'an'ı baştan sona tefsir etme ihtiyacı daha çok Kur'an'ın nüzul bağlamından uzaklaşmış ilk nesil olan tâbiîn'in tefsire dair sahabeye sormasıyla başlamış,¹ daha sonra onların sahabeden öğrendiklerini sonraki nesillere rivâyet olarak aktarmasıyla devam etmiştir. Bunun yanında Kur'an'ın metin üzerinden anlaşılma zorunluluğu öncelikle âyetlerin lügavi olarak tefsir edilmesini, Müslümanların sosyal hayattaki günlük ihtiyaçlarına cevap vermek için de Kur'an'ın fikhî, kalamî açıdan yorumlanmasını doğurmuştur. Örneğin Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) kendi dönemindeki kalamî tartışmaların bir neticesi olarak kader inancıyla alakalı olarak Kur'an'ı tefsir etmiştir.² Aynı şekilde günümüze ulaşmış ilk ahkam tefsirlerinden olan Mükâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *Tefsîru'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân* isimli eseri de fikhî bir ihtiyaçtan doğmuştur. Daha çok dil kuralları, rivâyetler ve akılla istinbata dayanarak yapılan Kur'an tefsirlerinin yanında bir de zâhid ve sûfilerin kendine has bir bilgi aracı kabul ettikleri ilham ve keşf (manevi tecrübe) ile Kur'an'ı yorumlama yöntemleri ortaya çıkmıştır. İşârî manadaki bu yorumlar I. ve II. asırda çok az sayıdaki âyetin tefsiri ile sınırlı iken daha sonra önemli miktarda âyetlerin işârî yorumunu içeren tefsirler ortaya çıkmaya başlamıştır.³ Bir diğer ifadeyle başlangıçta, I. ve II. asırdaki zühd

1 Tâbiîn müfessirlerinden olan Mücâhid (öl. 103/721) Fâtiha'dan Nâs'a Kur'an'ın her âyet üzerinde durarak ve İbn Abbas'a (öl. 68/687) sorarak Kur'an'ı üç defa İbn Abbas'a arzettiğini söylemektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/90; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 132, 139.

2 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 133; Uludağ, "Hasan-ı Basrî", 16/292-293.

3 Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/425.

döneminde,⁴ sadece bazı âyetlerin iç manaları aranırken gittikçe her âyet-ten nice manalar çıkarma yaklaşımı ortaya çıkmış ve nihâyet Kur'an'ın manasının sonsuz olduğu anlayışı yerleşmiştir.⁵

Hicri III. ve IV. asırdaki tasavvufî/işârî tefsirin gelişip sistemleşmesinde Tüsterî (öl. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Vâsıtî'nin (öl. 320/932) çok büyük rolü olmuşsa da gerek onların gerekse onlardan önceki sûflerin tefsire dair şifahen nakledilen görüşlerini sistemli bir şekilde aktaran Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî olmuştur.⁶ İlk sûflerin cihad anlayışını özellikle Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'i üzerinden ele almamızın nedeni de budur. Çünkü ilk sûflerin çoğunun eserleri günümüze ulaşmamış, Cüneyd'in *Resâil*'inde olduğu gibi herhangi bir eseri ulaşsa dahi, onların cihad kital âyetlerine yaklaşımını *Hakâik*'ten daha sistemli ve daha iyi ortaya koyabilecek erken döneme ait bir kaynağa sahip de değiliz. Bu nedenle biz çalışmamızın ana iskeletini *Hakâik* üzerine inşa ettik. Bunun yanında ilk sûflerin görüşlerini günümüze ulaşan kendi eserlerinden de teyit etmeye gayret ettik. Yaptığımız bu çalışma ile h. 100-400 arasında yaşayan ilk sûflerin cihad anlayışı sistemli bir şekilde ilk defa ortaya konulmuş olacaktır. Yine h. II. asırda yaşayan zâhid sûfler ile işârî tefsirin geliştiği, sistemleştiği III-IV. asırda yaşayan tasavvuf dönemi sûflerinin cihad anlayışında bir farkın olup olmadığı da ilk kez ortaya çıkarılmış olacaktır. Bu husus aynı zamanda bizim çalışmamızı diğer çalışmalardan ayırt eden en önemli yöndür. Bazı sûflerin cihad anlayışıyla alakalı Sülemî sonrasına ait şahıs merkezli bir iki çalışma yapılsa da bu araştırma ile ilk sûflerin genel cihad anlayışı ortaya konulmuş olacaktır.⁷ Bizim ilk sûflerin cihad anlayışını ortaya çıkarmak istememizin nedeni ise irfânî geleneğin ilk temsilcilerinin cihad anlayışının ne olduğunu, onların cihad anlayışının nefisle cihad merkezli olup olmadığını ortaya koymaktır. Öncelikle *Hakâik* hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra veciz olarak Kur'an merkezli cihad-kital farkını belirteceğiz. Daha sonra Sülemî'nin *Hakâik*'te

4 Dönem olarak tasavvuf h. 200'e kadar Zühd Dönemi, 200-1200 Tasavvuf Dönemi ve 1200'den sonra günümüze kadar Tarikat Dönemi şeklinde tasnif edilmektedir. Bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, 81.

5 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 63-64.

6 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 64, 91.

7 Sülemî'nin talebesi Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) cihad-kital âyetlerini yorumlama yöntemi ve İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (öl. 1041/1631) cihad yorumu hakkında çalışma yapılmıştır. Bk. Kılınçlı, "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kital Âyetlerini Yorumlama Yöntemi", 119-155; Cengiz, "İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Cihad Yorumu", 161-180.

topladığı işârî sûfî tefsir⁸ geleneğinin yani ilk sûflerin cihad anlayışının ne olduğunu, cihad ve kıtal âyetlerini nasıl yorumladıklarını detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. İlk sûflerin cihad ve kıtal âyetleri hakkındaki yorumlarını incelerken her âyetin tarihi bağlamını ve zahiri anlamını vereceğiz. Daha sonra onların bu âyetleri tefsir ederken zahir mana veya işârî olarak tefsir edip etmediklerini, yorumladıkları âyetlerin bağlamına riayet edip etmediklerini belirteceğiz.

1. Hakâiku't-tefsîr

Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr* isimli tefsiri sûflerin Kur'an âyetleri üzerindeki yorumlarını düzenli bir şekilde toplayan ilk kapsamlı çalışmadır. Zâhirî tefsirde Taberî'nin yaptığını, kendi dönemine kadar gelen tefsir rivâyetlerini sonraki nesillere aktarma işini, işârî tefsir alanında Sülemî yapmıştır. Bu yönüyle Sülemî'nin tefsiri işârî yorumları toplayan ansiklopedik bir tefsirdir.⁹ *Hakâik*'te bazı müfrit sûflerin âyetlerin zâhir anlamına aykırı ve Ehl-i sünnet'in itikad ve uygulamalarına ters düşen yorumları ise yoktur. Bununla beraber tefsirde zâhir anlamdan ziyade âyetlerin işârî ve bâtınî anlamlarına ağırlık verilmiştir.¹⁰ Örneğin “*Katından bize bir veli ver*”¹¹ âyetindeki veliye “mürşit” anlamı verilmiş ve âyet “bize senden sana gitmemizi gösterecek, bize rehberlik yapacak bir veli (mürşit) ver” şeklinde işârî olarak tefsir edilmiştir.¹² Sülemî eserinin mukaddimesinde de belirttiği üzere zâhir ehlinin yaptığı gibi kendisinin de müstakil bir kıtapta hakikat ehlinin tefsirini toplamayı istediğini belirtmiş ve bu sebeple *Hakâik*'te genellikle âyetin işârî tefsiri üzerinde durmuştur. Kendisinin *Hakâiku't-tefsîr* olarak isimlendirdiği tefsirindeki çabası daha çok hakikat ehlinin yani sûflerin/mutasavvıfların görüşlerini toplamak, bunları âyet ve sûre düzenine göre bir araya getirmek olmuştur. Onun *Hakâik*'te en fazla görüşünü aktardığı sûfler ise Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Fudayl b. İyâz (öl. 187/803), Ebü'l-Abbâs b. Atâ (öl. 309/922), Cüneyd-i Bağdâdî,

8 İşârî Sûfî Tefsir: Âyetin zâhir manası ile bağdaştırılabilen birtakım anlamlara, işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmektir. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 434-435; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 19.

9 Sülemî âyetleri Sehl, İbn Atâ, Vâsitî, Hasan-ı Basrî, Ebu'l-Hasan b. Varrak, Şüblî, İbn Fudayl, Ca'fer vb. birçok sûfiden nakilde bulunarak tefsir etmiştir. Bk. Sülemî, *Hakâik*, 1/57-58, 162, 266-267.

10 Ateş, “Hakâiku't-tefsîr”, 15/163-164.

11 en-Nisâ 4/75.

12 Sülemî, *Hakâik*, 1/155.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir.¹³ Sülemî tasavvuftaki üstadı Nasrâbâdî'den de 80 küsur yerde görüş aktarmıştır.¹⁴ O bunların dışında tefsirinde Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859), Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), el-Vâsîtî gibi toplam 74 zâhid ve sûfiden görüşler aktarmıştır.¹⁵

Sülemî eserinin mukaddimesinde zâhirî ilimlerle iştigal edenlerin tefsir, kıraat, müşkil, ahkam, lügat, irab, mücmel-müfesser, nâsih-mensûh gibi konularda yetişmelerine karşılık bunların hiçbirinin -Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Abbâs b. Atâ'ya nisbet edilen bazı âyetlerin yorumuyla ilgili görüşlerin dışında- Allah'ın hitabının "hakikat ehlinin dilinde" ne manaya geldiğini araştırıp ortaya koyma zahmetinde bulunmadıklarını söylemektedir. O bu sebeple âyet yorumlarıyla ilgili hakikat ehlinden duyduklarını, hakikat ehli büyüklerinin dediklerini kendi gücü nispetinde sûre tertibine göre toplamaya gayret ettiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle Sülemî tefsirinde kendi görüşlerini ortaya koymaktan ziyade kendinden önce yaşamış sûflilerin âyetlere dair yorum ve açıklamalarını aktarmıştır.¹⁶ Örneğin "*Onlar ayakta, otururken ve yatarken Allah'ı zikrederler*"¹⁷ âyetine baktığımızda Sülemî bu âyeti İbn Atâ, Ca'fer es-Sâdık, Vâsîtî, Nasrâbâdî, Sehl et-Tüsterî, Fâris gibi sûflerin görüşleriyle tefsir etmekte, isim belirtmediği yerde ise "bazıları dedi" veya "şöyle denildi" şeklinde sadece âyet hakkındaki sûflerin görüşlerini aktararak âyeti tefsir etmektedir.¹⁸ *Hakâik*'te özellikle Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arrufu* ve es-Serrâc'ın (öl. 378/988) *el-Lüma'* gibi klasik tasavvuf kaynaklarından geniş bilgiler de yer aldığı için Massignon bu tefsiri ilk sûflik tarihinin özelliklerinin anlaşılmasına yardım edecek önemli bir tasavvufî tefsir olarak görmektedir.¹⁹

Hakâik'te üç sûre dışında bütün sûreler baştan sona tefsir edilmekle beraber her sûrenin her âyeti tefsir edilmiş de değildir.²⁰ Tefsirde âyetler tefsir edilirken genellikle işârî mana esas alınmış bazen zâhirî mana

13 Sülemî, *Hakâik*, 1/10, 19-20, 24-25, 57-58.

14 Sülemî, *Hakâik*, 1/66, 71, 74, 98, 100, 115, 225-226, 362 2/25, 53, 58, 104, 288-289.

15 Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/163; Sülemî, *Hakâik*, 1/32-33, 80, 86-87, 113, 123, 133, 142, 2/174-180, 211, 225.

16 Sülemî, *Hakâik*, 1/10, 19-20; Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/163.

17 Âl-i İmrân 3/191.

18 Sülemî, *Hakâik*, 1/130-132.

19 Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/163-164.

20 Sülemî, *Hakâik*, 1/10, 19-20; Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/163. *Hakâik*'te Yûsuf, Fîl ve Kureyş sûreleri tefsir edilmemiştir. Bk. Braim, *Sülemî ve Tefsir Yöntemi*, 21.

da verilmiş, hatta birçok âyet ilk önce zâhirî anlamı sonra bâtinî manası ile tefsir edilmiştir. Bunun yanında bazı âyetlerde ise sadece zâhirî anlamla yetinilmiştir.²¹ *Hakâik*'te âyetler tefsir edilirken zaman zaman tasavvuf ehline ait menkıbeler aktarılır, ahkamla ilgili âyetler tefsir edilmez, bir iki yer haricinde esbâb-ı nüzûle yer verilmez,²² âyetler genellikle sûflerin görüşleri ile tefsir edilirken bazen âyetlerden, hadislerden, sahabe, tâbiîn sözlerinden ve Arap şiirinden de istifade edilmiştir.²³

2. Cihad-Kıtal Farkı

Gerek günümüzde gerekse İslam tarihinde cihad denilince insanların aklına öncelikle savaş gelmektedir. Bu yaklaşım bir yönüyle doğru olmakla beraber cihadın kapsamı açısından düşünüldüğünde hatalıdır ya da en azından cihadın yalnızca bir yönünü ihtiva ettiği için eksiktir. Cihadın en önemli ve en zor yönü savaş/kıtal olmakla birlikte özellikle cihad lafzının kullanıldığı Kur'an'ın Mekki âyetlerinde cihadın savaş anlamı yoktur.²⁴ Tarihî bir olgu olarak Müslümanlar Mekke döneminde herhangi bir savaş da yapmamıştır. Kur'an'a baktığımızda Mekki cihad daha çok sabır ve hicret şeklinde vuku bulmuş,²⁵ sözlük anlamı cehd, çaba, gayret, mücadele olan cihadın anlamı da²⁶ Mekke'de bu bağlamda, imanı uğruna Allah yolunda gösterilen sabır ve Allah yolunda çıkılan hicret bağlamında kullanılmıştır.²⁷ Bunun yanında Medine'de cihadın genellikle Allah yolunda infak ve kıtal şeklinde gerçekleştiği de bir realitedir.²⁸ Mekki sûrelerin aksine Medeni sûrelerde cihad daha çok savaş anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Medeni sûrelerde savaş için ayrıca cihadın en önemli yönü olan savaş anlamındaki kıtal kelimesi kullanılmıştır.²⁹ Kısaca ifade

21 Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/163.

22 Sülemî, *Hakâik*, 1/170, 2/336, 442.

23 Ateş, "Hakâiku't-tefsîr", 15/164. Sülemî'nin tefsir metodu hakkında detaylı bilgi için bk. Braim, *Sülemî ve Tefsir Yöntemi*, 60-112.

24 Kurt, *Kur'an'da Cihad*, 335-336.

25 Kurt, *Kur'an'da Cihad*, 336-337.

26 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, "C-h-d", 3/386; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "C-h-d", 6/26; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "C-h-d", 3/133-135.

27 Kurt, *Kur'an'da Cihad*, 82.

28 Kurt, *Kur'an'da Cihad*, 337.

29 el-Bakara 2/190, 244, 246; Âli İmrân 3/13, 146, 167, 195; en-Nisâ 4/74-76, 84; et-Tevbe 9/111; el-Hadîd 57/10; es-Saf 61/4; el-Müzzemmil 73/20. Doğrudan "Allah yolunda savaş" ifadesinin geçtiği bu âyetlerden sadece Müzzemmil 20. âyet Mekki

etmek gerekirse Allah yolunda savaş cihadın bir parçasıdır. Allah yolunda yapılan her savaş bir cihattır fakat Allah yolundaki cihad Allah yolunda yapılan savaştan daha kapsamlıdır. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de Medenî âyetlerde özellikle "*câhidû (bi)enfüsihim*" ifadesi ile genellikle Allah yolunda canla yapılan cihad/savaş kastedilmiştir.³⁰ Nitekim Taberî bu âyetlerden biri olan el-Enfâl 72. âyetin tefsirinde "*Allah yolunda cihad ettiler*" ifadesini âyetin Bedir Savaşı'yla alakalı olmasından ve cihadın kelime anlamından hareketle "Allah'ın düşmanı olan kafirlerle savaşta kendilerini çok fazla yordular ve bitkin düştüler"³¹ şeklinde Allah yolunda yapılan savaşta bütün gücü harcamak olarak tefsir etmiştir. Yine de Kur'an'ı Mekki ve Medenî olarak bir bütün olarak düşündüğümüzde Allah yolunda savaş Allah yolunda cihadın sadece bir cüzüdür, önemli bir parçasıdır.

Sonuç olarak cihadın kıtali de içine alan daha geniş bir sahası vardır. Nitekim Medenî sûrelerde cihad lafzı savaş anlamı dışında ayrıca savaş dahil tevhid dini İslam uğrunda gösterilen bütün çabaları kapsayan daha geniş bir manada kullanılmıştır.³² Tefsir ve Fıkıh geleneği ise cihadı daha çok savaş anlamında kullanmıştır. İrfânî geleneğin temsilcileri sûfler ise kıtal şeklindeki cihadı dahi düşmana karşı cihad/savaş anlamından ziyade nefse karşı cihad anlamında kullanma eğiliminde olmuşlardır.³³ Nitekim Sülemî'nin *Hakâik*'te neredeyse her sayfasında atıfta bulunduğu Sehl et-Tüsterî birçok müfessirin savaş anlamında tefsir ettiği "*Ey Peygamber kafirlere ... karşı cihad et*"³⁴ âyetini dahi "muhalefet kılıcıyla nefesine karşı cihad/mücadele et, nefesine pişmanlık yüklerini yükle, nefisini havf/korku çöllerine sür belki böylece onu tövbe ve (Allah'a) yönelik yoluna sokarsın" şeklinde nefisle cihad bağlamında tefsir etmiştir.³⁵ Sûflerin cihada bakışının genellikle bu yönde olduğu gözükse de özellikle *Hakâik* üzerinden

olmakla birlikte âyette Mekke'de Müslümanlarla müşrikler arasında yapılan fiili bir savaşa değil "*Sizden Allah yolunda savaşanlar olacaktır*" hitabıyla Medine döneminde yapılacak savaşa atıfta bulunmaktadır.

30 en-Nisâ 4/95; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/20, 41, 44, 81, 88; el-Hucurât 49/15; es-Saf 61/11.

31 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/77.

32 Kurt, *Kur'ân'da Cihad*, 84, 93.

33 Öztürk, "*Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları*", 102-106.

34 et-Tevbe 9/73; Mukâtil, *Tefsîr*, 2/182; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/357; Mâtüridî, *Te'vilât*, 5/428; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/290.

35 Tüsterî, *Tefsîr*, 74; Sülemî, *Hakâik*, 1/280.

inceleyeceğimiz ilk sûflerin cihad ve kıtale yaklaşımının nasıl olduğunu, görüşlerinde ittifak olup olmadığını, varsa farklı cihad anlayışlarını ortaya koymaya çalışacağız.

3. İlk Sûflerin Cihad Âyetleri Hakkındaki Yorumları

Burada cihad âyetleri hakkındaki görüşleri günümüze ulaşan ilk sûfler diyebileceğimiz hicri 200'e kadar yaşayan zâhid sûfler ile onlardan sonra Sülemî'nin vefatına (h. 412) kadar yaşayan tasavvuf dönemi sûflerinin cihad anlayışını ele alacağız. Bir diğer ifadeyle ilk sûflerden kastımız yaklaşık olarak hicri 100-400 arasında yaşamış olup özellikle Sülemî'nin tefsirinde görüşlerini aktardığı Hasan-ı Basrî,³⁶ Ca'fer es-Sâdık,³⁷ Abdullah İbn Mübârek,³⁸ Hâris el-Muhâsibî,³⁹ Tüsterî,⁴⁰ Cüneyd-i Bağdâdî,

36 Muhammed Abdürrahim'in 1992 yılında Hasan-ı Basrî'nin değişik tefsirler ve farklı kaynaklardaki görüşlerini toplayarak oluşturduğu *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî* isimli esere baktığımızda Hasan-ı Basrî'nin cihad ve kıtale dair âyetler hakkındaki görüşlerinin klasik tefsirlerdeki gibi zâhirî anlam verme şeklinde olduğu gözükmektedir. Bu eserde genel olarak cihad âyetlerinin tefsirinin çoğunlukla atlandığı, tefsir edildiği zaman savaş bağlamında tefsir edildiği, kıtal âyetlerinin ise doğrudan zâhirî anlamıyla zâhir düşmana karşı savaş bağlamında ele alındığı, bazen âyetin tarihî bağlamı hakkında da bilgi verildiği görülmektedir. Bunun yanın bazı cihad ve kıtal âyetlerinin nâsih-mensûh bağlamında ele alındığı da görülmektedir. Kısacası bu eserde en azından cihad ve kıtal âyetlerinin tefsirinde işârî bir yorum bulunmamakta, nefisle cihada değinilmemektedir. Bk. Hasan el-Basri, *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî*, 1/134, 149, 233, 241, 255, 294, 405, 408-410, 421, 2/156.

37 Hızır Muhammed Nühâ'nın 2007 yılında Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) çağdaşları olan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ve Hişâm b. Sâlim'in (öl. h. 180 civarı) Ca'fer es-Sâdık'tan aktardıkları görüşleri toplayarak oluşturmuş olduğu *Tefsîru'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık ve yelîhi hurûfetü't-tefsîru's-sûfi inde'l-İmâm es-Sâdık* isimli 40-50 sayfalık kısa tefsire baktığımızda es-Sâdık'ın ne cihad ne de kıtal âyetlerinin tefsiriyle ilgili bir görüşü bulunmamaktadır. Bk. Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîru'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, 89-139.

38 Abdullah İbn Mübârek'in *Kitâbü'l-Cihad*'ı cihadın fazileti, sevabı ve İslâm'daki önemine dair hadisleri ihtiva eden cihad konusunda yazılan ilk eserdir. Bu eserde cihad ile savaş aynı anlamda ve savaş bağlamında kullanılmıştır. Bk. Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'l-Cihad*, 54, 28-29, 60.

39 Hâris el-Muhâsibî'nin *Hakâik*'te cihad ve kıtal âyetleri hakkında bir görüşü bulunmasa da Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkillâh* isimli tasavvufa dair eserine baktığımızda "nefsin hevasından sakınma babı"ndaki açıklamalarına baktığımızda bütün kötülüklerin nefisten, nefsin hevasından geldiğini belirtmekte, nefsin zâhir düşmandan daha tehlikeli olduğunun altını çizmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 325-327.

40 Cihad ve kıtale bakışta Tüsterî'nin özlü tefsirindeki görüşleriyle Sülemî'nin *Hakâik*'te aktardığı görüşleri aynıdır. Biz her ikisini de kaynak olarak kullanmaya, birinde olup diğerinde olmayan farklılıkları da belirtmeye çalışacağız.

İbn Atâ, Vâsıtî gibi sûflerdir.⁴¹ Cihad ve kıtâl ayırımından hareketle yukarıda da belirttiğimiz üzere Mekkî cihad âyetlerinin savaş anlamını ihtiva etmemesi nedeniyle ilk sûflerin böyle bir ayırım yapıp yapmadığını ortaya koymak için cihad âyetlerini kronolojik bir sıra ile ele alacağız.⁴²

Mekke döneminde cihadın ilk defa geçtiği yer Furkân sûresindeki “(Ey Peygamber) o kâfirlere itaat etme ve onlara karşı onunla (Kur’an ile) büyük cihad et/mücadele ver”⁴³ âyetidir. “Kur’an ile” yani vahyin direktifleri doğrultusunda konuşma ile, iknâyla Hz. Peygamber’e cihadın emredildiği bu âyet ne Sülemî ne de ondan önce belirli sayıdaki âyetlerin tefsirini içeren küçük bir tefsiri günümüze ulaşan Tüsterî tarafından tefsir edilmiştir. Cihadla ilgili onlar tarafından tefsir edilen ilk âyet Nahl sûresindeki “Sonra şüphesiz Rabbin, (Mekke’de) eziyete uğradıktan sonra hicret edip, ardından da cihad edenlerin ve sabredenlerin (yardımcısıdır)...”⁴⁴ âyetidir. Mekke’de Müslümanların inançları uğruna müşriklerden gelen eziyetlere katlanmalarını, mücadelelerini, sabırlarını ve Habeşistan’a olan hicretlerini anlatan bu âyet⁴⁵ Sülemî tarafından Tüsterî’nin görüşü doğrultusunda işârî olarak şöyle tefsir edilmiştir: Onlar onlarla olan sohbetlerindeki fitne görüldükten sonra kötü arkadaşları terk ettiler. Sonra hayır ehline katılmaya gayret ettiler, onlarla beraber bu konuda sabırlı oldular ve daha önceki kötü hallerine dönmediler.⁴⁶ Tüsterî kendi tefsirinde aynı izahın devamında ise “benim malım var, gücüm kuvvetim de yerinde cihad etmek istiyorum bana ne buyurursun” diye soran bir adama “mal ilimdir, kuvvet niyettir, cihad nefse karşı cihattır/mücadeledir”⁴⁷ diyerek âyeti tarihsel bağlamı olan Mekke müşriklerinin eziyetlerine karşı sabrederek ve hicret ederek cihad etme bağlamından ziyade sûflerin cihada bakışı zaviyesinden nefisle cihad bağlamında tefsir etmiştir.

41 *Hakâik*'te Cüneyd, İbn Atâ ve Vâsıtî'nin cihad ve kıtâl âyetlerini tefsirinden çokça faydalanılmıştır.

42 Âyetlerin kronolojisi hususunda kronolojik bir tefsir olan Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'ânî'l-hakîm*'de esas aldığı sûre sıralamasını takip edeceğiz.

43 el-Furkân 25/52. Bu ve bundan sonraki âyet mealleri tarafımızdan verilmiş olup mealler verilirken Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Mâtürîdî, Zemahşerî, İbn Âşûr'un tefsirleri gibi birçok tefsirden ve Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı gibi Meâl-Tefsirlerden istifade edilmiştir.

44 en-Nahl 16/110.

45 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/64.

46 Sülemî, *Hakâik*, 1/375; Tüsterî, *Tefsîr*, 93.

47 Tüsterî, *Tefsîr*, 93.

Medine'ye hicret şartlarında nazil olan el-Ankebût sûresindeki⁴⁸ Müslümanların dinlerinden, inançlarından dolayı karşılaştıkları sıkıntılara sabır göstermeleri gerektiğini anlatan⁴⁹ “*Cihad eden kendisi için cihad eder, çünkü Allah'ın insanlara ihtiyacı yoktur*”⁵⁰ anlamındaki âyet *Hakâik*'te Vâsıtî'nin görüşüyle işârî olarak şöyle tefsir edilmiştir: Hak (Allah) mahlukata lütufta bulunarak hak etmeksizin (onlar çabalamaksızın) nimet vermeye başladı. Onun nimetleri, ihsanları olayların gerekliliğine göre gerçekleşen bir durumda ortaya çıksa da o nimeti ilk verendir, ihsan eden, lütfedendir. Bir diğer sûfî Ebû Bekir b. Tâhir ise âyeti “kişinin nefsinde kulluk alametleri ve bunun süsü ortaya çıkar ki o bunlarla Rabbine yakınlık talep etmez, çünkü Hak (Allah) ona onun istemesiyle veya ondan (kuldandan) gelen şeyle yaklaşmaz” şeklinde Allah'a kulluk ve ubudiyet bağlamında tefsir etmiştir. Aynı bağlamdaki diğer âyetin tefsirinde⁵¹ ise Vâsıtî “Allah yolunda ancak peygamberler, havas, veliler ve büyük kullar ezaya katlanır, kim nefsini üstün görürse ilahlığı hususunda Allah'a karşı gelmiştir”⁵² şeklinde her iki âyeti de siyak-sibakından müstakil şekilde işârî bağlamı ima ederek tefsir etmiştir.

el-Ankebût sûresinin son âyeti olan ve yine benzer şekilde Mekte müşriklerinin hilelerini defetme, fitne ve eziyetlerine karşı sabretme bağlamındaki⁵³ “*Bizim uğrumuzda cihad edenleri yollarımıza ulaştırırız*”⁵⁴ âyetinin tefsirinde ise işârî yorum yapan birçok sûfînin görüşü aktarılmıştır. İbn Atâ “bizim rızamız uğrunda cihad edenleri rıza makamına ulaştırırız” derken Cüneyd “tövbe yolunda cihad edenleri ihlas yoluna ulaştırırız” şeklinde âyeti tefsir etmiştir. Ca'fer es-Sâdik âyeti “kim nefsiyle nefesine doğru cihad ederse Rabbinin kerametine (cömertliğine) ulaşır, kim de nefsiyle Rabbine doğru cihad ederse Rabbine ulaşır” şeklinde izah ederken Nehrecûrî (öl. 330/941) “bizim hizmetimizde cihad edenlere münacat/kurtuluş yollarını, bizimle muhabbeti, müşâhedeyi açarız”

48 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/200; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/351.

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/210-211.

50 el-Ankebût 29/6.

51 el-Ankebût 29/10.

52 Sülemî, *Hakâik*, 2/114-115.

53 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/36.

54 el-Ankebût 29/69.

şeklinde tasavvuf erbabının Allah'a giden seyr u sülûk'unu⁵⁵ izah etme bağlamında tefsir etmiştir. Ebû Osman el-Hîrî (öl. 298/910) ise "Allah'a giden yol açıktır ona mücâhede ile ve doğrudan nefsin arzularını hizaya çekmekle, şüphe ve kuruntuları kalpten çıkarmakla, mahlukata görünen sırrı terk etmek ve semaların Rabbine rücu etmekle olur ki işte o vakit senin için mücâhede gerçekleşmiş olur" şeklinde âyeti doğrudan nefisle cihad bağlamında tefsir etmiştir.⁵⁶ Nitekim Sülemî'nin isimsiz olarak aktardığı tefsirde, "yasaklarımız hususunda nefislerine muhalefet edenlere hizmetin lezzetini ve muhabbetini tattırırız" şeklindeki izahı da âyetin ilk sûflerce nefse karşı cihad bağlamında alındığını göstermektedir. Nitekim âyeti işârî olarak "rıza makamına ulaştırırız" şeklinde izah eden İbn Atâ, mücâhedeği "O'nun dışındaki (masiva) her şeyden irtibatı keserek Allah'la yetinmedeki sadakattir" şeklinde açıklamıştır.⁵⁷ Ca'fer es-Sâdik ise Allah'la yetinmedeki sadakati (sıdkul iftikâr)⁵⁸ "kulun nefisinden ayrılıp Rabbine bağlanması", mücâhedeği ise "kulun bağlandığı her şeyden uzaklaşmasıdır" şeklinde açıklamıştır.⁵⁹ Abdullah b. Mübârek mücâhede için "hizmet adabını bilmektir, ona devam etmek değildir, hizmet adabı hizmetten daha üstündür" şeklinde el-Kayyim ise "mücâhede imandan önce olursa hakikattir, Allah'a imandan sonraki her mücâhede batıldır" şeklinde mücâhedenin nasıl olması gerektiğinin izahını yapmışlardır. Muhammed b. Hafif eş-Şirâzî de (öl. 371/981) "Allah'ın lütfu veya farz olarak koyduğu hükümlerdeki ihtilaflarda kulluğu zorlaştıran her ihtimal mücâhede koşullarına dahildir"⁶⁰ dediği izahıyla mücâhede yönlerinden birini açıklamıştır.

Bu âyet hakkında Sülemî ilk sûflerden yaptığı çok sayıdaki naklin dışında doğrudan kendi yorumunu da yapmıştır. O "*Onları yollarımıza ulaştırırız*" ifadesini "onlara iman ve çabalarla Allah'a yaklaşılmadığını,

55 Seyr u sülûk kelimesi literal manada daha sonraki dönemlerde kavramlaşmakla beraber ilk sûflerin "haller ve makamlar" bahsini işlediği bölümler seyr u sülûk'u anlatmaktadır. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 58-103.

56 Nefisle cihatla ilgili olarak ayrıca Zünnûn el-Mısırî, Abdulazîz el-Mekki ve Nasrâbâdî'den benzer görüşler aktarılmıştır. Bk. Sülemî, *Hakâik*, 2/120-122.

57 Sülemî, *Hakâik*, 2/120-121.

58 Sıdku'l-iftikâr'ın ne olduğu Cüneyd'in *Resâil*'inde "edebü'l-müftekeri ilallâh" başlığı altında şöyle tarif edilmektedir: Her halükârda Allah'tan razı olman ve O'ndan başka hiç kimseden bir şey istememendir. Bk. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâil*, 66.

59 Sülemî, *Hakâik*, 2/120-122.

60 Sülemî, *Hakâik*, 2/120-122.

mücâhede yolunu istemekle ulaşıldığını açıklarız” şeklinde tefsir etmiştir. Sülemî “*Onları ulaştırırız*” lafzını hidâyetin tamamının kuldan değil, Allah’tan olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Çünkü Sülemî’ye göre onlar o yola girmeyi talep etmeden önce Allah onları mücâhede yoluna sokmaktadır. Daha sonra Sülemî Seyyârî’den (öl. 342/953) nakille mücâhedenin kuldan mı Allah’tan mı geldiği sorusunun cevabını “Allah’tan başka mevcut varlık yoktur” diyerek bunun Allah’tan geldiğini kabul etmiştir.⁶¹ Hulusa Mekke şartlarında Müslümanların tevhid inancından dolayı müşriklerden gördükleri eza ve cefalara katlanma bağlamındaki el-Ankebût 69. âyet ilk sûfler tarafından bağlamından müstakil şekilde işârî olarak nefisle cihad (mücâhede) bağlamında tefsir edilmiştir. İlk sûflerin mücâhede anlayışı ise genel olarak kulun Allah’tan başka her şeyden irtibatı kesmesi ve Allah’la yetinmesi şeklindedir. Onlar âyeti tefsir ederken tövbe ve ihlas yolu, rıza makamı, Allah’a ulaşma yolu, Allah’ın kerametine ulaşma vb. birçok tasavvuf ıstılahı kullanmışlardır. Yine, onların mücâhede anlayışına baktığımızda kulun çabasından ziyade doğrudan ve sadece Allah’ın lütfunun esas alındığı cebri bir anlayışın hâkim olduğu gözükmektedir. Bu âyetin özellikle sûrenin son âyeti olmasından kaynaklı siyakının olmaması ve “*Onları yollarımıza ulaştırırız*” ifadesindeki mücmellikten/kapalılıktan dolayı ilk sûflerin en fazla üzerinde durdukları cihad âyetlerinden biri olmuş ve irfânî gelenekteki Allah’a doğru seyr u sülûk’un izahı bağlamında tefsir edilmesine yol açmıştır.

İlk sûflerin tefsir ettikleri bir diğer Mekkî âyet Hac sûresindeki “*Allah yolunda hakkını vererek cihad edin...*”⁶² âyetidir. Mukâtil’in bir önceki âyetteki “*Hayır işleyin*” emriyle bağlantılı olarak salih amelle cihad dediği âyetteki cihad savaşın dışında Allah yolunda gösterilen bütün çabaları içeren kapsamlı manadaki bir cihattır.⁶³ Bununla beraber bu âyetteki cihada daha geniş manada özellikle âyetin Medine’de indiğini söyleyen müfessirler tarafından düşmana karşı savaş, nefse ve hevaya karşı mücâhede etmek anlamı da verilmiştir.⁶⁴ Sülemî de benzer şekilde âyeti şöyle tefsir etmiştir: Mücâhedenin/cihadın türleri vardır. Bunlar; Allah’ın düşmanlarına ve şeytana karşı mücâhededir. En zor mücâhede ise nefse ve

61 Sülemî, *Hakâik*, 2/121.

62 el-Hac 22/78.

63 Mukâtil, *Tefsîr*, 3/139-140; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 6/82.

64 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/446; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/173; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 17/347-348.

hevaya karşı olandır ki bu Allah yolunda cihattır. Bu cihad; Nebi'nin "Küçük cihattan büyük cihada döndünüz"⁶⁵ dediği nefse karşı mücadele, nefsi Allah'ın emrettiği şeylere tabi olmaya, yasakladığı şeylerden kaçınmaya zorlamaktır.⁶⁶ Sülemî belirli bir sûfî ismi zikretmeksizin aktardığı bu yorumunda dış düşmana karşı cihad anlamına yer verse de detaylı izahlarda nefse karşı cihada ağırlık vermiş, nefisle cihadın asıl olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber Sülemî'nin düşmana, şeytana ve nefse karşı cihad şeklindeki cihadın genel tasnifine yer vermesi, onun ve ilk sûflerin cihad anlayışında kılıçla yapılan cihadın da yer aldığını göstermektedir.

Sûflerin *Hakâik*'te Medenî sûrelerden tefsir ettiği ilk cihad âyetleri Bedir Savaşı'nı konu alan ve cihadın savaş anlamında olduğu⁶⁷ el-Enfâl sûresinin 72 ve 74. âyetleridir. "Muhakkak ki iman edenler, hicret edenler, mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad edenler..." âyetini Ebû Yezîd (Bâyezîd-i Bistâmî, öl. 234/848) nefisle cihad bağlamında şöyle tefsir etmiştir: Nefsin cihadı onu sevdiği şeylerden ayırmak, onlardan uzaklaştırmaktır. Bunun ifası ise Allah yolunda maldan ve aileden alakanın kesilmesidir.⁶⁸ Her ne kadar Ebû Yezîd âyeti siyak-sibakından ayrı nefisle cihad bağlamında işârî olarak tefsir etse de onun nefsin cihadının nasıl olacağı bağlamında yaptığı izah âyetin hem metin içi hem de tarihî bağlamına bir yönüyle muvafık gözükmektedir. Çünkü Bedir Savaşı'na yani cihadına katılan muhacirler imanları uğruna Medine'ye hicret etmişler, mallarını hatta ailelerini Mekke'de bırakmışlardır. Muhacir Müslümanların mallarını ve ailelerini Bâyezîd-i Bistâmî'in ifadesiyle nefsin sevdiği şeyleri Allah yolunda Mekke'de bırakmaları böyle bir cihattır. Bununla beraber âyette bahsedilen cihadın Bedir Savaşı olduğu dikkate alındığında hem ensar hem de muhacirlerin canlarını ve mallarını ortaya koyarak Bedir cihadına iştirak etmeleri âyetin asıl bağlamını oluşturmaktadır. Tüsterî de kendi

65 Bu hadis *Kütübü Sitte* içerisinde ve muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. Hadis kaynaklarından sadece Beyhâkî'nin (öl. 458/1066), *ez-Zühûl'l-Kebîr*'inde bulunan bu hadisin hemen akabinde isnadı zayıf denilmektedir. Bk. Beyhâkî, *ez-Zühûl'l-kebir*, 373. Fakat sûflerin cihad anlayışı genellikle bu hadis üzerine bina edilmiştir. Bu söz Suyûtî'ye (öl. 911/1505) göre Hz. Ömer'e, Reşîd Rızâ'ya (öl. 1935) göre Hz. Ali'ye, Ali el-Kârî'ye (öl. 1014/1605) göre ise insanların dilinde meşhur bir söz olup İbrahim b. Able'ye aittir. Bk. Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân*, 2/400; Reşîd Rızâ, *Tefsîr-rû'l-Menâr*, 5/287; Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, 206.

66 Sülemî, *Hakâik*, 2/28.

67 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/555; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/515-516.

68 Sülemî, *Hakâik*, 1/270.

tefsirinde “bütün taatler Allah içindir, nefisle cihad, kılıçla cihattan daha kolay bir cihat değildir, nefse muhalefetten daha zor bir cihat yoktur” şeklinde âyeti işârî olarak tefsir etmiştir.⁶⁹

“İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler...işte onlar gerçek müminlerdir...”⁷⁰ anlamındaki diğer âyeti ise Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810) “cihad üç türdür; zayıflık anında şeytanla olan cihad, farzları eda etmek için zâhiren yapılan cihad ve Allah’ın düşmanlarıyla canla yapılan cihad” şeklinde tefsir etmiştir. Horasanlı sûfî Şakîk’in yapmış olduğu bu üçlü cihad tanımı da hemen hemen bütün müfessirlerin yaptığı genel tanıma benzerdir.⁷¹ Gerek Sülemî’nin Hac 78. âyet gerekse Şakîk’in el-Enfâl 74. âyetle alakalı olarak düşmanla cihada yer vermesi ise ilk sûflerin nefisle cihad dışında cihadın savaş anlamını da kabul ettiklerini göstermektedir.

Hendek Savaşı ile Hudeybiye Barışı arasında nazil olan Mümteherine sûresindeki⁷² “Ey iman edenler eğer yolumda cihada çıkmış ve rızamı aramakta iseniz benim de sizin de düşmanınız olan kimseleri dost edinmeyin...” âyetini Ebû Hafs el-Haddâd (öl. 260/874) “kim nefisini severse Allah’ın düşmanlarını ve kendi düşmanını dost ve yaren edinmiştir, çünkü nefis ona emredilene muhalefet eder, ilk fırsatta doğru yoldan ve onu sevmekten sapar” şeklinde işârî olarak tefsir etmiştir.⁷³ Âyet zâhir olarak eğer yolumda cihada çıkmış iseniz Mekke müşriklerinden olan akrabalarınızı dost edinmeyin⁷⁴ bağlamında iken Ebû Hafs tarafından siyak-sibakından bağımsız olarak “nefsinizi dost edinmeyin” şeklinde nefisle cihad bağlamında tefsir edilmiştir. Âyette bahsedilen cihad hicret şeklinde yapılan cihadı kapsadığı gibi Mekke kafirlerine karşı savaşı da içine aldığı için⁷⁵ tevhid dini İslam uğrunda yapılan her türlü mücadele anlamında en geniş manadaki cihadı ifade etmektedir. Savaş anlamındaki “...Allah derece bakımından mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri yerinde duranlara üstün

69 Tüsterî, *Tefsîr*, 72.

70 el-Enfâl 8/74.

71 Sülemî, *Hakâik*, 1/270.

72 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/205-206.

73 Sülemî, *Hakâik*, 2/323.

74 Mukâtil, *Tefsîr*, 4/297-298; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/309.

75 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/609.

*kılmıştır...*⁷⁶ âyeti ise *Hakâik*'te "iyiliği emredip kötülüğü engel olanların bunu yapmayanlardan derece bakımından üstün olacağı" şeklinde⁷⁷ "*emr-i bi'l-maruf ve'n-nehî ani'l-münker*" bağlamında zâhirî anlamda fakat bağlamdan müstakil olarak tefsir edilmiştir. Çünkü Nisa sûresi 71. âyetten 104. âyete kadar doğrudan savaşıla alakalı olması nedeniyle cihad lafzının geçtiği 95. âyetteki cihad kelimesi de savaş manasındadır.

Diğer adı Kital olan Muhammed sûresinde savaş, savaşın meşruiyeti Müslümanların savaşa ve cihad sevabına teşviki konu alındığı için⁷⁸ sûredeki "*Muhakkak ki sizden cihad edenlerle sabredenleri öğreninceye ... kadar sizi imtihan edeceğiz*" âyetindeki cihadın anlamı da savaştır. Bununla beraber bu âyet ilk sûflerden olan Amr b. Osman el-Mekkî (öl. 297/910) tarafından "hanginiz dünyaya daha az değer veriyor ve onu daha fazla terk ediyor" şeklinde işârî olarak tefsir edilmiştir. O, âyette belirtilen imtihanı ise "musibetler, musibetlere yaklaşımları nispetinde Allah'ı yüceltmeleleri için abidler üzerine gelir, onlar bununla ibadetinin değerini ve Allah'a yakınlığının derecesini yükseltirler" diyerek açıklamıştır.⁷⁹ el-Hucurât sûresinde ise yeni Müslüman olan bedevilere gerçek Müslümanların cihattan yani Allah yolunda savaştan⁸⁰ kaçmayacakları şöyle anlatılmaktadır: "*(Gerçek) Müminler, ancak Allah ve Resûlüne iman eden daha sonra (imanında) şüpheye düşmeyen ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenlerdir.*"⁸¹ İbn Atâ bu âyette cihadın tefsirinden ziyade âyetin ilk kısmında vurgulanan diğer husus, Hz. Peygamber'e tabi olmanın önemi üzerinde durmuştur. O, "mümin iman yolunu Nebi'yi örnek alarak tutar ve bilir ki Hakka (Allah) giden yol Nebi'ye tabi olmakla olur, en alttaki hakkı (Hz. Peygamber'i) terk eden en yüce Hakka (Allah'a) nasıl ulaşır"⁸² şeklinde âyeti hem zâhirî anlamı hem de irfânî gelenekteki en yüce amaç olan Allah'a ulaşma bağlamında işârî olarak tefsir etmiştir.

Hudeybiye Musâlahası'ndan sonra inen el-Mâide sûresindeki⁸³ ci-

76 en-Nisâ 4/95; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/85.

77 Sülemî, *Hakâik*, 1/158.

78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/71-72.

79 Sülemî, *Hakâik*, 2/252.

80 Mukâtil, *Tefsîr*, 4/98; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/318.

81 el-Hucurât 49/15.

82 Sülemî, *Hakâik*, 2/264.

83 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/69; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/355.

had lafzını geçtiği âyetlerde cihadın manası savaş dahil Allah'ın dini uğrunda yapılan her türlü mücadele anlamındadır.⁸⁴ Bu âyetlerden ilki olan 35. âyette ilk sûffiler "*O'nun yolunda cihad edin*" emrinin tefsirinden ziyade işârî yoruma daha elverişli olan "*O'na (rızasını kazanmaya) vesile/yol arayın*" ifadesini "kendiniz için sizden bana doğru değil benden bana doğru vesile arayın, çünkü vesile sebepsiz ve talepsiz olarak O'ndan sanadır" gibi açıklamalarla daha çok işârî yönde tefsir etmişlerdir. Bununla beraber yalnızca Muhammed b. Ali "*O'nun yolunda mücâhede O'na yapılan ibadetlerde sabretmektir*" şeklinde Allah'a ibadette sabır gösterme bağlamında tefsir etmiştir.⁸⁵ "*...Allah yolunda cihad eden ve kınayanların kınamasından korkmayan bir kavim getirir...*"⁸⁶ âyetini ise Ebû Bekir el-Verrâk "cihad üç türdür; bunlar nefsinle cihad, düşmanınla cihad ve kalbinle cihattır" şeklinde cihadın genel tasnifine benzer bir tarifile tefsir etmiştir. O, Allah yolunda cihadın detaylı açıklamasını ise şöyle yapmıştır: Kalbin cihadı/mücâhedesini hiçbir şekilde onda gafletin yer edinmemesi, nefsin cihadı hiçbir koşulda taatten çıkmaması, şeytana karşı cihad ise ayartmasıyla seni senden alacak senden gelen bir fırsat bulamamasıdır. Cüneyd ise "insanlar mücâhede de üç gruptur. Bunlar: Kendi amellerine ve vasıflarına tutunanlar ki onlar kıyamet günü "*Alın okuyun kitabımı*"⁸⁷ "*Keşke kavmim bilseydi*"⁸⁸ derler. Allah'ın sıfatlarının kendi sırlarına galip geldiği kimseler ise geçmişteki ve halen devam eden hükme bakarlar. Diğer bir grup da vardır ki Allah onların kalplerine tecelli etmiştir, onlar da Allah'ın dışındakilerden korkarlar. Onlar kendi sıfatlarını da amellerini de idrak etmezler. Ondaki uzaklaşmak ya da ona bağlanmak için de Hakk'ın sıfatlarını da idrak etmezler."⁸⁹ Verrâk âyeti zâhir anlamından ziyade işârî olarak nefisle, kalple cihad bağlamında tefsir etmiş; Cüneyd ise cihad hususunda insanları kendi amelleriyle doğrudan cennete gidenler, kusurları olup cennete gitmeyi bekleyenler ve Allah'la irtibatlarını kesip cehenneme gidecekler şeklinde anlayabileceğimiz üç sınıfa ayırdığı işârî bir yorum yapmıştır.

84 Kurt, *Kur'ân'da Cihad*, 104-105.

85 Sülemî, *Hakâik*, 1/177.

86 el-Mâide 5/54.

87 el-Hâkka 69/19.

88 Yâsîn 36/26.

89 Sülemî, *Hakâik*, 1/180.

Anlaşmayı bozan müşriklere karşı savaş ilanını ve Bizans'la yapılması planlanan savaş için çıkılan Tebük Seferi'ni⁹⁰ ele alan Tevbe sûresindeki cihad âyetlerinden dördü, *Hakâik*'te tefsir edilmiştir.⁹¹ Sûrenin ele aldığı konulardan da anlaşılacağı üzere sûredeki cihad lafızları savaş veya savaş için çıkılan sefere infak ve iştirak etmek anlamındadır.⁹² Tebük Seferi'ne katılmayı emreden "*Genç yaşlı (hafif-ağır) demeden sefere çıkın ve mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin*"⁹³ âyetindeki "*Hafif-ağır sefere çıkın*" ifadesini İbn Atâ kalbinizle ve bedeninizle, Ebû Osman ise "gerek dinç gerekse yaşlı (zorluk anında) olduğunuzda sefere çıkın" şeklinde tefsir etmiştir. Ebû Osman (savaş için) biatin rahat ve zor zamanda olduğunu Cerîr b. Abdullah'ın (öl. 51/671) "*Biz Allah Resulüne zorluk ve rahatlık anında onu dinleyeceğimize, itaat edeceğimize dair biat ettik*" sözünü delil getirmiştir. Her iki sûfi âyeti zâhir anlamıyla tefsir ederken aynı ifade "kalpten batıl istekleri atmak, nefisten kötü huyları çıkarmak ve taatlere kolayca yaklaşmak günahlara karşı ağır davranmak" şeklinde bağlamından ayrı işârî olarak da tefsir edilmiştir. "*Malınızla ve canınızla cihad edin*" ifadesi de "ihtiyaç hak sahiplerinin hakkını engellemektir, sizi tahakkümü altına almaması için nefsinizle şeytanlara karşı cihad edin" şeklinde şeytana karşı cihad bağlamında tefsir edilmiştir.⁹⁴ "*Allah'a ve ahiret gününe inananlar, mallarıyla ve canlarıyla cihad etme hususunda senden izin istemezler (hiçbir mazeret öne sürmezler)*"⁹⁵ âyetini Vâsîti sahabenin pür dikkat Hz. Peygamber'in ağzından çıkana baktığını, "kalktığında izinle kalkan oturduğunda izinle oturan kimse nasıl izin isteyebilir (mazeret öne sürebilir)" diyerek doğrudan zâhirî anlamıyla ve bağlamla muvafık olarak tefsir etmiştir.⁹⁶ Çünkü âyet Tebük Seferi'ne katılmamak için mazeret öne süren münafıklarla gerçek müminlerin davranışlarını mukayese etmektedir.

90 Vâkîdî, *el-Megâzî*, 3/990.

91 Tevbe sûresi toplam 30 cihad âyetinden 10 tanesinin bulunduğu bir sûrededir. Sûrede genel olarak 1-37. âyetlerde anlaşmayı bozan müşriklere savaş ilanı 38. âyetten sonuna kadar da Tebük Seferi ele alınmaktadır.

92 73. âyette münafıklara karşı olan cihad ise onlara karşı sert olma, katı davranma manasındadır.

93 et-Tevbe 9/41.

94 Sülemî, *Hakâik*, 1/275-276.

95 et-Tevbe 9/44.

96 Sülemî, *Hakâik*, 1/277.

“Ey Peygamber! kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran”⁹⁷ âyetini Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Ali “kafirlere karşı kılıçla münafıklara karşı dille cihad et” şeklinde zâhirî anlamıyla, Tüsterî ise “nefis kafirdir ona karşı muhalefet kılıcıyla cihad et...” şeklinde işârî manasıyla tefsir etmiştir.⁹⁸ “Lakin Peygamber ve onunla beraber olan inanlar, mallarıyla, canlarıyla cihad ettiler” âyeti “Resul peygamberliği yerine getirme hususunda çok çabaladı ve hedefine ulaştı, Müslümanlar da onun getirdiği dinin kabulü hususunda canlarıyla can gerektiren yerde canla, mal gerektiren yerde malla cihad ettiler” şeklinde zâhirî anlamıyla⁹⁹ Tebük Seferi için çıkarılan cihad bağlamından ziyade umum bir şekilde tefsir edilmiştir.

Sonuç olarak; ilk sûflerin cihad anlayışına baktığımızda onlara göre cihad öncelikle nefse karşı yapılan cihattır. Onların görüşlerini aktaran Sülemî'nin cihad anlayışı da onlarla aynıdır. Bununla beraber onlara göre düşmana karşı kılıçla yapılan cihad da Allah yolundaki bir diğer cihad olup küçük cihattır. İlk sûfler Mekki ve Medeni cihad arasında bir ayırım yapmamakla beraber zâhirî anlamıyla düşmana karşı cihad olarak yorumladıkları âyetler Medeni âyetlerdir. İlk sûflerin cihad âyetlerini yorumlama biçimi çoğunlukla âyetin siyak-sibak ve tarihî bağlamını dikkate almaktan ziyade âyeti müstakil olarak ele alıp doğrudan nefisle cihad bağlamında tefsir etmektedir.

4. İlk Sûflerin Kıtâl Âyetleri Hakkındaki Yorumları

Cihad âyetlerini kronolojik bir sıra ile ele aldığımız gibi kıtâl âyetlerini de mümkün merteye nüzul sırasına göre inceleyeceğiz. Cihad lafzı Kur'an'da bazı Medeni sûrelerde sadece savaş anlamında kullanıldığı için aynı âyet içinde hiçbir zaman “Cihad edenler ve savaşanlar” şeklinde birlikte geçmemektedir. Bununla beraber kıtâl lafzı Kur'an'ın birçok pasajında cihad lafzıyla aynı bağlamda kullanılmaktadır. Medeni sûrelerde cihad lafzının geçtiği bağlamların neredeyse tamamının öncesinde ya da sonrasında kıtâl lafzı geçmektedir.¹⁰⁰ Bu nedenle Medeni sûrelerde cihadla kıtâl arasında daha doğru ifadeyle Allah yolunda cihad ile Allah yolunda

97 et-Tevbe 9/73.

98 Tüsterî, *Tefsîr*, 74; Sülemî, *Hakâik*, 1/280-281; Hasan el-Basrî, *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî*, 1/421.

99 Sülemî, *Hakâik*, 1/282.

100 Kurt, *Kur'an'da Cihad*, 157.

savaş arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır.

Hakâik'te Mekke döneminin sonlarına doğru Müslümanların ileride, Medine'de, savaşacağına atıfta bulunan Müzzemmil 20. âyet ve Mekke'nin son günleri veya hicret esnasında indiği söylenen ve Müslümanlara ilk defa Mekke müşriklerine karşı savaşma ruhsatı veren Hac 39. âyet¹⁰¹ tefsir edilmemiştir. Kıtalle bağlantılı, kıtâlin bir sonucu olan şehitlikle ilgili Hac 58. âyet işârî olarak tefsir edilirken Bakara 154. âyet de hem zâhirî anlamı hem de işârî olarak tefsir edilmiştir. "*Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin...*" şeklindeki bu âyeti ilk sûfler; "onlar Hak yolunda öldürüldüler, kim Hak yolunda öldürülürse hayattadır lakin siz fark etmezsiniz, çünkü cihada rıza gözüyle bakmayıp da tedbir gözüyle bakan bunu bilmez" diyerek tefsir etmişlerdir.¹⁰² Kur'an'da kıtâlin en önemli ikinci safhasını oluşturan ve Medine'de Müşriklere karşı savaş hususunda inen ilk âyet olan "*(Ey müminler) sizinle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın*"¹⁰³ âyeti ve akabindeki kıtalle ilgili âyetler de ilk sûfler tarafından tefsir edilmemiştir. Kur'an'da savaş ahkamı ve savaşın safhalarıyla alakalı en önemli iki aşamayı (müminlerle savaşanlara karşı savaşma ruhsatı ve savaş emri) oluşturan Hac 39 ve Bakara 190. âyetin tefsirinin atlanması ilk sûflerin kıtalle alakalı âyetlerin tefsirine mesafeli yaklaştıklarını göstermektedir. Nitekim bu iki âyetin yanı sıra Kur'an'da savaşın bir üçüncü safhasını ele alan, Müslümanlara savaşmanın ilk defa açıkça farz kılındığı "*Her ne kadar siz istemeseniz de savaş size farz kılındı*"¹⁰⁴ âyetinin tefsirinin yapılmaması da bunu doğrulamaktadır.

Tâlût-Câlût kıssasının anlatıldığı pasajdaki¹⁰⁵ "*...Biz yurdumuzdan çıkarılmış, evlatlarımızdan koparılmış iken ne diye Allah yolunda savaşmayalım...*" âyetini ilk sûflerden Fâris "Hak ile beraber olan bir sebep, alaka, bir yerde olmak veya bir yer edinmek maksadıyla Hak için ayrılmaz (o zaten Allah'la beraberdir)" şeklinde işârî anlamıyla tefsir etmiştir.¹⁰⁶ Bununla beraber o, Bedir Savaşı'nı anlatan "*...Attığın zaman sen atmadın la-*

101 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/160.

102 Sülemî, *Hakâik*, 1/68, 2/26.

103 el-Bakara 2/190; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/251; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/347.

104 el-Bakara 2/216; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/248. Ne savaşın farz kılındığı bu âyet ne de haram ayda savaşmayı ele alan 217. âyet ilk sûflerce tefsir edilmemiştir.

105 el-Bakara 2/243-251.

106 Sülemî, *Hakâik*, 1/74-75.

kin Allah attı...” âyetini “ancak bizimle attın ve bizim yardımımızla isabet ettirdin, bizim sana verdiğimiz güçle yaptın” şeklinde zâhirî anlamıyla tefsir etmiştir.¹⁰⁷ Fakat bu âyetin zâhir anlamıyla tefsir edilmesi âyetin zâhir anlamının da insanın kendini, kendi çabasını ön plana çıkarıp şımarmasına mani olma bağlamında olduğu için zâhir anlam ile işârî anlam arasında bir paralellik söz konusudur. Bu âyet insanın nefsinin ön plana çıkarmaması bağlamında olması sebebiyle ilk sûflerin tefsirine ağırlık verdikleri bir âyet iken Bedir Savaşı’nı ele alan sûredeki “*Fitne/zulüm kalmayınca kadar onlarla (Mekke müşrikleri) savaşın*”¹⁰⁸, “*Eğer savaşta, onları ele geçirirsen darmadağın et*”¹⁰⁹, “*Ey Peygamber müminleri savaşa teşvik et*”¹¹⁰ gibi doğrudan savaşla alakalı âyetler hiç tefsir edilmemiştir.

Uhud Savaşı’nda Hz. Peygamber’in vefat ettiği haberi sahabeye yayıldığında onların peygamberin ölümüne sızlanmasının yanlışlığını ele alan Âl-i İmrân sûresindeki “*Muhammed ancak bir elçidir, ondan önce de elçiler gelip geçmiştir...*”¹¹¹ âyetini Vâsıtî Hz. Peygamber’in vefatı sonrası Hz. Ebû Bekir’in gösterdiği tutum bağlamında zâhirî anlamıyla tefsir etmiştir. O, âyeti “Muhammed’in ölümü esnasında bütün basiretiyle insanları Allah’a çağıran Ebû Bekir’in dışında basiretler körleşti” şeklinde açıklamıştır. Vâsıtî “bu âyet sanki ona (Ebû Bekir) hastır, basiretlerinin zayıflayıp ümmetin aciz kaldığı yerde Ebû Bekir’in fazileti sayesinde, onun “kim Muhammed’e taparsa (bilsin ki) Muhammed ölmüştür...” sözüyle insanları Allah’a davet ettiğini” söylemektedir.¹¹² Vâsıtî âyeti sahabenin Uhud Savaşı’ndaki tutumundan ziyade Hz. Peygamber’in vefatı sonrasındaki tutumu bağlamında tefsir etmiştir. Bağlam farklı olsa da Vâsıtî’nin yaptığı tefsir ile âyetin maksadının benzer olduğu gözükmektedir. Nitekim Vâsıtî Hz. Peygamber’in vefatı sonrası Hz. Ömer’in kim Muhammed öldü derse onun boynunu vururum sözü üzerine Hz. Ebû Bekir’in onun yüzüne bakarak bu âyeti okuduğunu belirtmektedir. O, Hz. Ebû Bekir’in bu davranışını yine Uhud Savaşı bağlamındaki “*Onlar, başlarına gelenler*

107 Sülemî, *Hakâik*, 1/262.

108 el-Enfâl 8/39.

109 el-Enfâl 8/57.

110 el-Enfâl 8/65.

111 Âl-i İmrân 3/144; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/251-253.

112 Sülemî, *Hakâik*, 1/122.

nedeniyle Allah yolunda zayıflık göstermediler"¹¹³ âyetinin tefsirine örnek olarak da vermiştir.¹¹⁴

Uhud Savaşı bağlamında münafıklara "*Allah yolunda savaşın veya savunma yapın denildiğinde...*"¹¹⁵ âyetini Ebû Ali el-Cûzcânî (öl. III/IX. yüzyıl) "nefsinize ve hevanıza karşı cihad edin, sıddıkların makamına ve derecesine ulaşmak için onlarla beraber cihad edin şâyet bunu yapamazsanız nefsinizi günah işlemekten ve haramlara bulaşmaktan koruyun" şeklinde kılıçla cihadı emreden bu âyeti nefisle cihad bağlamında işârî olarak tefsir etmiştir. Âyet "emirlere ve yasaklara tutunma hususunda nefsinizi öldürün veya onu gizli ve açık şirk yolundan koruyun" şeklinde de tefsir edilmiştir.¹¹⁶ Uhud şehitleriyle alakalı olan "*Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin...*"¹¹⁷ âyetini İbn Atâ "müşâhede makamındayken maktul (öldürülen) olan müşâhedesinde devam eder, asıl ölü nefsinin arzularına ve hevasına göre yaşayandır" şeklinde işârî olarak tefsir etmiştir. Ebû Saîd el-Kuraşî ise "(Allah'a) vuslatı talep ederek irade yolunda helak olanları makamlarından geri kaldığını zannetme, bilakis onlar vuslat ve yakınlıktan arzuladıkları hedefe Hay'a (Allah) yakın olmakla, Rablerinin katındaki müşâhede meclisinde sağ olarak vasil olmuşlarıdır" şeklinde tasavvuftaki makamlar bağlamında tefsir etmiştir.¹¹⁸ Sürenin sonundaki "*Ey iman edenler sabredin, sabırda yarışın ve atlar bağlayın...*"¹¹⁹ âyetindeki "*Râbitû/atlar bağlayın*" ifadesi "sırrın Hak ile gizli olması, Hakkın huzurunda durmanın da açıktan yapılması" şeklinde bağlamından ayrı işârî olarak tefsir edilmiştir. Âyetteki sabrı Cüneyd "nefsi Allah'a has kılıp, onun dışındakilerden kaygıyı kesmektir"; İbn Atâ ise "sabır Allah'ın yer-yüzündeki sırrlarından, müminlerin şeytandan sakındığı gibi şeytan da sabredenlerden sakınır" şeklinde işârî olarak açıklamıştır.¹²⁰ Ca'fer es-Sâdık da âyeti "günahlara karşı sabredin, taatler hususunda sabırda yarışın, ruhları müşâhede ile bağlayın, Hak Teala ile en güzel şekilde beraberlikle

113 Âl-i İmrân 3/146.

114 Sülemî, *Hakâik*, 1/124.

115 Âl-i İmrân 3/1167.

116 Sülemî, *Hakâik*, 1/125.

117 Âl-i İmrân 3/169.

118 Sülemî, *Hakâik*, 1/126.

119 Âl-i İmrân 3/200; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/509; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/460.

120 Sülemî, *Hakâik*, 1/135.

Allah'a karşı takvalı olun" şeklinde¹²¹ kıtal bağlamındaki zâhirî anlamından bağımsız işârî olarak tefsir etmiştir.

Benî Nadîr ile münafıkların iş birliğinin pamuk ipliğine bağlı olduğunun,¹²² onların Müslümanlara karşı ancak kalelerinden veya duvar arkasından savaşılabileceğinin anlatıldığı âyetteki "...*Sen onları birlik sanırsın, kalpleri paramparçadır...*"¹²³ ifadesi Tüsterî tarafından zâhirî anlamıyla şöyle tefsir edilmiştir: Hak ehli zâhiren ayrı bedenlen dağınık olsa da daima birliktedir, uyum içindedir, batıl ehli zâhiren uyum içinde bedenlen birlikte görünse de daima dağınıktır.¹²⁴ Hendek Savaşı'nı anlatan el-Ahzâb sûresindeki kıtal âyetleriyle ilgili ilk sûfilerden "*Müminlerden öyle adamlar vardır ki Allah'a verdikleri sözlerinde doğru oldular*" âyeti hakkındaki işârî yorumlar dışında¹²⁵ doğrudan kıtalle ilgili herhangi bir tefsir rivâyeti gelmemiştir. Aynı şekilde Mümtehine sûresindeki Müslümanların niçin savaştıklarını ve kimlere karşı savaşmaları gerektiğini açıklayan kıtal âyetlerine de¹²⁶ hiç değinilmemiştir.

Nisa sûresindeki "*İman edenler Allah yolunda savaşırılar kafirler tağut yolunda savaşırılar*"¹²⁷ âyetini Tüsterî "müminler Allah için nefislerine ve bedenlerine karşı düşmandır, münafıklar da nefisleri için Allah'a düşmandır, hemen talepte ve istekte bulunur Allah'ın onlar için seçtiğine razı olmazlar işte bu tağut yoludur, çünkü kişi onunla baş başa kaldığında nefis tağutların en büyüğüdür" şeklindeki izahıyla doğrudan nefisle cihad bağlamında tefsir etmiştir.¹²⁸ Doğrudan savaşla alakalı olan "*Elinizi (savaştan) çekin denilenleri görmedin mi...onlara savaş farz kılındığında...*"¹²⁹ âyeti de *Hakâik*'te kıtalden ziyade "elinizi şehvetlere meyletmekten uzaklaştırın" şeklinde şehvetlere karşı cihad bağlamında işârî olarak tefsir edilmiştir.¹³⁰

121 Sülemî, *Hakâik*, 1/137. Tüsterî de benzer şekilde âyeti işârî olarak tefsir etmiştir. Bk. Tüsterî, *Tefsîr*, 52.

122 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/292.

123 el-Haşr 59/14.

124 Tüsterî, *Tefsîr*, 166; Sülemî, *Hakâik*, 2/320.

125 el-Ahzâb 33/22; Sülemî, *Hakâik*, 2/143-144.

126 el-Mümtehine 60/8-9.

127 en-Nisâ 4/75.

128 Tüsterî, *Tefsîr*, 54; Sülemî, *Hakâik*, 1/155.

129 en-Nisâ 4/77.

130 Sülemî, *Hakâik*, 1/155.

Bununla beraber “*Ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmak istemeyip göğüsleri daralarak size gelenler*”¹³¹ âyetini Tüsterî kendi tefsirinde “barış, afiyet arzuladıkları için sizinle ve kavimleriyle savaşma hususunda kalpleri daralanlar, onlar Benû Müdrec’tir” şeklinde zâhirî anlamıyla ve tarihî bağlamıyla tefsir etmiştir.¹³² Mazeretsiz yere hicret etmeyip kendilerini mustazaf sayarak mazur göstermeye çalışanları ikaz bağlamındaki “*Allah’ın arzı geniş değil miydi oraya hicret etseydiniz...*”¹³³ âyeti İbn Şâzân en-Nisâbûrî’nin (öl. 260/874) naklettiği Hz. Ali’ye ait bir sözle¹³⁴ tefsir edilirken “*Kim evinden çıkıp Allah ve Resulüne hicret ederse...*”¹³⁵ âyeti “Allah’ın dışındaki şeylerden uzaklaşmak, Allah’ın emrine tabi olarak bütün arzulardan ve hevadan vazgeçip Allah’ın rızasına ulaşmak” şeklinde işârî olarak tefsir edilmiştir.¹³⁶ İlk sûffiler tarafından Nisa sûresi 71-104 arasındaki savaşla ilgili bazı âyetler daha çok işârî olarak tefsir edilirken “*Dünya hayatını ahiret karşılığında satanlar, Allah yolunda savaşınlar*”¹³⁷, “*Size ne oluyor ki Allah yolunda savaşmıyorsunuz*”¹³⁸, “*(Ey Muhammed) Allah yolunda savaş, sen ancak kendinden sorumlusun*”¹³⁹, “*Onları bulduğunuz yerde öldürün*”¹⁴⁰ gibi doğrudan kitalle bağlantılı âyetler hiç tefsir edilmemiştir.

Hicretin 5-6. yılında nazil olan el-Hadîd sûresindeki¹⁴¹ “*Sizden fetihten (Hudeybiye Barışı) önce infak eden ve savaşanla fetihten sonra infak edenler ve savaşanlar bir değildir*”¹⁴² âyeti Ca’fer es-Sâdık tarafından “ahirete karşılık dünyayı tercih etmeyen, Rablerine dayanan, O’nun rızasını, Resulünün hoşnutluğunu talep eden güçlü bir iradeye ve sağlam bir imana sahip olan muhacirler, Suffe ehli ve onların imamları olan Sıddı-

131 en-Nisâ 4/90.

132 Tüsterî, *Tefsîr*, 55.

133 en-Nisâ 4/97.

134 Sizinle nisbet edildiğiniz yer arasında bir ilişki yoktur, beldelerin en hayırlısı sizi taşıyan yerdir. Bu söz Türkçede kullandığımız “insanın vatani doğduğu yer değil doyduğu yerdir” atasözüne benzemektedir.

135 en-Nisâ 4/100.

136 Sülemî, *Hakâik*, 1/157-158.

137 en-Nisâ 4/74.

138 en-Nisâ 4/75.

139 en-Nisâ 4/84.

140 en-Nisâ 4/89, 91.

141 Câbirî, *Fehmü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 3/259.

142 el-Hadîd 57/10.

ku'l-Ekber'dir" şeklinde tahsis edilerek doğrudan zâhir anlamıyla tefsir edilmiştir.¹⁴³ Muhammed/Kıtıl ve Saf sûrelerindeki doğrudan Müslümanların düşmanlarıyla savaşmasını ele alan "*Kâfirlerle (savaşta) karşılaştığınız zaman onların boyunlarını vurun*"¹⁴⁴, "*Şüphesiz Allah kendi yolunda kenetlenmiş bir duvar gibi saflar halinde savaşanları sever*"¹⁴⁵ gibi âyetler ilk sûfler tarafından hiç tefsir edilmemiştir. Bununla beraber el-Hucurât sûresinde iki mümin grubun aralarındaki savaşı anlatan "*Şâyet iki mümin grup birbirleriyle savaşır...*"¹⁴⁶ âyetini Tüsterî "âyetin zâhir anlamı zâhir ehlinin yaptığıdır, bâtını ise şöyledir: O (iki grup) ruh, akıl, kalp, mizaç, heva ve şehvettir. Heva, şehvet ve mizaç (kişinin mizacı, tabiatı) kalp, akıl ve ruha karşı haddi aşarsa kul murakabe kılıcıyla, mücâhede oklarıyla ve (Rabbânî) muvafakat nurlarıyla ruh ve aklın galip, heva ve şehvetin mağlup olması için onlara karşı savaşsın" diyerek tefsir etmiştir.¹⁴⁷ O, bu âyetin tefsirinde bâtın anlama yoğunlaşırken Hudeybiye'de sahabenin Hz. Peygamber'e savaş üzere biatini tasvir eden "*...Allah'ın eli/kudreti onların (elinin) üzerindedir*" âyetini tarihî bağlamı ve zâhirî anlamıyla tefsir etmiştir.¹⁴⁸

Kur'an'ın son sûrelerinden olan Mekke'nin fethi sonrası dönemde inen Tevbe sûresi gerek anlaşmayı bozan müşriklere karşı savaş ilanını gerekse Müslümanları tehdit olarak gören Bizans'ın saldırma ihtimaline karşı Müslümanların onlara karşı çıktığı seferi -Tebük Seferi- ele alması nedeniyle doğrudan savaş ve cihad bağlamında olan bir sûredir. Sûrenin ilk bölümündeki "*Haram aylar çıkınca (anlaşmayı bozan) müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*"¹⁴⁹, "*Küfrün önderlerine karşı savaşın*"¹⁵⁰, "*Yeminlerini bozan kavme karşı savaşmayacak mısınız*"¹⁵¹, "*Onlara karşı savaşın, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın*"¹⁵², "*Sizinle topyekûn savaşmışları*

143 Sülemî, *Hakâik*, 2/307.

144 Muhammed 47/4.

145 es-Saf 61/4.

146 el-Hucurât 49/9.

147 Tüsterî, *Tefsîr*, 149; Sülemî, *Hakâik*, 2/261.

148 Tüsterî, *Tefsîr*, 147.

149 et-Tevbe 9/5.

150 et-Tevbe 9/12.

151 et-Tevbe 9/13.

152 et-Tevbe 9/14.

*gibi siz de müşriklerle topyekûn savaşın*¹⁵³ gibi müşriklerle savaşmayı teşvik eden âyetler ilk sûfler tarafından hiç tefsir edilmemiş veya yalnızca âyetin savaşla irtibatlı olmayan kısmı işârî olarak açıklanmıştır.¹⁵⁴ Sûrenin ikinci kısmındaki Tebük Seferi'ni ele alan müminlerin muhatap olduğu "*Size Allah yolunda sefere çıkın denildiğinde yere çakılıp kaldınız*"¹⁵⁵, münafikların muhatap olduğu "*Bir daha asla benimle beraber savaşmayacaksınız*"¹⁵⁶ gibi âyetler de ya atlanmış ya da kıtalle ilgili kısım haricinde ilk sûflerce işârî olarak tefsir edilmiştir.¹⁵⁷ Nitekim "*Muhakkak ki Allah müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır. (Çünkü) onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve öldürülürler*"¹⁵⁸ âyetinin sadece ilk kısmı her müminin nefsi Allah'la alışverişe girer, fani hayatını, geçici şehvetlerini Allah'a satmayan kişi nasıl Allah'la beraber ve hoş bir hayat yaşayabilir vb. şekilde detaylıca birçok sûfî tarafından işârî olarak tefsir edilmiştir. Bunlardan biri olan Ebû Osman el-Hîrî âyetin ilk kısmını "Allah nefse düşman olmamaları için müminlerden nefislerini satın aldı, çünkü nefis onların değildir ve insan kendinin olan bir şey dışındakine düşman olmaz" şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁹ Aynı şekilde "*Müminlerin topyekûn sefere çıkmaları uygun değildir*"¹⁶⁰, "*Ey iman edenler yakınınızda bulunan kafirlerle savaşın*"¹⁶¹ âyetleri de zâhirî anlam ve tarihî bağlamdan ayrı işârî olarak açıklanmıştır. Örneğin ilk âyet Tüsterî tarafından "en hayırlı sefer hevadan akla, cehaletten ilme, dünyadan ahirete, mahlukattan Allah'adır" şeklinde, ikinci âyet ise "nefis kafirdir onun arzusuna muhalefet ederek ona karşı savaş, onu Allah'a itaate, O'nun yolunda mücâhedeye, helal yemeye, doğru söylemeye zorla" şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁶²

153 et-Tevbe 9/36. (Müslümanların otoritesi altına yaşadığı halde Müslümanları tanımayan) Ehli Kitapla savaşmayı emreden 29. âyet de tefsir edilmemiştir.

154 Örneğin 13. âyetin son kısmındaki "*Asıl korkmanız gereken Allah'tır*" ifadesi açıklanırken "haşyet (Allah'a) sığınmaya devam etmektir" veya "haşyet Allah'ın zâtı, havf sıfatları içindir" şeklinde tefsir edilmiştir. Bk. Sülemî, *Hakâik*, 1/271.

155 et-Tevbe 9/38.

156 et-Tevbe 9/83.

157 Sülemî, *Hakâik*, 1/274.

158 et-Tevbe 9/111.

159 Sülemî, *Hakâik*, 1/286-288; Tüsterî, *Tefsîr*, 74.

160 et-Tevbe 9/122.

161 et-Tevbe 9/123.

162 Sülemî, *Hakâik*, 1/292. Tüsterî kendi tefsirinde ilk âyeti hal ilminin önemi bağlamında tefsir etmiştir. Bk. Tüsterî, *Tefsîr*, 75.

Sonuç olarak; ilk sûflerin kıtal âyetlerine yaklaşımına baktığımızda onlar öncelikle bu âyetlerin çoğunu tefsir etmemişler, tefsir ettiklerini genellikle nefisle savaş bağlamında ele almışlar bazen de doğrudan zâhirî anlamıyla iktifa etmişlerdir. Onların kıtal âyetlerini tefsiri de genellikle âyetin metin içi ve tarihî bağlamını dikkate almadan âyeti bağlamından ayrı değerlendirerek doğrudan nefisle savaş şeklinde tevیل etmektir.

Sonuç

Cihad Kur'an'ın hem Mekke hem de Medine dönemine ait bir olgu olup cihadın anlamı, bulunduğu bağlama göre değişmektedir. Mekki âyetlerde hiçbir zaman cihadın savaş anlamı yoktur. Mekki sûrelerdeki cihadın anlamı genel olarak tevhid inancını korumak için Allah yolunda gösterilen bütün çabalar dır diyebiliriz. Medenî sûrelerdeki cihadın anlamını ise genel olarak savaş dahil Allah yolunda yapılan her türlü mücadeledir şeklinde tarif edebiliriz. Nitekim Medenî sûrelerdeki cihadın bağlamına ve anlamına baktığımızda bunun daha çok Allah yolunda infak ve Allah yolunda savaş şeklinde yapıldığı görülecektir. Kur'anî cihad olgusu genel olarak bu şekilde iken ilk sûfler dediğimiz zâhid sûfler ve tasavvuf dönemi sûflerinin cihad anlayışı bazı yönlerden farklı olabilmektedir.

Sülemî'nin cihad ve kıtale dair görüşlerini aktardığı zâhid ve sûflerinin çoğunun eserleri günümüze ulaşmamış, bu görüşler Sülemî sayesinde bizlere gelmiştir. Sülemî cihad ve kıtal âyetlerinin tefsiri hususunda Ca'fer es-Sâdık hariç h. II. asırda yaşayan zâhid sûflerinin görüşlerinden ziyade çoğunlukla III-IV. asırda yaşayan tasavvuf dönemi sûflerinin görüşlerini aktarmıştır. Bunun sebebi zâhid sûflerinin Sülemî'den uzun zaman önce yaşamayı olabileceği gibi Kur'an'ın bütün âyetlerine yönelik işârî tefsirin III-IV. asırda gelişmiş olması daha muhtemeldir. Bir diğer ifadeyle tasavvufa dair yazılan eserlerin sistematik manada III-IV. asra denk gelmesi, tasavvufun diğer disiplinlere nispeten daha geç teşekkül etmiş olmasıdır. Nitekim kendi eserleri günümüze ulaşmayan, araştırmacılar tarafından farklı kaynaklardan görüşleri toplanarak oluşturulan bazı zâhid sûflerinin eserlerine baktığımızda; Hasan-ı Basrî'nin cihad ve kıtal âyetlerini nefisle cihad bağlamından ziyade görünen düşmana karşı savaş bağlamında zâhir anlamıyla tefsir ettiği, Ca'fer es-Sâdık'ın cihad-kıtal âyetlerinin yorumuna hiç girmediği, Abdullah b. Mübârek'in kendisinin yazdığı eserini cihad hadisleri üzerinden oluşturması nedeniyle cihadı hadislerdeki gibi zâhir düşmanla savaş bağlamında zâhir anlamıyla ele aldığı görülmekte-

dir. Bu nedenle -Sülemî'nin *Hakâik*'te aktardığı Ca'fer es-Sâdık'ın görüşleri dışında- h. II. asırda yaşayan zâhid sûfler arasında düşmanla savaşmak anlamındaki cihadın zâhirî anlamının daha fazla öne çıktığını söyleyebiliriz.

İlk sûflerin cihad âyetlerine yaklaşımlarına baktığımızda genel olarak üç türlü bir eğilimin olduğu gözükmektedir. Onlar cihad âyetlerini genellikle nefse karşı cihad bağlamında tevil etmiş, bunun yanında zaman zaman zâhir düşmana karşı cihad şeklinde de tefsir etmiştir. Kital âyetleri kadar olmasa da onların bazı cihad âyetlerinin tefsirine hiç değinmedikleri de olmuştur. İlk sûfler genel olarak cihadın düşmana, şeytana ve nefse/hevaya karşı yapıldığını söylemektedirler. Onlar tefsir/zâhir ehli müfessirlerin bu üçlü tanımını kabul etmekle beraber nefse karşı yapılan cihadı asıl kabul etmektedirler. Nitekim onların; “en zor mücâhede nefse ve hevaya karşı olandır ki bu Allah yolunda cihattır, bu cihad; Nebi'nin “*Küçük cihattan büyük cihada döndünüz*” dediği nefse karşı cihad olup nefsi Allah'ın emrettiği şeylere tabi olmaya, yasakladığı şeylerden kaçınmaya zorlamaktır” şeklindeki izahı bunu doğrulamaktadır. Onların cihad anlayışını belirleyen ve cihad âyetlerini bu yönde tevil etmeye sevk eden ana unsur da cihad âyetlerinden ziyade Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen bu sözdür. Onlara göre bu sözdeki küçük cihad düşmana karşı savaş iken büyük cihad nefisle cihattır. Cihada bakışları bu şekilde olan ilk sûfler savaş anlamındaki cihad âyetlerini dahi nefisle cihad bağlamında tevil etmişlerdir.

İlk sûfler genellikle cihad âyetlerini nefisle cihad bağlamında tefsir ederken âyeti siyak-sibak ve tarihî bağlamından müstakil olarak ele almışlardır. Bununla beraber onların bağlamdan müstakil olarak verdikleri anlam bazen âyetin vermek istediği mesajla muvafık da olabilmektedir. Bağlamından koparıp nefisle cihad olarak tevil ettikleri âyetleri birçok yerde ise irfânî gelenekteki en yüce amaç olan Allah'a ulaşma, Allah'a doğru seyr u sülûk bağlamında açıklamışlardır. Nitekim bazı cihad âyetlerinde “*Onları yollarımıza ulaştırırız*” “*O'na vesile arayın*” gibi mücmel ifadelerin yer alması da ilk sûflerin cihad âyetlerini tasavvuftaki rıza makamı, müşâhede makamı ve Allah'a ulaşma yolu bağlamında işârî zeminde tevil etmelerini kolaylaştırmıştır. İlk sûflerin kulun Allah'tan başka her şeyden irtibatı kesmesi şeklindeki mücâhede anlayışında ise kulun çabasından ziyade yalnızca Allah'ın lütfunun esas alındığı cebri bir anlayışın hâkim olduğu gözükmektedir. İlk sûflerin görüşlerini aktaran Sülemî'nin cihad anlayışı

da onlardan farklı değildir. İlk sûfler Mekkî ve Medenî cihad arasında bir ayrım yapmamakla beraber zâhirî anlamıyla düşmana karşı cihad olarak yorumladıkları âyetler Medenî âyetlerdir. Onların özellikle Medenî cihad âyetlerinin tefsirinde dış düşmanla cihada yer vermesi, düşmana karşı savaş şeklindeki cihad anlayışına da sahip olduklarını göstermektedir.

Kur'an'ın savaş olgusu ise doğrudan Medine dönemiyle irtibatlıdır. Çünkü savaşmak anlamındaki "kâ-te-le" fiili Kur'an'da istikbale (Medine dönemine) atıfla Mekke'nin son dönemlerinde nazil olan Müzzemmil 20. âyet ve Medine'ye hicret arifesinde veya hicret esnasında inen Hac 39. âyet dışında sadece Medenî sûrelerde geçmektedir. Bu iki istisna dışında sadece Medenî sûrelerde geçen "kâ-te-le" fiillerinin veya mastarı "kıtal" lafızlarının -"Kâtelehümüllah/Allah onları kahretsin" şeklindeki kullanım dışında- doğrudan savaşmak anlamında kullanılmıştır. Yine "*Onları bulduğunuz yerde öldürün*" hitaplarında da olduğu gibi birçok Medenî sûrede "k-t-l" fiili de doğrudan öldürmek anlamında savaş bağlamında kullanılmıştır. Cihadın bir parçası olan kıtal Medenî sûrelerde "Allah yolunda savaş" veya "Allah yolunda cihad" şeklinde doğrudan zâhir düşmana karşı savaş anlamında kullanılırken ilk sûflerin kıtal anlayışı bazı yönlerden bundan farklı gözükmektedir.

İlk sûflerin kıtal/savaş âyetlerine yaklaşımlarına baktığımızda genel olarak onların bu âyetlerin tefsiriyle alakalı üç eğilimi olduğunu söyleyebiliriz. Onların genel ve en öne çıkan eğilimi kıtal âyetlerini hiç tefsir etmemektir. Nitekim onlar Müslümanlara ilk defa savaş ruhsatı veren, doğrudan savaşı emreden ve açıkça savaşı farz kılan âyetleri hiç tefsir etmemişlerdir. Aynı şekilde Müslümanların niçin ve kimlere karşı savaşmaları gerektiğini açıklayan âyetler de tefsir edilmemiştir. İlk sûfler Bedir, Uhud, Hendek vb. savaşlarla ilgili doğrudan savaşla bağlantılı, düşmana karşı savaşmayı teşvik eden "*Fitne/zulüm kalmayınca kadar onlarla savaşın*", "*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*", "*Küfrün önderlerine karşı savaşın*", "*Dünya hayatını ahiret karşılığında satanlar, Allah yolunda savaşsınlar*", "*Kâfirlerle (savaşa) karşılaştığınız zaman onların boyunlarını vurun*", "*Sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de müşriklerle topyekûn savaşın*" gibi âyetlerin tefsirine hiç değinmemişlerdir. İlk sûflerin kıtal âyetlerine ikinci yaklaşım tarzı açık bir şekilde savaşla alakalı âyetin zâhirî anlamını siyak-sibak ve tarihî bağlamını dikkate almaksızın nefisle cihad bağlamında işârî olarak tevil etmektir. Örneğin "*Ey iman edenler yakınızda bulunan kafirlerle savaşın*" âyeti; "nefis kafirdir onun arzusuna mu-

halefet ederek ona karşı savaş, onu Allah'a itaate zorla" şeklinde metin içi ve tarihî bağlamından koparılarak nefse karşı savaş olarak tevil edilmiştir. İlk sûfler nefse karşı savaş şeklinde tevil ettikleri kıtâl âyetlerini açıklarken zaman zaman nefisle cihad/savaş ile tasavvuf erbabının makamları arasında bağlantı da kurmuşlardır. Örneğin "*Allah yolunda savaşın veya savunma yapın*" âyeti nefsinize ve hevanıza karşı cihad edin, siddıkların makamına ve derecesine ulaşmak için onlarla beraber cihad edin şeklinde tevil edilmiştir.

İlk sûflerin kıtâl âyetlerine üçüncü yaklaşım tarzı ise doğrudan âyeti zâhirî anlamıyla tefsir etmektir. Onların az sayıda zâhirî olarak tefsir ettiği kıtâl âyetlerindeki yaklaşımını da üçe ayırabiliriz. Birincisi doğrudan zâhir ehli müfessirlerin tefsir ettiği gibi âyetin siyak-sibak ve tarihî bağlamını dikkate alarak onlar gibi tefsir etmektir. İkincisi "*Attığın zaman sen atmadın lakin Allah attı*" âyeti gibi âyetin zâhirî anlamıyla işârî anlamı paralellik gösteren âyetler zâhirî anlamıyla tefsir edilmiştir. Üçüncüsü ise zâhir olarak tefsir ettikleri âyetin tarihî ve metin içi bağlamını dikkate almadan benzer bir olay üzerinden tefsir etmektir. Örneğin Uhud Savaşı bağlamındaki "*Muhammed ölür veya öldürülürse siz gerisin geriye mi (eski inancınıza) döneceksiniz*" âyeti Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında onun ölümüne Hz. Ömer'in ve Hz. Ebû Bekir'in gösterdiği tepki bağlamında tefsir edilmiştir. Bütün bu izahların yanında ilk sûflerin kıtâl âyetlerine zâhir anlam verirken dahi işârî anlama meyyal olduklarını belirtebiliriz.

Sonuç olarak ilk sûflerin özellikle de tasavvuf dönemi sonrası (h. 200 sonrası) yaşayan ilk sûflerin cihad anlayışının en büyük cihad olan nefse karşı cihad olduğunu söyleyebiliriz. İşârî sûfî tefsir geleneği ile nazarî sûfî tefsir geleneğinin cihad anlayışının aynı olup olmadığı ise araştırılması gerekmektedir. Bizim ilk sûflerin görüşleri üzerinden ilk dönem işârî sûfî tefsir geleneğinin cihad anlayışını sunduğumuz gibi özellikle İbnü'l-Arabî ile sistemleşen nazarî sûflerin cihad anlayışının da çalışılması gereken ciddi bir araştırma olduğunu belirtmek istiyoruz.

Kaynakça

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Ateş, Süleyman. "Hakâiku't-tefsîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/163-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bağdâdî, Cüneyd-i. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: el-Kütübü's-Sekafî, 1996.

Braim, Azad Aziz. *Sülemî ve Tefsir Yöntemi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm et-tefsîru'l-vâdih hasebi tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Mağrib: Dâru'l-Beydâ, 2008.

Cengiz, Muammer. "İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Cihad Yorumu". *Hacı Bayram-ı Velî V*. ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan. 161-180. Ankara: İlahiyat, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 2009.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâr-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1383/1963.

el-Basrî, Hasan. *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî*. nşr. Muhammed Abdürrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1992.

el-Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li-hukûkillah*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

es-Sâdık, Ca'fer. *Tefsîru'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık ve yelîhi hurûfetü't-tefsîru's-sûfî inde'l-İmâm es-Sâdık*. nşr. Hızır Muhammed Nübhâ. Beyrut: Dâru'l-Hâdiye, 2007.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-lüga*. nşr. Muhammed Avz Merab. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. nşr. Mehdi Mahzumi-İbrahim Semarraî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Ta-hir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsî, 1984.

İbn Atiyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Manzûr, Ebul'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1993.

Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed Sabbâğ. Beyrut: Mües-sesetü'r-Risâle, ts.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-ta-savvuf*. thk. A. John Arberry. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 1994.

Kılınçlı, Sami. "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Âyetlerini Yorumlama Yöntemi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1 (2017), 119-155.

Kurt, İsmail. *Kur'ân'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme*. An-kara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Etfiyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1384/1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâ-ru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebû'l A'lâ el-. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Yusuf Karaca vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türas, 1423/2002.

Mübârek, Abdullah b. *Kitâbü'l-Cihad*. thk. Nezih Hammad. Tunus: Dâru't-Tûnûsî, 1972.

Öztürk, Mustafa. "Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine İslam Geleneği-ne ve Günümüze Yansımaları". İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad. ed. Ahmet Ertürk. 99-163. İstanbul: Kuramer, 2016.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/2000.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'e-tü'l-Mısriyyetü'l-Âmma li'l-Kitâb, 1990.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1408/1988.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es- *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid Im-rân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1421/2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vî-li âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tüsterî, Sehl b. Abdillâh et-. *Tefsîrü't-Tüsterî*. thk. Muhammed Basıl Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 2002/1423.

Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-siklopedisi*. 16/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-siklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-. *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones. 3 Cilt Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1988.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 139-169

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin
Nâsıbilikle İtham Edilmesinin Tenkidi
Criticism of Nâsibi Allegations against Abû Ishâk Jûzajânî who is one of
the Hadîth Reviewer in the Early Period

Yusuf Oktan

Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Lecturer Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith
Yalova/Turkey

email: oktanyusuf@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9196-8919>

DOI: 10.33718/tid.910186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yusuf Oktan, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden
Ebû İshâk Cûzecânî'nin Nâsıbilikle İtham Edilmesinin Tenkidi", *Trabzon*
İlahiyat Dergisi 8/1 (Bahar 2021): 139-169

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi

Öz

Hız. Peygamber'in vefatından sonra görülen siyasî ve mezhebî olaylar İslam tarihinde muhtelif düşünce ve fırkaların oluşumuna neden olmuştur. Bid'at görüşlerin yayılması hadis ilminde isnadın sorulmasına ve böylece cerh ve ta'dîl ilminin gelişimine sebep olmuştur. Ricâl ilminde önemli bir yeri olan ve râviler hakkındaki sözleriyle istidlâl yapılan Ebû İshâk İbrâhim b. Yakûb Cûzecânî (ö. 259/821) de başta *Ahvâlü'r-ricâl* adlı eseri olmak üzere diğer muhtelif telifleriyle bu ilme katkılarda bulunmuştur. Önemli muhaddislerden hadis okuyan ve dönemin önde gelen muhaddislerinin de hocası olan Cûzecânî, Ahmed b. Hanbel'in de hürmet ve muhabbetini kesbetmiştir. Ancak hicrî 4. asırda Hz. Ali muhalifliğiyle anılmış, sonrasında ise zamanla Harûrî, Hureyzî gibi Nâsibî fırkalara nispet edilmiştir. Böylece Cûzecânî'nin müteşeyyi' ve Şiîliğin yaygın görüldüğü Kûfeli râvilerle yönelik tenkitleri, münekkitle mecrûh arasında itikâdî husumet bulunması hasebiyle itibardan düşürülmüştür. Özellikle 4. asır müellifleri tarafından Cûzecânî'ye yönelik Hz. Ali merkezli hafif ithamlar sonraki dönemlerde ağır tenkitlere dönüşerek birçok müellif tarafından kullanılmıştır. Buna göre makale, Cûzecânî'nin Hz. Ali karşıtı bir Nâsibî olduğu, müteşeyyi' ve Kûfeli râvilerle karşı mezhebî temayülünden dolayı insafı davranmadığı yönündeki iddiaları tenkit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hadîs, Cerh ve Ta'dîl, Şîa, Nâsibî, Kûfe, Cûzecânî.*

Criticism of Nâsibî Allegations against Abû İshâk Jûzajânî who is one of the Hadîth Reviewer in the Early Period

Abstract

Political and sectarian events after the death of Prophet Muhammed (pbuh) caused the formation of various ideas and sects in the history of Islam. The spread of bid'a views has led to the question of isnad in the science of hadith and thus the development of the science of al-Jarh and at-ta'dîl. Abû İshâk İbrâhim b. Yakûb Jûzajânî (d. 259/821), who had an important place in the science of rijâl, and the words of whom about narrators were quoted, did important contributions to this science with his work named *Ahvâlü'r-rijâl* and other various works. Jûzacânî, who read hadith from important hadith scholars and was the teacher of the leading hadith scholars of the time, also gained the respect and affection of Ahmad b. Hanbal. However, he was mentioned in the 4th century with his opposition to Ali, and later on, in time, he was attributed to Nâsibî sects such as Harûrî and Hureyzî. Later on, Jûzajânî's criticisms, against the mutashayya' narrators, especially those of narrators from al-Kûfa, were discredited due to the fact that there was a creed between the critic and the criticized. Especially by the 4th century authors, the mild accusations against Jûzajânî on 'Alî turned into harsh criticisms in the following periods and were used by many authors lately. According to this, the article aims to criticize the allegations against Jûzajânî, especially the claim that he was anti-'Alî and was Nâsibî and he did not behave fairly towards the mutashayyi' narrators from Kûfe due to his sectarian status.

Keywords: *Hadîth, al-Jarh and al-Ta'dîl, Shî'a, Nâsibî, al-Kûfa, Jûzajânî.*

Giriş

Horasan bölgesinde bir şehir olan Cûzecân'a¹ nispet edilen Ebû İshâk İbrâhim b. Yakûb Cûzecânî,² hicrî 3. asırda Dımaşk'ta öne çıkan hadis münekkitlerinden biridir. Başta Abdullah b. Bekr es-Sehmî (ö. 204/819), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Bişr b. Ömer ez-Zührânî (ö. 207/822) olmak üzere dönemin önde gelen muhaddislerinden hadis rivâyet etmiş, kendisinden ise Irak ve Şam muhaddisleri nakilde bulunmuştur.³ Sünen müellifleri Ebû Dâvud (ö. 275/889) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) hocası olan Cûzecânî, öğrencisi Nesâî (ö. 303/915) tarafından da tevsîk edilmiştir.⁴ Kaynaklarda dönemin önde gelen hadis alimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile mektuplaştığı, Ahmed b. Hanbel'in minberde onun görüşlerini okuyarak bir bakıma kendi görüşlerini güçlendirdiği,⁵ İbn Maîn

1 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/308.

2 Zamanın Horasan sınırları içerisinde kalan Cûzecân şehri günümüzde Afganistan topraklarında yer almaktadır. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/257; Cûzecânî'nin doğumu buraya nispet edilmiştir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/81. Kelimenin kullanımında ihtilaflar bulunmaktadır. Nisbe, Muhammed b. Emîn el-Burrî'nin (ö. 645/1248) *el-Cevhere*'sinde ve Ebû İshâk'ın *Ahvâlu'r-ricâl*'inde muhakkik tarafından el-Cevzecânî şeklinde kullanılmaktadır. Burrî, *el-Cevheretü fî nesebi'n-nebî ve aşâbihi'l-aşara*, 1/141, 149; el-Cevzecânî, *eş-Şecere fî Ahvâli'r-ricâl*, thk. Abdülalîm el-Bestevî. Leknevî'nin (ö. 1303/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye*'sinde ve Ziriklî'nin (ö. 1396/1976) *el-A'lâm*'ında Cûzecânî şeklinde okunduğu ifade edilmiş; Ebû Dâvud, Nesâî ve Tirmizî'ni *Sünen*'lerinin Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn baskılarında ise yine Cûzecânî olarak harekelenmiştir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 14; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/81; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 631, 713; Tirmizî, *es-Sünen*, 841; Nesâî, *es-Sünen*, 192. Yine muhtelif çalışmalarda nisbe, Cûzecânî olarak kullanılmıştır. Abdurabbuh, *el-Cûzecânî ve eseru bid'atihî 'ala aqvâli'n-naqdiyye*; Kızıl, "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarîkler"; Kahraman, "Hanefî Fakîh Ebû Süleyman el-Cûzecânî (öl.?) ve Hadisçiliği". Dî'a'da ve Cûzecânî'yi ve *Ahvâli'r-ricâl*'ini konu edinen farklı çalışmalarda ise nisbe, Cûzcânî olarak kullanılmıştır. Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshak", 8/97-98; İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî (259/873) ve Ahvâli'r-Ricâl Adlı Eseri*; Topgül, *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi*, 78, 79. Duafâ literatürünü ele alan doktora tezinde ise Cûzcânî şeklinde kullanılmıştır. Karagözoğlu, *Duafâ Literatürü: Doğuşu, Gelişimi, Başlıca Özellikleri ve Rivâyetü'l-Hadis Kitaplarıyla İlişkisi*, 37-41. Bu makalede Cûzecânî kullanımı esas alınacaktır. Bununla beraber dipnot ve kaynakçada geçen mezkûr çalışmalarda Ebû İshâk'ın nisbesi müelliflerin kullanımına göre verilecektir.

3 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/81-82; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 2/138; Zehebî, *el-İber*, 1/322.

4 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 7/280-282; Safedî, *el-Vâfi*, 6/109. Nesâî'nin de hocası Cûzecânî'den rivâyetleri bulunmaktadır. Bk. Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 1/659, 2/154, 350, 358, 399, 3/259, 412, 4/271, 276, 283.

5 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158-160.

(ö. 233/848) ve İbnü'l-Medînî (ö. 234/848) gibi muhaddislerle münazara ortamlarında bulunduğu kaydedilmiştir.⁶

Hadis usulünün önemli konularından mübtedi' râvînin dâî olması durumunda rivâyetine itibar edilmeyeceği kuralını ilk tahdîs eden kişi olarak bilinen ve sonradan birçok hadis âlimi tarafından görüşüyle amel edilen Cûzecânî,⁷ sünnet ve hadiste sağlam duruşuyla meşhur olmuştur. Muhtemelen bu duruşu sebebiyle haddi aşmakla itham edilen Cûzecânî, dâî addedilmese de başlarda Hz. Ali, Ehl-i beyt ve onlara yönelik men-fûr tutumuyla anılmıştır.⁸ Erken dönemde Cûzecânî hakkında kullanılan mezkûr nitelemeler daha sonrasında Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e düşmanlığıyla bilinen Nâsıbî, Harûrî ve Hureyzî gibi mezheplere dönüşmüş, böylece müellif bu mezheplerle anılır olmuştur.⁹ Bu durum onun Kûfeli râviler hakkındaki cerh ifadelerinin kabul edilemeyeceği, zira müteşeyyi' olmalarıyla meşhur olan Kûfeli râvîlere önyargılı olduğu ve onlara karşı haddi aştığı yönünde yorumlar yapılmasına sebep olmuştur.¹⁰ Bu nitelemeler sebebiyle daha sonradan vaki olan bazı cerh durumlarında kendisi hakkında ağır ifadeler kullanılmış,¹¹ hatta bu durum bazı Şîi araştırmacılar tarafından istismar edilerek Cûzecânî'nin fâsık olduğu, onun sözüne itibar edilmeyeceği gibi söylemler üzerinden Ehl-i sünnetteki cerh ve ta'dîl

6 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 46.

7 İbn Ukayl, *el-'Utâbu'l-cemîl*, 46, 81; İbnü's-Siddîk, *Beyânü naksi'n-nâkis*, 64.

8 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/81-82; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/248; Safedî, *el-Vâfi*, 6/109.

9 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/81-82; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 1/326; İbn Ukayl, *el-'Utâb*, 46,81; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158-160; İbnü's-Siddîk, *Fethu'l-Meliki'l-'Alî*, 110-112; Sekkâf, *Zehru'r-reyhân*, 137; Memdûh, *Ğâyetü't-tebcîl*, 240, 244.

10 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/446; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/81; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîb*, 1/326; İbnü's-Siddîk, *Fethu'l-Melik*, 110-112. Cûzecânî'nin müteşeyyi' olmakla itham edilen râviler hakkındaki tenkit ifadeleri için bk. Topgül, *Hadis Râvilerinde Şiîlik Eğilimi*, 89.

11 İbn Ukayl, *el-'Utâb*, 46,81; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 226, 227. Yine Kevserî'nin (ö. 1371/1952) öğrencisi Abdülfettâh Ebû Ğudde (ö. 1418/1997) de tahkikini yaptığı *er-Refu ve't-tekmîlu fî'l-cerh ve'ta'dîl*'de Cûzecânî'nin koyu Nâsıbî olduğunu, Hz. Ali ve müntesiplerine karşı haddi aştığını, ilim ehlinin, onun Kûfeli râviler hakkındaki tenkitlerinin kabul edilmeyeceği yönünde karar kıldığını belirtmektedir. Erken dönem mezkûr kitaplardan istidlal yapan Ebû Ğudde, Kevserî'nin de bu şekilde görüş bildirdiğini ifade etmektedir. bk. Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîlu fî'l-cerh ve'ta'dîl*, 308, 309.

metodolojisi tenkit edilmiştir.¹²

Cûzecânî hakkında yapılan çalışmaların genel anlamda onun günümüze ulaşan ve râviler hakkında görüş bildirdiği *Ahvâlü'r-ricâl*¹³ adlı eseri çerçevesinde olduğu görülmektedir. Bu çalışmalarda Cûzecânî'nin Nâsıbîliğe meylettği ya da Nâsıbî olduğu yönünde görüş bildirilmiştir.¹⁴ Cûzecânî'ye yöneltelen ithamları ele alacak olan bu makale, müellife mezkûr konuda nispet edilen iddiaları tahlil etmeyi ve tenkitlerin zamansal ilerlemede maruz kaldığı değişimi göstermeyi hedeflemektedir. Cûzecânî'nin Hz. Ali karşıtlığı minvalinde dile getirilen iddiaların zamanla koyu bir Nâsıbî olduğu yorumlarına dönüşmesi, makalenin Nâsıbî kavramının zamansal analizini ele almayı da gerekli kılmaktadır. Nâsıbîliğin Hz. Ali özelinde Şîa karşıtı şeklinde anlaşılması ve Nâsıbîlik hakkında başta Şîi imamlar olmak üzere âlimlerin tanım ve yorumları kavramın anlaşılmasında önemli bilgiler sunacağından mezkûr terim hem Ehl-i Sünnet'te hem de İmâmiyye Şîası'nda ele alınacaktır. Daha sonra Cûzecânî'nin Nâsıbîlikle itham edilmesi hususunda iddialar sunulacak ve genel değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Şîa ve Ehl-i Sünnet'te Nâsıbî Kavramı

Birine düşmanlık etmek, kastetmek manasındaki nasabe (نصب) fiilinden türeyen Nâsıbîlik, terim olarak Hz. Ali'ye düşmanlığı benimseyen,

12 Necefî, *Delâilu's-şiddâ li nehci'l-hağ*, 1/35, 64; İbn Ukayl, *el-Utab*, 46, 81; Sâidî, *Nefyü zâhireti't-tekfîr 'inde'l-İmâmiyye*, 173.

13 *Ahvâlü'ricâl* zayıf olduğu ileri sürülen râvileri derleyen bir çalışmadır. Ancak mezkûr kitap içinde müellif tarafından güvenilir kabul edilmiş râvilere de rastlamak mümkündür. Bu konu hakkında bk. Karagözoğlu, *Duafâ Literatürü: Doğuşu, Gelişimi, Başlıca Özellikleri ve Rivâyetü'l-Hadis Kitaplarıyla İlişkisi*, 40.

14 Abdurabbuh, *el-Cûzecânî ve eseru bid'atihî 'ala aqvâli'n-nağdiyye*, 41. Mezkûr çalışmada müellif Cûzecânî'nin başlarda Nâsıbî olduğunu sonradan bu duruşundan dönerek tövbe ettiğini belirtmiştir. *Ahvâlü'ricâl* üzerine yapılan farklı bir çalışmada ise kitabın muhakkiki Abdülalîm el-Bestevî, Cûzecânî'nin akidevî durumu hakkında bazı görüşler zikretmiş, netice olarak onun Nâsıbî olmadığını belirtmiştir. Konuya temas eden araştırmacı ise bu iddiaları varsayım olarak nitelendirerek Cûzecânî'nin Nâsıbî olduğu şeklinde görüş bildirmektedir. bk. İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzecânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 11. Ayrıca bk. el-Cevzecânî, *eş-Şecere fî Ahvâlî'r-ricâl*, 59. Lisansüstü muhtelif çalışmalarda ise Cûzecânî'nin müteşeyyi' râvilere karşı müteşeddit olduğu ifade edilmiş, bu görüş ise makalede ele alınacak İbn Adî, Dârekutnî, Zehebî ve İbn Hacer gibi müelliflerin nakletmiş oldukları bilgilere isnat edilmiştir. Karagözoğlu, *Duafâ Literatürü*, 37, 38; Topgül, *Hadis Râvilerinde Şîilik Eğilimi*, 79.

ona muhalefet eden Hâricîlerden bir grup olarak tanımlanmıştır.¹⁵ Kavramın Hz. Ali, nesli ve müntesipleriyle ilişkilendirilmesi muhtemelen erken dönem Şîî kaynaklarında Nâsıbîliğin muhtelif başlıklar altında kullanılmasına sebep olmuştur.¹⁶ Buna göre kavram öncelikle Şîa, sonrasında ise Ehl-i Sünnet kaynaklarında tetkik edilecektir.

1.1. Şîa Kaynaklarında Nâsıbîlik

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hâdiseleri ihtiva eden ve İmâmiyye Şîası tarafından günümüze ulaştığı iddia edilen Süleym b. Kays'ın (ö. 76/695) kitabında nakletmiş olduğu bir rivâyete göre mezhebin ilk imamı addedilen Hz. Ali'nin, imamların hakkını teslim edip onları takip edenleri mümin olarak niteleyerek onların kurtuluşa ereceğini söylediği, kendilerine düşmanlık eden (نَاصِبٌ لَنَا الْعَدَاوَةَ), onlardan yüz çeviren, onlara lanet eden ve onların kanlarını helal sayan kişileri de kâfir olarak nitelediği zikredilmektedir.¹⁷ Nâsıb kelimesinin erken dönemdeki Hz. Ali'yi merkeze alan bu kullanımında kavramın kapsamının diğer imamlara teşmil edildiği görülmektedir. Kavram sonraki imamlar döneminde ise Şîa'nın muhalif olduğu mezhebî akımlarla birlikte anılmış,¹⁸ inkâr eden,¹⁹ muhalif,²⁰ inatçı²¹ gibi muhtelif kelimelere sıfat yapılmış, bunlarla da genel anlamda İmâmet'e karşı düşmanca davranma siyakında kullanılmıştır.²²

Nâsıb kelimesinin hicrî 3. asır eserlerindeki kullanımına bakıldığında müstakil bir kavram olarak ortaya çıktığı, mezhep içinde daha da anlaşılır olduğu ve muhtelif fikhî meselelerde Nâsıbîlerle ilgili fetvalar

15 Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/272-277; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/726.

16 Hz. Ali'nin vefatından sonra şekillenmeye başlayan Mehdîlik ve İmâmet akidesi daha çok onun nesebi etrafında şekillenmiştir. Bu konu hakkında bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/90; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 18; Kummî, *Kitâbu'l-makâlat ve'l-fırağ*, 21; Nevbahtî, *Fıraqu's-Şî'a*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/146. Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulan bazı Mehdîlik iddiaları için bk. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 23-26; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 27, 38, 45, 46, 224.

17 Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym*, 2/848. Başka bir rivâyette de kendilerine düşmanlık eden (النَّاصِبُ لَنَا) ve husumet besleyenleri kâfir ve müşrik olarak nitelediği iddia edilmektedir. bk. Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym*, 2/929.

18 İbn Rizîn, "Kitâbu Alâ b. Rizîn", *el-Usûlu's-sitte 'aşara*, 364.

19 Askerî, *et-Tefsîr*, 176.

20 Askerî, *et-Tefsîr*, 346.

21 Askerî, *et-Tefsîr*, 356.

22 Zeyd en-Nursî, "Zeyd en-Nursî", 200.

verildiği görülmektedir.²³ Kavramın hicrî 4. asırdaki kullanımında ise herhangi bir özel tanıma yer verilmeden Nâsibe kavramının bulunduğu bâb başlıklarının atıldığı, dolayısıyla kavramın mefhumunun şekillendiği ve Nâsibîler ile muâmelat alanındaki fetva içerikli rivâyetlerin arttığı görülmektedir.²⁴

Nâsibî kavramının hicrî 4. asrın sonlarına doğru kullanımında ise dışlayıcı söylemin arttığı görülmektedir. Cafer es-Sâdık'ın: "Ben kedinin ne yediği yemekten ne de içtiği sudan imtina ederim" sözlerini nakleden Şeyh es-Sadûk (ö. 381/991), rivâyete Yahûdî'nin, Hristiyan'ın, veled-i zinânın, müşrik ve İslâm'a muhalif olanın artığından abdest alınmasının caiz olmadığı yönünde açıklamada bulunmuş, sonrasında ise İslâm'a muhalif olanların en kötüsünün Nâsibî olduğunu zikretmiştir.²⁵

Mütekaddimûn Şîa'da kavramın sarîh tarifi çok yönlü alim Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) tarafından yapılmaktadır. Nâsibîler'i iki kısma ayıran Müfîd, Hz. Ali ve soyuna haklarını teslim etmekte cahillik gösteren, bununla beraber onlara muhabbet besleyen kişilerin kestiklerinin yenebileceğini, ancak Hâricîler, Hz. Ali ve soyuna düşmanlık gösteren kişilerin kestiklerinin ise haram olduğunu bildirmektedir.²⁶ Buna göre Nâsibe'ye yönelik tutumda Hz. Ali ve nesebi hakkında ileri sürülen İmamet akidesinden ziyade imamlara gösterilecek hürmetin belirleyici olduğu görülmektedir.²⁷

Müteahhir dönemde Nâsibî kavramının kapsamı genişlemiştir. Buna göre Nâsibîliğin genel anlamda Şîa'ya gösterilen düşmanca tavır olduğu yönünde telakkiler bulunmaktadır. Şehîd es-Sânî (ö. 966/1559) Nâsibî'yi, Ehl-i beyt'e ya da onlardan birine düşmanlık ederek onlara karşı nefretini izhar eden, onları zikretmeyi, faziletlerini yaymayı kerih görerek onların meziyetlerinden yüz çeviren ve onları sevenlere bu sevgilerinden dola-

23 Kummî, *en-Nevâdir*, 130; Kummî, *Tefsirü'l-Ḳummî*, 1/46; Ayrıca bk. Burkî, *el-Mehâsin*, 1/184, 186; Saffâr, *Beşâiru'd-derecât*, 16; Sâffâr'ın aktardığı rivâyette bulunan nâsib kelimesi *el-Kâfi*'de kâfir olarak geçmektedir. bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 2/3.

24 Küleynî, *el-Kâfi*, 3/11-12, 388, 4/309, 5/351, 6/503, 8/101.

25 Sadûk, *Men lâ yahḍuruhu'l-fakîh*, 1/9. Meclisî'nin yorumundan Sadûk'un mezkûr kavramdan Ehl-i beyt'i îmâ ettiği anlaşılmaktadır. bk. Meclisî, *Ravḍatu'l-muttaḳîn*, 148.

26 Müfîd, *el-Muḳni'a*, 579-580.

27 Müfîd'in diğer kullanımları da mezkûr ifademizi destekleyici niteliktedir. bk. Müfîd, *el-Muḳni'a*, 378, 778.

yı düşmanlık edenler şeklinde tanımlamaktadır.²⁸ Müteahhirûn Şîa'dan Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1023/1614)²⁹ ve Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) de bu minvalde görüş bildirmektedir.³⁰ Mezkûr âlimlerle muâsır Şîî Nimetullah el-Cezâîrî (ö. 1112/1701) ise Nâsıbî'nin ahvali ve onun hakkında vârid olan rivâyetlere dayanarak onun necis ve kâfir olduğunu bildirdikten sonra Nâsıbî'yi Muhammed ailesine düşmanlık eden ve bunu zahiri olarak gösteren kişi olarak tanımlamaktadır.³¹

Şîî kaynaklarda genel olarak İmâmî olmayan topluluklar içinde Nâsıbe en kötü olarak tanımlanmaktadır. Mezkûr kavramın Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e üstünlüğünü reddedenler, onun hilafetini inkâr edenler, Hz. Ali, tüm Ehl-i beyt veya bütün İmâmî müntesiplerden nefret edenler şeklinde muhtelif tanımlamaları yapılmaktadır.³² Özellikle erken dönemde Müfid tarafından imâmlara karşı gösterilen tutuma göre yapılan Nâsıbe kavramındaki ikili taksimin, sonraki dönemde etkili olmadığı görülmektedir. İmamların açıklamalarıyla mezhep müntesipleri ile Nâsıbî olduğu iddia edilen kişiler arasında sosyal hayatta oluşabilecek etkileşim en aza indirilmeye çalışılmıştır. Mezkûr kavram İmâmî olmayan muhalif kesim için de zaman zaman kullanılmıştır.³³

Kavramın Şîa kaynaklarında fazlaca bulunmasının muhtemelen en büyük sebebi; Şîa'da imâmın masum addedilmesi, dolayısıyla sözlerinin hadis kabul edilerek kaynaklara girmesidir. Böylece Hz. Ali ve müntesiplerine muhalefet akîdevî alanda sürekli tenkit edilirken bunlardan doğal olarak en büyük payı Hz. Ali karşıtlığıyla bilinen Nâsıbîler almıştır. Bunun neticesinde Hz. Ali ve soyunu merkeze koyan Nâsıbîlik, birçok imam tarafından kullanılmış, farklı başlıklar altında tenkit edilmiş ve yerilmiştir.

28 Yusuf el-Bahrânî bu tanımı Şehîd-i Sâni'den yapmaktadır. bk. Bahrânî, *el-Ĥadâik*, 5/177-178.

29 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 451.

30 Bahrânî, *el-Ĥadâik*, 5/178.

31 Nimetullah el-Cezâîrî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1431), 2/267.

32 Bu konu hakkında bk. Etan Kohlberg, "Non-Imâmî Muslims in Imâmî Fiqh", 99-105.

33 Nâsıbîlikle ilgili detaylı bilgi için bk. Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 214-220.

1.2. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Nâsibîlik

Sünnî kaynaklarda Nâsibî kavramı, Şîfî kaynaklara nazaran daha seyrek zikredilmektedir. Kavramın Hz. Ali'ye muhalif olma, ona düşmanlık gösterme vb. menfî tutumlara sahip kişi ve gruplar için kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da akîdevî alanda değerlendirilen Nâsibîlik, Ehl-i sünnet'te daha çok siyasî bağlamda zikredilmiştir.

Kavramın Ehl-i Sünnet'te erken dönem kullanımları incelendiğinde Râfızîlerle yakın manada ihdas edilişi dikkat çekmektedir. İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) heva ehlini kafir olarak tanımlayıp bunlardan en kötüsünün ise Râfızîler olduğunu bildirdiği bir rivâyette, kendisine Nâsibîler hakkında da sorulmuştur. Râfızîler'in hakkı reddettiğini bildiren İmâm Mâlik, soruyu, dört kişinin hak ehli olduğu, kim bunlardan birini reddederse haka düşmanca tavır almış olacağı şeklinde cevapladığı aktarılmıştır. İmâm Mâlik'in bu açıklamasında dörtten kastın Hulefâ-i Raşidîn, içlerinden reddedilen ve kendisine buğzedilenin ise Hz. Ali olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Yine bu bağlamda sahâbî olduğu iddia edilen Rebîa b. Yezîd es-Sülemî'nin Nâsibîler'den olduğunu zikreden İbn Abdülber (ö. 463/1071), bunu Hz. Ali'ye hakaret etmesiyle delillendirmektedir.³⁵

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), Ebû Abdullah Hüseyin el-Kâdîsî'nin (ö. 447/1055) tercemesinde anlattığı olay, Nâsibî ve Râfızî'nin farklı anlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Bağdat'ta el-Mansûr camisinde imlâ yaptıran ve imlâ yaptırdığı hadislerin asıllarının olmadığı gerekçesiyle derslerine izin verilmeyen el-Kâdîsî, Râfızîler'in toplandığı farklı bir camiye giderek orada imlâ yaptırmaya başlar. Râfızîler'e ise: "Beni Ehl-i beyt'in faziletlerini Mansûr camisinde rivâyet etmekten Nâsibîler alıkoydu" dediği zikredilir. Daha sonradan eş-Şarkıyye mescidinde derslerine devam eden el-Kâdîsî, derslerine Râfızîler'i topladığı ve onlara selefi yeren uydurma garip rivâyetler imlâ ettirdiği kaydedilmiştir.³⁶ el-Kâdîsî'nin Râfızîler'e Nâsibîler'i şikâyet etmesi, toplumda bu iki zümrenin birbirine şamil olmadığını ve birbirlerine yakınlık göstermediklerini düşündürmektedir.

Mezkûr kavramı kitabında çokça kullanan İbn Teymiyye (ö.

34 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 1/91-92.

35 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2/493; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2/477.

36 Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, 8/530; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/12.

728/1328) ise Nâsıbî tanımını genelde Ehl-i sünnet ile mukayesesinde kullanmaktadır. Ehl-i sünnet'in selefe ve halefe hürmet gösterdiği, sahâbenin faziletini bilip Ehl-i beyt'in hukukunu gözettiğini ifade ederek bu mezkûr sıfatlarla Ehl-i Sünnet'in, Rafîzî ve Nâsıbîler'in yolundan teber-rü' ettiğini söylemektedir. Nâsıbîler'in Hz. Ali'ye hakaret ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye, onları Hâricîler'in bir kolu olarak görmektedir.³⁷

Hz. Ali ve oğullarına yönelik muhalefette bulunan kesime karşı gösterilen tutum, muhtemelen Nâsıbîler'i Râfîzîler'den ayıran en önemli husus olmuştur. İbn Kesîr (ö. 774/1373) insanların Yezîd b. Muaviye (ö. 64/683) söz konusu olduğunda muhtelif sınıflara ayrıldığını belirtmiştir. Yezîd b. Muâviye'yi seven ve onu benimseyenlerin Şam ehlinde Nâsıbîler olduğunu söylerken, Râfîzîler'in onu kötülediğini, muhtelif iftiralar attığını ve zındıklıkla suçladıklarını ifade etmektedir. Buna göre Nâsıbîler'i Hz. Ali aleyhtarlığı yapan kesime karşı gösterdikleri tavır hususunda Râfîzîler'den ayırmaktadır.³⁸

Nâsıbîler'in Hz. Ali ve ehline göstermiş olduğu menfî tutum onları tekfir ettikleri anlamına gelmemektedir. Zehebî (ö. 748/1348) Nâsıbîler'in Sıffîn'de Hz. Ali'ye karşı savaşmalarına rağmen Hz. Ali'nin Müslüman olduğunu teyit ettiklerini bildirmektedir. O dönemde ne Muâviye ve taraftarlarını tekfir eden Şîi, ne de Ali ve müntesiplerini tekfir eden bir Nâsıbî bildiğini ifade eden Zehebî, mezkûr fırkaların muhaliflerine karşı sadece hakaret edip nefretlerini izhar ettiklerini bildirmektedir. Zamanla Şîa'nın sahâbeyi tekfir ettiğini, ancak nispeten daha az olan Nâsıbîler'den ise Hz. Ali ve müntesiplerini tekfir eden kimseyi bilmediğini söylemektedir.³⁹

Daha sonraki dönemlere bakıldığında Nâsıbe kavramının kullanımının genel anlamda değişmediği, kavramın Hz. Ali'ye karşı buğzedenler için kullanıldığı görülmektedir. el-Kefevî (ö. 1095/1684) nasb masterının Râfîzîler'in bir kolu olan ve Hz. Ali'ye nefretleriyle bilinen Nâsıbîler için

37 İbn Teymiyye, Nâsıbîler'in Hz. Ali'ye karşı menfî tutum içinde olduklarını belirtmektedir. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 2/71, 4/386, 5/149. Nâsıbîler hakkındaki zikredilen kullanımlarına yakın açıklamaları için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 6/286, 7/105, 366.

38 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/256.

39 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/374.

kullanıldığını aktarmaktadır.⁴⁰ Muâsır dönem alimlerinden İbn Useymin (ö. 1421/2001) ise Ehl-i beyt'e düşmanlık eden, onları yeren ve onlara hakaret edenleri Nâsibî olarak tanımlamaktadır. Bununla beraber Râfizîler'in, Nâsibîler'in aksine sahabeye karşı da haddi aştıklarını ifade etmektedir.⁴¹ Nâsibîler hakkında Sünnî kesimden sunulan mezkûr bilgiler onların aslında dinî bir yapıdan çok siyasi kimlikte olduklarını göstermektedir. Nâsibîliğin Şîa'ya nazaran daha az bilinmesi, yaygınlık olarak daha seyrek görülmesi ve İslam tarihinin ilk yıllarında yaşanan olaylar sonrasında etkilerinin tarihi süreçte azalması onların siyasi bir yapıda olduklarını ve bu tutuma sahip olanların zamanla azaldığını teyit etmektedir.⁴²

2. Cûzecânî'ye Yöneltilen İthamlar

2.1. Cûzecânî'nin Harûrî, Hureyzî ve Nâsibîlikle İthamı

Cûzecânî'nin Nâsibîlikle doğrudan ya da dolaylı olarak nitelenmesi muhtemelen ilk olarak İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) ifadelerinde bulunmaktadır. Onun Cûzecânî'yi Hureyzî mezhebine isnad etmesi,⁴³ daha sonradan Cûzecânî'nin Nâsibî olduğu şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. İbn Adî (ö. 365/976) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995)⁴⁴ Cûzecânî'nin Hz. Ali'ye karşı hoşgörüsüz olduğu şeklindeki iddiaları ise onun Nâsibî olduğu görüşünü sonraki müellifler nazarında güçlendirmiştir.

Cûzecânî'nin Hz. Ali'ye karşı menfî tutumuyla alakalı itham edilmesinde, kendi evinde toplanan cemaate yemek ikram etmek istediği sırada söylediği iddia edilen sözlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Rivayete göre bir gün evinde Ehl-i hadis'in toplanması üzerine Cûzecânî, onlara ikram niyetiyle hizmetçisinden tavuk kesmesini ister. Tavuğu kesecek kimse bulunamaması üzerine Cûzecânî'nin, "Sübhânallah! Ali bir kuşluk vakti yirmi bin küsur Müslümanı kesti de bir tavuğu kesecek kimse yok mu!" sözlerini sarf ettiği iddia edilmiştir. Mezkûr kıssaya dayanan İbn Hacer, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) kitabının bir nüshâsında Cûzecânî'nin Hureyzî mezhebine isnad edildiğini ve onu Nâsibîliğiyle şöhret bulan Hureyz

40 Kefevî, *el-Kulliyât*, 1/906.

41 Useymin, *Şerhu'l-'aķîdeti'l-vâsitiyye*, 2/273.

42 Avnî, *'Aķlâniyyetü menheci'l-muħaddisîn*, 169.

43 İbn Hibbân, *es-Siķât*, 8/81

44 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 7/281; Cürçânî, *el-Kâmil*, 1/504; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158-160.

b. Osman'a nispet ettiğini⁴⁵ beyan etmiştir. İbn Adî'nin de aynı sözlerini görüşüne delil getiren İbn Hacer, es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ında hata yaparak Cûzecânî'nin tercemesini *el-Cerîrî* kelimesinin bulunduğu kısımda sunarak⁴⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) ders aldığı ve ona nispet edildiği şeklinde aktardığını ifade etmiştir. İbn Hacer haklı olarak Taberî'nin Cûzecânî'nin öğrencisi olabileceği, aksinin ise mümkün olamayacağını bildirerek⁴⁷ Taberî'nin tarih, tefsir ve diğer teliflerinde Cûzecânî'den birçok naklinin bulunduğunu bildirmektedir.⁴⁸ Yine Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ından nakilde bulunarak Cûzecânî'nin Harûrî mezhebine mensup olduğunu, ancak dâî olmadığını belirttiikten sonra İbn Adî'den naklen onun Dımaşk ehlinin Hz. Ali'ye yönelik menfi tutumuna meylettiğini bildirmiştir.⁴⁹ İbn Hibbân, Cûzecânî'nin mezhebinin Hureyzî şeklinde tanımlarken sonradan İbn Hibbân'ın eserinden alıntılananlar mezhebinin Harûrî olduğu şeklinde tanımlamaktadır. Her hâlükârda -aşağıda ele alınacağı üzere- iki nispet de Nâsibîler ve Hâricîler için kullanılan nitelemelerdendir.

İbn Adî (ö. 365/976) ise İbn Hibbân'ın Cûzecânî hakkında vermiş olduğu bilgileri zikrederek Dımaşklılar'ın Hz. Ali karşıtı duruşları gibi genel bir tavır sergilediğini ifade etmiştir. Kûfeli râvî İsmâil b. Ebân el-Verrâk'ın (ö. 210/825) tercemesinde konuya değinen İbn Adî, Yahyâ b. Maîn ve daha başkalarının el-Verrâk'ı tevsîk ettiği ve Buhârî'nin (ö. 256/870) de onu sadûk olarak nitelediğini aktarmıştır. Cûzecânî'nin el-Verrâk için haktan meylettiği (مائلًا عن الحق) nitelemesini aktaran İbn Adî,⁵⁰ sonrasında bunun Kûfeliler'in meylettiği teşeyyü'luk olduğunu belirterek el-Verrâk'ı sadûk olarak nitelemektedir.⁵¹ İbn Adî, el-Verrâk hakkındaki açıklamala-

45 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/81

46 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/264.

47 Muhtemelen es-Sem'ânî bu kavli İbn Hibbân'dan naklederken tashîf yaparak yanlış harekelemiştir. İbareyi (جرير المذهب) anlayarak onu Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye nispet etmektedir. *Tehzîbü'l-Kemâl*'in muhakkiki Beşşar Avvâd Ma'rûf da bu konuya değinerek Cûzecânî'nin hicrî 225'te doğan et-Taberî'nin öğrencisi olmasının mümkün olmadığını ve et-Taberî'ye has bir mezhebin de bilinmediğini zikrederek bu nispetin es-Sem'ânî'den kaynaklanan önemli bir yanlışlık olduğunu söylemektedir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/248-249.

48 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158-160.

49 Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 3/173.

50 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 84.

51 Cürçânî, *el-Kâmil*, 1/504.

rından sonra Cûzecânî'yi tanıtmaya ihtiyacı duymuştur. Onun hakkında naklettiği Hz. Ali'ye yönelik menfi tutuma meylettiği yönündeki bilgiler, bir bakıma Cûzecânî'nin mezkûr tutumundan dolayı el-Verrâk'ı müteşeyyi' addettiği, dolayısıyla cerh ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. İbn Asâkir ise (ö. 571/1176) İbn Adî'ye ulaşan bir isnatla Cûzecânî hakkında aynı şeyleri zikretmektedir.⁵² Hicrî 8. asırda konuyu ele alan Mizzî'nin (ö. 742/1341) de Cûzecânî hakkında aynı bilgilere yer verdiği görülmektedir.⁵³ Muâsır Zehebî (ö. 748/1348) ise İbn Adî'in ifadelerini tamamen aktardıktan sonra, "Bir zamanlar Râfîzîlik Dımaşk ahalasının mezhebî olduğu gibi, bir dönem Nâsibîlik de onların mezhebiydi" şeklinde ifadeler kullanmaktadır.⁵⁴ Böylece İbn Adî'nin, Cûzecânî'nin Hz. Ali karşıtı olduğu yönündeki ithamı Cûzecânî'nin Nâsibî olduğu iddiasına dönüşmüştür.

Konu hakkında zikredilmesi gereken son örnek ise İbn Asâkir'in İbn Adî tarikiyle vermiş olduğu Cûzecânî'nin biyografisinde zikredilmektedir. Cûzecânî'nin Mekke, Remle ve Basra'da bir müddet kaldığını, tasnifleri olan hafızlardan ve güvenilir tahrîc ehlinde olduğunu belirten İbn Asâkir, onun Hz. Ali'den hoşlanmadığını (انحرف عن علي) zikretmektedir. Bu ifadelerinden sonra Dârekutnî'ye ulaşan bir senetle mezkûr tavuk kesme hadisesini zikrederek Cûzecânî'nin, Hz. Ali'ye yönelik sözlerini içeren rivayeti nakletmiştir.⁵⁵ Mezkûr tavuk kıssası Dârekutnî tarikiyle İbn Asâkir'den Şihâbüddin Ebû Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229) tarafından da zikredilmektedir.⁵⁶

2.1. İthamların Değerlendirilmesi

Cûzecânî'nin Harûrî olduğu iddiası onu Nâsibîliğe nispet etmek için kullanılmıştır. Kûfe'ye yaklaşık iki mil uzaklıkta küçük bir köy olan Ha-

52 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 7/280-282.

53 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/248.

54 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1/76; Zehebî ile muâsır olmasına rağmen Mizzî'nin Dımaşklılar'ın Hz. Ali karşıtlığıyla bilindiği şeklinde bir yorum yapmamasının sebebi muhtemelen kendisinin Dımaşk Dâru'l-hadisî'nin başında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kandemir, "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman", 30/220-221.

55 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 7/281. İbn Asâkir tarafından Cûzecânî'nin mezkûr ifadelerinin anlatıcısı Abdullah b. Ahmed b. Adebbes tarikiyle de zikredilen aynı kıssanın farklı bir metninde Hz. Ali'nin öldürdüğü iddia edilen kişi sayısı Cûzecânî'nin ağzından yetmiş bin olarak zikredilmektedir. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 7/281.

56 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/182.

ravrâ', Hz. Ali'ye muhalefette bulunan Hâricîler'in toplandığı ve tahkimat yaptıkları yer olarak bilinmektedir. Bundan dolayı Hâricîler oraya nispet edilmiş ve Harûrî olarak zikredilmişlerdir.⁵⁷ Yukarıda el-Fâsî'nin yine İbn Hibbân'dan aktardığı üzere Cûzecânî'nin Harûrî olarak nitelenmesi, onun Hâricî olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Cûzecânî'nin ricâl kitabı incelendiğinde Hâricîler'den İslam'da ortaya çıkan ilk mübtediler olarak bahsettiği görülmektedir. Onların ortaya çıkış sürecini açıklayan Cûzecânî, ilk Hâricîler'i de zikretmektedir. Hatta İbn Sirîn'den, önceden isnadın sorulmadığı, fitne vaki olunca Ehl-i Sünnet'ten olanların hadisinin alındığı, bid'at ehlinin ise rivâyetlerinin terk edildiği şeklindeki sözlerini aktaran Cûzecânî'nin, Hâricîler'i bu minval üzere değerlendirdiği anlaşıl-maktadır.⁵⁸

Cûzecânî'nin birçok müellif tarafından mezhebinin Hureyzî olduğu şeklinde ithamı ise muhtemelen ilk olarak İbn Hibbân tarafından dile getirilmiştir. İbn Hacer bu bilgiyi İbn Hibbân'a dayandırarak Cûzecânî'yi tabînin küçüklerinden hâfız, âlim, mutkin, muhaddis gibi övücü sıfatlarla nitelenen, ancak Nâsibîlikle şöhret bulan Hureyz b. Osman'a (ö. 163/780) nispet etmiştir. Bununla beraber Hureyz'in Nâsibîliği hakkında muhtelif görüşler zikredilmiştir. Ebû Hâtim'in onun hakkında "Görüşü hususunda söylenenlerin benim nazarımda bir geçerliliği yoktur. Şam'da ondan daha güvenilir (أثبت) olanı bilmiyorum" dediği nakledilmiştir. Buhârî'nin de sülâsiyatlarda tahrir ettiği Hureyz, Ahmed b. Hanbel tarafından tav-sîk edilmiş, Yahya b. Maîn'in de aralarında olduğu bir topluluk onu sika olarak tanımlamıştır. Ebu'l-Yemân ise Hureyz hakkında "Bir adamdan etkilenmişti. Sonra onu terk etti" demiştir. Hureyz'in, "Ali'yi sevmiyorum! Zira Ali kavmimden bir topluluğu öldürmüştür" dediği aktarılır. Yine Hureyz'in Hz. Ali ve Muaviye'yi kastederek "İmamınız size, imamımız bize" dediği nakledilmiştir.⁵⁹ İbn Hibbân Hureyz b. Osman'ın, ecdadının başını kestiği için Hz. Ali'ye sabah akşam yetmiş kere lanet ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Hureyz'in mezhebinin propagandasını yaptığına fakat sonraları bu tutumundan vazgeçtiğine de işaret etmiştir.⁶⁰ Bağdâdî (ö.

57 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/245.

58 Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 33-36.

59 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/79-81.

60 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/268.

429/1037) ise onu mezhebi bozuk ve fâsid itikatlı olarak tanıtmaktadır.⁶¹ Buna karşılık Ali b. Ayyâş'ın, Hureyz'den "Ben Ali'ye küfür mü ediyorum! Vallahi ona küfretmedim" dediği nakledilmiştir. Şebbâbe'den nakledilen bir rivayete göre de; Hureyz'e "Duydum ki sen Ali'ye rahmet etmiyormuşsun!" diye sorulunca Hureyz'in, "Sus! Allah ona 100 kere rahmet etsin" cevabını verdiğini aktarmıştır. Yine Ali b. Ayyâş'tan Hureyz'in "Vallahi Ali'ye hiç hakaret etmedim" dediği aktarılmıştır.⁶²

Hureyz hakkında onun Hz. Ali'ye karşı menfi bir durum sergilediği ya da kendisine bu durum sorulunca bunu inkâr ettiği veyahut bu tutumunu terk ettiği gibi muhtelif görüşler zikredilmiştir. Bununla beraber özellikle firak kitapları Hureyz hakkında herhangi bir şekilde Hureyzî mezhebiyle ilişkili bilgiler sunmamaktadır. Söz konusu bu nitelermeler Hureyz hakkında dahi sabit olmazken ya da onun iddia edilen görüşler üzere öldüğü kesin değilken Cûzecânî'nin ona nispet edilmesi problemlili gözükmektedir. Ayrıca hicrî 259'dan sonra vefat ettiği zikredilen Cûzecânî, muhtemelen Hureyz'in ölümünden sonra doğmuştur. Cûzecânî hakkında ise Nâsıbilikle itham edilmesinde zikredilen ve ileride detaylı ele alınacak olan tavuk kesimi sırasında söylediği iddia edilen sözler dışında farklı bir şey aktarılmamıştır.

İbn Adî'nin, Cûzecânî hakkında Hz. Ali muhalifliğiyle bilinen Dımaşk ahalisinin duruşuna meyilli olduğu, Dârekutnî'nin ise onun, Hz. Ali'den hoşlanmadığı yönündeki hafif ifadeleri zamanla Cûzecânî'nin Nâsıbî olduğuna dönüşmüş, hatta o bu görüşte ğâlî addedilmiştir. Cûzecânî'nin sika ve hâfız olduğunu belirten İbn Hacer, onun Nâsıbilikle itham edildiğini söylemektedir.⁶³ Muhtemelen Cûzecânî'nin Nâsıbilikle itham edilmesinin en önemli sonucu onun müteşeyyi' ya da özellikle Kûfeli râvîler hakkındaki cerhlerinin itibardan düşürülmesidir. İbn Hacer cerhinde tevakkuf edilecek kişilerden bahsederken itikadî ihtilaf sebebiyle kendisi ile cerh ettiği kişi arasında husumet bulunan kişilere Cûzecânî'yi örnek vermektedir. Onun Kûfeli râvîleri eleştirdiği ve ayıpladığını, ancak dikkatle bakan kişinin buradaki şaşırı durumunu göreceğini zikretmektedir. Bunu da Cûzecânî'nin Nâsıbilige temessül etmesi ve Kûfeliler'in ise

61 Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, 9/182.

62 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/79-81.

63 İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/95.

müteşeyyi' olmalarındaki şöhretle açıklamaktadır.⁶⁴ Cûzecânî, Buhârî'nin hocalarından Kûfeli İsmâil b. Ebân el-Verrâk hakkında, "Haktan meyletti. Lakin hadiste yalan söylememiştir" diyerek mezhebî anlamda onu tenkit etmektedir.⁶⁵ İbn Hacer, bu konuda İbn Adî'nin "Yani Kûfeliler'in teşeyyu' üzerine olmaları" şeklindeki açıklamasını getirmiş, sonrasında ise "Cûzecânî Ali'den inhiraf eden bir Nâsıbîydi... Bir mübtedi'nin başka bir mübtedi' hakkındaki sözlerine itibar edilmez" diyerek Cûzecânî'yi açık bir şekilde Nâsıbîlikle itham etmiştir.⁶⁶ Yine İbn Maîn, Nesâî ve 'İclî'nin tevsîk ettiği, buna karşın Cûzecânî'nin "sapkın bir gâli" diyerek cerh ettiği fukahâdan Kûfeli kadı Saîd b. Aşva' hakkındaki ifadelerini⁶⁷ teşeyyu' olarak açıklayan İbn Hacer, "Cûzecânî Nâsıbîlikte gâliydi. Bundan dolayı da müteârız oldular." şeklinde beyanatta bulunmaktadır.⁶⁸ Yine Kûfeli Minhâl b. Amr el-Esedî hakkında bilgiler veren İbn Hacer, Cûzecânî'nin onun hakkında mezhebinin bozuk olduğu yönündeki ifadelerini⁶⁹ aktarıp, "Daha önceden söylediğim gibi Cûzecânî'nin Nâsıbîliğinde ve inhirafındaki şiddeti yüzünden Kûfe ehli üzerine yapmış olduğu cerhi kabul edilmez." diyerek Cûzecânî'nin Kûfeli râvilere yönelik cerhlerini tenkit etmektedir.⁷⁰ İbn Hacer'in bu ifadeleriyle Cûzecânî'yi itibardan düşürdüğünü iddia etmek mümkün gözükme de Cûzecânî'nin Kûfeli râvilere yönelttiği cerhlere kuşkuyla yaklaşılmasına sebep olabilmektedir.

Özellikle İbn Hacer ile zirveye ulaşan Cûzecânî'nin Ğulat Nâsıbîlikle itham edilmesinde öne çıkan argümanlardan onun mezhebinin Harûrî ya da Hureyzî olmasının sağlam bir dayanağı bulunmamaktadır. Bununla beraber onun Hz. Ali'ye karşı muhalif olarak gösterilmesi ve bu yöndeki iddialar, muhtemelen ilk olarak İbn Hibbân tarafından zikredilmiş, sonrasında ise Darekutnî ve İbn Adî tarafından tekrar nakledilmiştir. İbn Hibbân ve İbn Adî bu hususta herhangi bir delil ortaya koymazken Dârekutnî muhtemelen daha sonra Cûzecânî'nin Nâsıbîlikle itham edilmesine sebep olacak tavuk kesimi sırasında zikrettiği iddia edilen kıssayı nakletmiştir.

64 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/212.

65 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 84

66 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/390.

67 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 66.

68 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1 /406.

69 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 56

70 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/446; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/81.

İbn Asâkir, senedini Dârekutnî'ye dayandırarak zikrettiği tercemede Cûzecânî'yi tanıtmış, sonrasında ise Darekutnî'nin Cûzecânî hakkındaki sözlerini nakletmiştir. Cûzecânî'nin Hz. Ali'den hoşlanmadığını söyleyen Darekutnî, bunu mezkûr tavuk kesme hadisesi sırasında onun, "Sübhânallah! Ali bir kuşluk vakti yirmi bin küsur Müslümanı kesti de bu tavuğu kesecek kimse yok mu!" şeklindeki sözlerine dayandırmaktadır. Hikâyenin senedinde Darekutnî'den İbn Asâkir'e kadar sorun görülmesi de Dârekutnî'den Cûzecânî'ye kadar munkatı'dır. Zira Dârekutnî, Cûzecânî'nin vefatından yaklaşık 50 sene sonra doğmuştur.⁷¹ Bununla beraber İbn Asâkir'in konuyla alakalı zikretmiş olduğu diğer bir sened ise Ebû'l-Feth Nasrullah b. Muhammed⁷²→ Sehl b. Bişr el-İsferâyîni⁷³→ Ebû'l-Hasan Ali b. Bekâ' el-Verrâk⁷⁴→ Abdulgânî b. Saîd⁷⁵→ Ebû İshak İbrahim b. Muhammed → Abdullah b. Ahmed b. Adebbes şeklindedir. İbn Adebbes olaya şahit olan ve Cûzecânî'den bu sözleri anlatan râvîdir. Ebû İshak İbrahim b. Muhammed ve İbn Adebbes dışında senedin râvîlerinde bir sorun gözükmemektedir. Lakin Ebû İshak'ın şahsı meçhul, İbn Adebbes ise hakkında bazı bilgiler bulunsa da onu tevsîk ya da tecrîh edecek bir malumat bulunmadığından hali meçhuldür.⁷⁶ Seneddeki bu sorunlar yanında kıssada da ayrıca bazı çelişkiler bulunmaktadır. Zira metin, Cûzecânî tavuğu kesecek kimse bulamayıp cemaatten de kimsenin buna yeltenmemesi, Hz. Ali hakkındaki mezkûr sözlerinin cemaatten sadece İbn Adebbes tarafından nakledilmesi ve Hz. Ali'nin aleyhine söylendiği iddia edilen bu sözleri cemaatten birinin tenkit etmemesi gibi farklı problemler barındırmaktadır.

Cûzecânî'yi Nâsibîlik ya da Hz. Ali'ye karşı hoşgörüsüzlükle itham edenlerin hiçbirisinin onun dönemine yetişmediği görülmektedir. Bu bilgileri aktaran İbn Hibbân, İbn Adî ve Darekutnî'den Cûzecânî'ye en yakın olanı İbn Hibbân, hicrî 354'de vefat etmiştir. Buna göre Cûzecânî'nin vefatından sonra doğmuştur. Cûzecânî'nin kendi dönemine baktığımızda ise onun dönemin önde gelen cerh-tadîl imamlarıyla arkadaşlık ettiği görülmektedir. Cûzecânî Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Medîni, İbn Maîn gibi

71 Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/295.

72 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/61.

73 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/19.

74 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/285.

75 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/188.

76 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/26; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/246; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 27/59-60; Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/295.

alimlerin öğrencisi addedilse de İbnü'l-Medîni'nin olduğu bir yerde İbn Maîn ile münazarası,⁷⁷ Ahmed b. Hanbel'in Cûzecânî'ye karşı hürmeti ve onunla yazışmaları gibi hususlardan yola çıkarak Cûzecânî'nin mezkûr isimlerle ilişkisinin tenkit ilminde önemli bir makama ulaştığı döneme rastladığı söylenebilir. Bununla beraber hocalarından onun akidesiyle alakalı menfî bir durum aktarılmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in Cûzecânî'yle olan yazışmaları ve ona hürmet göstermesi Cûzecânî'nin menfî bir tutum takınmadığını göstermektedir. Ayrıca Cûzâcânî'nin öğrencileri olan Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a, İbn Huzeyme gibi üçüncü asrın önde gelen alimlerinden ne hocalarını Nâsibîliğe nispet eden bir görüş ne de Hz. Ali'ye karşı menfî bir tutumda olduğuna dair bir bilgi aktarılmamıştır. Yine Cûzecânî'nin önde gelen öğrencilerinden olup *Sünen*'inde ve diğer teliflerinde hocasından birçok rivâyet aktaran ve ricâlde müteşedit addedilen Nesâî,⁷⁸ Hz. Ali'ye muhabbetiyle maruftur. Bu hususta Hz. Ali'nin meziyetlerini ihtiva eden bazı telifleri bulunan Nesâî,⁷⁹ Hz. Ali'ye karşı muhaliflik yapanlardan inhiraf etmesiyle müteşeyyi' olarak nitelenmiştir.⁸⁰ Nesâî hakkındaki mezkûr bilgilere rağmen hocası Cûzecânî'den birçok hadis aktarmış hatta onu tevsîk etmiştir.⁸¹ Bunun yanında Cûzecânî'nin rivâyetlerini toplayan müstakil bir kitabı elimize ulaşmamasına rağmen, sünen ve muhtelif hadis kitaplarında çok sayıda rivayeti mevcuttur. Bunların bazılarında Hz. Fatma, Hasan ve Hüseyin'in faziletleri hakkında rivâyetler aktardığı görülmektedir.⁸²

Cûzecânî'nin Nâsibîlikle ithamı hususunda değinilmesi gereken konulardan biri de Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1371/1952) onun hakkındaki ağır ithamlarıdır. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Cûzecânî'nin naklettiği ve Ebû Hanîfe'yle ilgili menfi anlaşılacak iki rivâyet aktarmaktadır. Bu rivâyetlerden ilkinde Ebû Hanîfe'nin hadis naklini bitirince, "İşte bu işittiklerinizin hepsi boş ve batıldır"⁸³ dediği zikredilmiş, ikinci rivâyette ise Muhammed b. Câbir el-Yemâmî'nin, "Ebû Hanîfe benden Hammâd'ın kitaplarını çaldı"

77 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 46.

78 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/131.

79 Bu eser hakkında bk. Nesâî, *Haşâişu emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib*.

80 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/133.

81 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158.

82 Nesâî, *Haşâişu emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib*, 1/155; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 5/93; Cûzecânî, *eş-Şecere fî Ahvâlî'r-ricâl*, 399; Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 2/679.

83 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dîl*, 8/450.

şeklindeki sözleri aktarılmıştır.⁸⁴ Bu rivâyetler sebebiyle el-Kevserî, Cûzecânî hakkında, "İbn Ebî Hâtim onu (Cûzecânî'yi) en iyi bilenlerdendir. Cûzecânî Ehl-i Kûfe'den münhariftir. Hatta münekkitler onun hakkında 'Kûfe ehline yönelik değerlendirmeleri kabul edilmez' şeklinde karar kılmıştır. O Hureyzî mezhep (حريزي المذهب)'tir" diyerek açıklamada bulunmaktadır. Sonrasında ise mezkûr tavuk kıssasını anlatarak Cûzecânî'ye ağır ifadeler kullanmaktadır.⁸⁵ Muhtemelen İbn Hacer tarafından dillendirilen Cûzecânî'nin Nâsibî olduğu ve itikadî farkların bulunduğu hususlarda onun gibilerinin tenkidinin kabul edilmeyeceği minvalindeki ithamlar el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe hassasiyeti sebebiyle zirveye çıkmıştır. Lakin İbn Ebû Hâtim doğrudan Cûzecânî'nin sözünü nakletmemektedir. Bilakis onun olduğu bir senedi zikretmektedir. Daha önce değinildiği gibi müte-keddîmûn ulemâdan Cûzecânî'yi Nâsibîlikle itham eden bulunmamakta, bilakis muâsırları tarafından ona yönelik iltifatlar zikredilmektedir.

Meseleyi ele alan el-Muallimî (ö. 1385/1966) ilk rivâyet hakkında şaşılacak bir şeyin olmadığını, zira Ebû Hanîfe'nin metodolojisine göre onun birçok hadisle amel etmediğini, sahâbe ve tabînden birçok eseri terk ettiğini belirterek rivâyetin sonunda kullanmış olduğu ifadenin normal olduğunu bildirmektedir.⁸⁶ Diğer rivâyet hakkında ise olayı bizzat nakleden senedin baş râvisi Muhammed b. Câbir el-Yemâmî'yi ele almakta, onun Ahmed b. Hanbel ve İbn Maîn tarafından cerh edildiğini aktararak Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın arkadaşı olduğunu, farklı sebeplerden dolayı el-Yemâmî'nin tevehhüm ederek olayı bu şekilde anladığını ya da senedde ayrı bir sorun bulunduğunu beyan etmektedir.⁸⁷ Daha sonrasında Cûzecânî hakkında söylenenlere değinen el-Muallimî, itham edildiği kıssanın problemliliğini ve Cûzecânî'nin birçok kişi tarafından tev-sîk edildiğini belirterek Hz. Ali'ye yönelik Cûzecânî'ye nispet edilen sözün buğza işaret etmediğini ifade etmektedir. Buna göre, ya bu olayı Hz. Ali'nin yaptığını gören kişinin nakletmiş olabileceği ya da bu konuda ictihad edip hata ettiğini belirterek Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) ile Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) arasında cereyan eden ve konumuz açısından da önemli bilgiler sunan bir olayı anlatmaktadır. İbn Mihrân'ın, "Ali'yi Os-

84 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve'ta'dil*, 8/450.

85 Kevserî, *Te'nîbü'l-Ĥatîb*, 226, 227, 328. Bu gibi rivâyetler farklı bir çalışmanın konusu olabilir.

86 Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/294.

87 Muallimî, *et-Tenkîl*, 2/663, 664.

man'a üstün görüyordum. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz bana dedi ki: 'Malda hızlı olan mı, yoksa şunda (yani kanda) hızlı olan mı sana daha sevimlidir?' Ona döndüm ve dedim ki: '(Görüşümden) dönmiyorum'" dediği nakledilmektedir. Bu anlatılana göre İbn Mihrân ve Ömer b. Abdülazîz'in, Hz. Ali'nin bu uygulamasını hilafu'l-evlâ olarak gördükleri ya da ictihad ederek hata ettiklerini nakleden el-Muallimî, mezkûr ifadelerinin onlar hakkında Nâsıbilik olarak telakki edilmediğini, Hz. Ali'ye karşı bugzu gerektirmeyip muhabbeti de nefyetmediğini bildirmektedir. Cûzecânî'nin Kûfeli râvîlere yaklaşımında haddi aşmadığı, onları ithamlarında batıl hüküm bulunmadığı ve cerhlerinde onlara karşı menfî bir tutum takınmadığını ifade ederek Cûzecânî'nin durumu hakkında ilim ehlinin onu tevsîk etmesinin yeterli olduğunu bildirmektedir.⁸⁸

2.2. Cûzecânî'nin Müteşeyyi' Râvîlere Karşı Tutumu

Erken dönemde Hz. Ali karşıtlığıyla anılan Cûzecânî'nin sonraki dönemlerde Nâsıbilikle itham edilmesi, onun müteşeyyi' karşıtı görülmesine ve özellikle Kûfeli râvîler hakkındaki cerh ifadelerinin itibardan düşürülmesine neden olmuştur. Bu mesele en açık şekilde İbn Hacer tarafından dile getirilmiştir. Cerh edenle edilen kişinin arasında itikâdî farklılık ve husumet bulunması durumunda cerhinin kabul edilemeyeceği minvalindeki sözlerine Cûzecânî'yi örnek veren İbn Hacer, onun Nâsıbî, Kûfe ahalisinin ise müteşeyyi' olduğunu ifade ederek Cûzecânî'nin Kûfeli râvîler hakkındaki cerhinin kabul edilemeyeceğini bildirmektedir.⁸⁹ Cûzecânî hakkındaki bu ithamın tespit edilebilmesi için bugün elimizde bulunan *Ahvâlü'ricâl*'inden bazı müteşeyyi' ve Nâsıbî râvîler hakkındaki ifadelerinin incelenmesi gerekmektedir.

Cûzecânî'nin mezkûr kitabı incelendiğinde onun sadece Kûfeli râvîler hakkında konuşmadığı Bağdat, Basra, Hicaz, Şam, Mısır ve daha birçok İslam beldesinde bulunan râvîleri ele aldığı, bunun yanında râvîleri sadece müteşeyyi' olmalarından dolayı cerh etmediği, Hâricî, Sebeî, Mürcî, Cehmî, Kaderî ve dönemin bilinen tüm bid'ât görüşlerine karşı aynı metodolojiyi kullanarak tenkit ettiği görülmektedir.⁹⁰

Cûzecânî tarafından tenkit edilen bazı râvîler incelendiğinde on-

88 Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/294-296.

89 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/212.

90 İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzecânî (259/873) ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 28.

ların daha sonraki münekkitler tarafından da cerh edildiği, özellikle Cûzecânî'nin kapalı bir üslupla zikrettiği ifadelerin sonraki bazı âlimler tarafından tasrîh edilerek bu râvilere Hz. Ali'ye karşı menfî bir tutum izlediklerinin beyan edildiği görülmektedir. Cûzecânî'nin kavî olmadığını (ليس بقوي الحديث) ifade ettiği Ebû Şuayb es-Salt b. Dînâr Hz. Ali'ye buğzeden biri olarak nitelenmektedir.⁹¹ Yayhâ b. Saîd, Ebû Şuâyb'in yanında Hz. Ali zikredilince ondan Allah'a sığındığı yönündeki ifadeleri nakletmektedir.⁹² Cûzecânî'nin insanların rivâyetlerini övmediği şeklinde tanıttığı⁹³ Dâvud b. Hüseyin el-Emevî ise yine başkaları tarafından Hâricîler'in görüşleriyle itham edilmiştir.⁹⁴ Hadiste kavî olmadığı şeklinde tenkit ettiği⁹⁵ el-Ahvas b. Hakîm el-Hımsî ise başka münekkitler tarafından Hz. Ali'yi gözden düşürmekle itham edilmiştir.⁹⁶ Cûzecânî tarafında sapkın (زانع)⁹⁷ olarak nitelen Mûsâ b. Tarîf el-Esedî el-Kûfî ise münker hadis rivâyet ettiği ve Hz. Ali hakkında menfi rivâyetler anlattığından dolayı⁹⁸ Ebû Dâvud tarafından tenkit edilmiştir.⁹⁹

Cûzecânî'nin müteşeyyi' râvilere yönelik bazı cerhlerinde diğer münekkitlerin aksine aşırıya kaçmadığı da görülmektedir. Müteşeyyi' olduğu iddia edilen el-A'meş (ö. 148/765) hakkında¹⁰⁰ dahi ifrada kaçmadan onu Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden saymış, ancak insanların onların mezheplerini övmediklerini zikretmiştir.¹⁰¹ Dârekutnî, Yunus b. Habbâb hakkında ifrat derecesinde Şîi olduğunu söylerken Buhârî, onun hadisinin münker olduğunu belirtmektedir.¹⁰² İbn Habbâb'ın gâlî oluşunda ittifak

91 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/395.

92 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 24/198.

93 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 140.

94 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/157.

95 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 171.

96 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/175.

97 Cûzecânî tarafından sıkça kullanılan bu kavramın diğer hadis münekkitleri tarafından tercih edilmediği ifade edilmiştir. Bu konu hakkında bk. Karagözoğlu, *Duafâ Literatürü: Doğuşu, Gelişimi, Başlıca Özellikleri ve Rivâyetü'l-Hadis Kitaplarıyla İlişkisi*, 40.

98 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4/208.

99 Ebû Dâvud, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcûrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî*, 141.

100 Bu konu hakkında bk. Uğur, "A'meş", 3/54.

101 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 79.

102 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4/479.

edildiği yönünde görüşler de mevcuttur.¹⁰³ Cûzecânî ise onun hadisteki durumuna yönelerek onu iftiracı yalancı biri olarak nitelemektedir.¹⁰⁴ Cûzecânî'nin İbn Habbâb hakkında aşırıya kaçtığı düşünülmemelidir. Zira İbn Habbâb diğer münekkitler tarafından da muhtelif sıfatlarla cerh edilmiştir.¹⁰⁵ Şîf mescidinin imamı ve Şîflerini kussâsından sayılan¹⁰⁶ Adıyy b. Sâbit hakkında ise onun istikametten saptığını, bununla beraber ondan sikaların rivâyet ettiğini bildirerek mutedil bir yol izlediği görülmektedir.¹⁰⁷ Yine Cûzecânî, Hibe b. Cüveyn hakkında onun sika olmadığını söylerken¹⁰⁸ İbn Hibbân onu ğâlî bir müteşeyyi' şeklinde tanımlamakta ve hadisinin zayıf (سٲ) olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁹

Cûzecânî Mutezîle'nin etkili olduğu 3. asırda yaşamıştır. Bu dönemde Mutezilî akımlara karşı sert bir muhalif olan Ahmed b. Hanbel'in Cûzecânî ile yazışması, ona hürmet göstermesi ve onun görüşlerini minberde okuması, Cûzecânî'nin Ahmed b. Hanbel yanında önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca Zehebî, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu, oradan bildiğini ve işittiğini söyleyen Osman b. Saîd ed-Dârimî'den bahsettiği sırada aynı dönemde tevile kaçmadan sıfatlara iman eden Ahmed b. Hanbel, Müslim b. el-Haccâc başta olmak üzere birçok isim saymış bunların arasında Cûzecânî'yi de zikretmiştir.¹¹⁰ Bununla beraber Cûzecânî *Ahvâlü'r-ricâl*'inde Hâricî, Şîf ve daha birçok fırkayı bid'at ehlinde sayarak onlardan uzaklaşıp sahih sünnete sarılma yönünde salık vermektedir.¹¹¹ Hadisin sıhhatine de ihtimam gösteren Cûzecânî, bu konuda sabit isnatlarla ulaşan sahih hadis ve eserlere imtisak etmeye teşvik etmektedir.¹¹²

Sonuç

İslam tarihinin ilk dönemlerinde vuku bulan siyasî ve mezhebî olaylar toplumda itikadî ve siyasî bölünmelere sebep olmuştur. Hz. Ali ta-

103 Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/246.

104 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 48.

105 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/506.

106 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/523.

107 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 55.

108 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 32.

109 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/182.

110 Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr*, 194.

111 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1/357, 364, 365.

112 Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1/358.

raftarlığıyla bilinen Şîlik siyasi bir duruştan sonraki dönemlerde itikadî bir yapıya bürünerek mezhebî bir kimlik kazanmıştır. Ancak Hz. Ali ve Ehl-i beyt'ine yönelik Nâsibîlik gibi menfi tavrın siyasî duruştan öteye geçemediği görülmektedir. Şîa'da Nâsibîler'e yönelik itikadî ve amelî alanda karşıt bilgilerin olması onların mezhebin ana unsurlarından olan Hz. Ali ve nesline menfi tutumlarından kaynaklanmıştır.

Hicrî ilk asırlarda muhtelif şehir ve toplumlar çeşitli kimliklerle öne çıkmıştır. Bu durum ise yine ilk dönem yaşanan siyasî ve mezhebî olaylardan kaynaklanmıştır. Şahıslar ve râviler hakkında kullanılan bazı yorumlar, onların daha sonradan bu yorumlar üzerinden tenkit edilerek farklı sıfatlarla itham edilmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda hicrî 2. asrın önemli münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin Hz. Ali'ye muhalif durduğu iddiası sonraki dönemlerde onun Nâsibe ve emsali mezheplerle nitelenmesine sebep olmuştur. Onun Hz. Ali'ye muhalif olarak gösterilmesi ve bu konudaki muhtelif, ancak neticede aynı iddialar, muhtemelen ilk olarak İbn Hibbân tarafından zikredilmiş, sonrasında ise Darekutnî ve İbn Adî tarafından tekrar edilmiştir. Cûzecânî'nin Hureyzî ya da Harûrî mezheplerine nispet edilmesinin aslı olmadığı gibi, bu bağlamda onun Nâsibîlikle ithamında kullanılan en güçlü argümanlardan tavuk kesimi hadisesi sırasında söylediği iddia edilen sözlerin de sağlam bir dayanağı bulunmamaktadır. Senedi problemlili olan rivâyet, metin kritiği açısından da muhtelif tenkitlere açıktır.

Cûzecânî'nin Hz. Ali'ye karşı menfi tutum sahibi olduğu hususunda ileri sürülen ve çalışmamızda aslının bulunmadığını ispat etmeye çalıştığımız ithamlar evvel emirde onu Nâsibî yapmamaktadır. Zira İbn Mihrân ve Ömer b. Abdülazîz'in Hz. Ali hakkında olumsuz addedilebilecek sözleri onları Nâsibî yapmadığı gibi Hz. Ali sevgisini de onlardan nefyetsizdir. Yine Nesâî'nin Hz. Ali'ye olan muhabbeti de onu ıstılâhî anlamda müteşeyyi' yapmamaktadır.

Cûzecânî Nâsibîlikle itham edilmesi yönündeki iddiaların en büyük etkisi yine kendisinin otorite olduğu cerh ve ta'dîl ilmi üzerinde görülmektedir. Hz. Ali'ye muhalif olduğu iddiasıyla başlayan, zamanla Nâsibîliğe dönüşen ve bazı araştırmacıların ağır sözlerle itham ettiği ve bazı Şîilerin ise bu iddialar üzerinden Ehl-i sünnet'e yükledikleri ithamalar, Cûzecânî'nin müteşeyyi' ya da özellikle bu yönüyle öne çıkan Kûfeli râviler hakkındaki cerh ifadelerinin itibardan düşmesine sebep olmuştur.

Halbuki Cûzecânî'nin sadece müteşeyyi' râvîleri değil, dönemin tüm bi-d'at addedilen fırkalarına aynı tenkit üslubuyla yaklaştığı görülmektedir. Cerh ettiği birçok müteşeyyi' râvî hakkında kullandığı kelimelerin, daha sonraki münekkitlerin aynı râvîlere yönelik kullandığı ifadelere göre daha itidalli olduğu da görülmektedir.

İbn Hibbân'ın Cûzecânî'yi doğrudan ya da dolaylı olarak Nâsibîlikle nitelemesi ve aynı ancak zayıf iddiaların İbn Adî ve Dârekutnî tarafından yinelenmesi Cûzecânî hakkındaki iddiayı güçlendirmese de onun Nâsibî olduğu düşüncesini sonraki müellifler nazarında güçlendirmiştir. Cûzecânî'nin Harûrî ya da Hureyzî mezhepleriyle ilişkilendirilmesi onun İbn Hacer nazarında Gulat Nâsibîler'den addedilmesine sebep olmuştur. el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe hassasiyeti sebebiyle Cûzecânî hakkındaki ithamlar bir ileri seviyeye taşınmıştır. Ancak Cûzecânî hakkındaki ithamlar günümüze yaklaştıkça şiddetini artırsa da kaynak olarak iddiadan öteye geçmemektedir. Bu durum, erken dönemde siyasî ya da mezhebî ithamların farklı zamanlarda yinelenmesinin ileriki süreçlerde iddianın genel kabul addedilebileceği, bunun ise cerh ve ta'dîl ilminde etkili olabileceğini göstermektedir. Bunun yanında yine erken dönemde muhtelif gerekçelerle yapılan ithamların farklı çalışmaların konusu yapılarak tetkik edilmesinin de zarurî olduğunu ortaya koymaktadır.

Hicrî 4. asırda muhtelif müellifler tarafından Cûzecânî'nin Dımaşk ahalisinin duruşuna meyilli olduğu, onun Hz. Ali'den hoşlanmadığı gibi hafif ithamların sonraki dönemlerde ağır ithamlara dönüşmesi, bazı durumlarda hakkındaki iddiaların ricâl ilmindeki otoritesinin önüne geçmesine sebep olmuştur. Zira onun sika ve hâfız olduğunu belirten İbn Hacer, itikadî ihtilaf sebebiyle, kendisi ile cerh ettiği kişi arasında husumet bulunan kişilere Cûzecânî'yi örnek vererek onu cerhinde tevakkuf edilecek kişiler arasında saymıştır. Cûzecânî'nin Kûfeli râvîlere yönelttiği tenkitleri mezkûr gerekçeyle reddeden İbn Hacer'in bu ifadesi, Cûzecânî'nin genel anlamda itibardan düşmesine sebep olmasa da onun Kûfeli râvîlere yönelttiği cerhlere kuşkuyla yaklaşılmamasına neden olacağı muhakkaktır.

Yapmış olduğumuz bu çalışma, özellikle erken dönem mezhebî ve siyasî olaylar etrafında şekillenen ve birtakım fırkalarla ilişkilendirilen ve daha sonradan toplumda öne çıkan bazı İslam alimleri hakkında kullanılan nitelemelerin, muhtelif dönemlerde etkisini ortaya koymuştur. Bu durum erken dönem siyasî ve mezhebî bağlamda menfi nitelemelerin sıhha-

tini araştırmayı zaruri hale getirmektedir. Zira muhtelif menfî nitelemeler üzerinden Cûzecânî örneğinde görüldüğü üzere müteşeyyi' râviler hakkındaki yorumların onun Nâsıbî olduğu iddiasıyla itibardan düşürülmesi, muhakkak onun görüş bildirdiği birçok meselenin farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. Erken dönem İslam alimlerine yönelik ithamların araştırılması ve böylece doğru bilgilerin ortaya konulması, itibardan düşürülen görüşlerinin ilgili konularda tekrar değerlendirilmesine vesile olacaktır. Bir vakıa tespiti yapan ve teorik anlamda Cûzecânî'nin Nâsıbî addedilmesinin onun râvilere yönelik tenkitlerinin sonraki dönemlerde nasıl değerlendirildiğini sunan bu çalışma, konunun pratik sonuçlarının ortaya konulacağı farklı ve daha hacimli çalışmaların önemine işaret etmektedir.

Kaynakça

Abdurabbuh, Nevâl Fathî Nazmî. *Cûzecânî ve eseru bid'atihî 'ala aqvâli'n-naqdiyye*. Gazze: el-Câmü'âtü'l-İslâmî, Külliyyetü Usûlü'd-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *eş-Şerî'a*. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1999.

Askerî, Hasan b. Ali. *et-Tefsîrû'l-mensûb ilâ'l-İmâmi'l-Hasan*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409.

Avnî, Hatim b. Arif. *'Aqlâniyyetü menheci'l-muhaddisîn fi't-tahakkuk min'adaleti'r-ruvât*. Kahire: Merkezü İhyâi li'l-buḥûs, 2020.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *el-Farḫ beyne'l-fıraḫ*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Tarîḫü Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002.

Bahrânî, Yusuf. *el-Ḥadâiku'n-nâḍire*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409.

Burkî, Ahmed b. Muhammed. *el-Meḥâsin*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371.

Burrî, Muhammed b. Ebû Bekir. *el-Cevheretü fi nesebi'n-nebî ve aşâbihi'l-aşara*. Riyâd: Dâru'r-Rufâî, 1983.

Cezâirî, Nimetullah. *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1431.

Cûzecânî, Ebû İshak İbrahim b. Yakûb. *Ahvâlû'r-ricâl*. Faysalabad: Hadis Akademî, ts.

Cûzecânî, Ebû İshak İbrahim b. Yakûb. *eş-Şecere fi Ahvâli'r-ricâl*. thk. Abdülalîm el-Bestevî. Riyad: Dâru't-Tahâvî, 1990.

Çakan, İsmail Lütü. "Cûzcânî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Suâlâtu Ebî*

Ubeyd el-Âcûrî Ebû Dâvud es-Sicistânî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1979.

Esterâbâdî, Muhammed el-Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.

Eşarî, Ahmed b. Muhammed el-Kummî. *en-Nevâdir*. Kum: Medrese-tü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Fransz Steiz, 1400.

Fâsî, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed. *el-İkdu's-semîn fî tarîhi'l-beledi'l-emîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.

Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitabu Süleym*. Kum: el-Hâdî, 1405.

İbn Abdülber, Ebû Amr Yusuf b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve'ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-saḥâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn ve'd-ḍu'afâi ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'yi, 1396.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1988.

İbn Kılıç, Moğultay, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2001.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Rizîn, Alâ. "Kitâbu Alâ b. Rizîn". *el-Usûlu's-sitte 'aşara*. Kum: Müessesese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1406.

İbn Ukayl, Seyyid Muhammed. *el-Utabu'l-cemîl 'alâ ehl-i'l-cerḥi ve't-ta'dîl*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1410.

İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan İzeddin. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1980.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zehab fî aḥbâri men zehab*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406.

İbnü's-Sıddık, Abdülazîz el-Ğumârî. *Beyânü naksi'n-nâkis*. Filistin: el-Merkezü'l-Vatanî, 2020.

İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad. *Ebû İshâk Cûzecânî (259/873) ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eserî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve taḥrîbü'l-mesâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Kahraman, Hüseyin. "Hanefî Fakîh Ebû Süleyman Cûzecânî (öl.?) ve Hadisçiliği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/29 (2020), 1327-1353.

Kandemir, M. Yaşar. "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin Nâsîbîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Duafâ Literatürü: Doğuşu, Gelişimi, Başlıca Özellikleri ve Rivâyetü'l-Hadis Kitaplarıyla İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kefevî, Ebû'l-Beka Eyyûb. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*. Beyrut: b.y., 1990.

Kızıl, Fatma. "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarîkler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/2 (Aralık 2012), 7-22 .

Kohlberg, Etan. "Non-Imâmî Muslims in Imâmî Fiqh". *Belief and Law in Imâmî Shi'ism*. Hampshire: Variorum, 1991. 99-105.

Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsirü'l-Ḳummî*. Kum: Dâru'l-Kitab, 1404.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-maḳâlat ve'l-fıraḳ*. Tahran: Matba'a Haydariyye, 1360.

Küleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407.

Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*. Mısır: Dâru's-Sâade, 1424.

Leknevî, Muhammed Abdulhay. *er-Ref'u ve't-tekmîlu fî'l-cerḥ ve'ta'dîl*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Kâhire: Dâru's-Selâm, 6. Basım, 2000.

Mağribî, Ahmed b. Es-Sıddîk. *Fethü'l-Meliki'l-'Alî*. Necef: Mektebetü'l-İmâmî'l-Emîri'l-Mü'minîn, 1388.

Meclisî, Muhammed et-Takiî. *Ravḍatu'l-muttaḳîn*. Kum: Müessesetü Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2008.

Memdûh, Mahmud Saîd. *Ġâyetü't-tebcîl*. Kahire: Dâru'l-İmâmî't-Tirmizî, 2005.

Mizzî, Yusuf b. Zeki Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.

Muallimî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. *et-Tenkîl bimâ fî te'tîbi'l-Kevserî mine'l-ebâṭîl*. el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1406.

Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-Muḳni'a*. Kum: Mu'temerü El-fiyeti'-Şeyh el-Müfid, 1413.

Necefî, Muhammed el-Hasan Muzaffer. *Delâilu's-şıdk linehci'l-hağ.* 6. Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1422.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Haşâişu emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib.* Kuveyt: Mektebetü'l-Mualla, 1406.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şî'a.* Kâhire: Menşûratu'r-Rıdâ, 1423.

Sadûk, Muhammed b. Ali. *'İlelü's-şerâi'.* Kum: Kitab Furûşi Dâverî, 1385.

Sadûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yağduruhu'l-fağih.* thk. Ali Ekber el-Gifârî. 4Cilt. Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413.

Sadûk, Muhammed b. Ali. *Sevâbu'l-a'mâl.* Kum: Dâru's-Şerîfi'r-Radî, 1406.

Safedî, Selahaddin. *el-Vâfi bi'l-vefeyât.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.

Sâidî, Ebû Muhammed. *Nefyü zâhireti't-tekfîr 'inde'l-İmâmiyye.* Tahran: Dâru Maş'ar, 1434.

Sekkâf, Hasan b. Ali. *Zehru'r-reyhân.* Beyrut: Dâru'l-İmâmi'r-Revâs, 3. Basım, 2009.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb.* 13 Cilt. Haydarabâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1382.

Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünniler.* İstanbul: Mana yayınları, 2016.

Şehristânî, Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl.* Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1404.

Topgöl, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şîilik Eğilimi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi

Useymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Şerhu'l-'aķîdeti'l-vâsitiyye*. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 6. Basım, 1421.

Zehebî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ġaffâr*. Riyad: b.y. 1995.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddin. *Mîzânû'l-i'tidâl fî naķdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddin. *Tezķitetü'l-ĥuffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-'İber fî ĥaberi men ġaber*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dâru'l-İlm, 15. Basım, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 171-198

İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)

A Qualitative Assessment of the Adaptation to the Lessons of the Students of Non-Imam-Hatip in the Theology Faculty (The Case of Trabzon University)

Cevat Siddîkî

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education
Trabzon/Turkey

cevat2010@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1443-3678>

DOI: 10.33718/tid.815642

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Cevat Siddîkî, "İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 171-198

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

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

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

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Trabzon University, Faculty of Theology,

Trabzon, 61080 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)

Öz

İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynağını merkezi sınavlarda (YKS) başarılı olan ortaöğretim mezunu öğrenciler oluşturmaktadır. İlahiyat Fakültelerini tercih eden öğrencilerin ortaöğretimde aldıkları din dersleri, ortaöğretim programları açısından (İmam-Hatip Liseleri ve Diğer Liseler) ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla İlahiyat alan bilgisi açısından öğrencilerinin eğitim düzeyinde farklılık söz konusudur. Bu farklılığın öğrenim sürecine nasıl yansıdığı ise bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, İmam-Hatipli olmayan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğrenim sürecinde dersleri takip etme, anlama ve öğrenmede karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların üstesinden gelmek için geliştirdikleri stratejilerin betimlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın amacına ulaşmak için nitel yöntem benimsenmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören, İmam-Hatipli olmayan, 2018-2019 öğretim yılı 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada elde edilen sonuçlar ise çalışma grubu öğrencilerinin İlahiyat alan dersleriyle ilgili temel altyapıya sahip olmadıkları, dersleri takip etme, anlama ve öğrenmede sorunlar yaşadıkları, sorunların çözümü noktasında bireysel çaba ve emeklerinin yanı sıra dışarıdan (yaygın din eğitimi kurumlarından) destek aldıkları ve bu bağlamda fakülte programının yanında ek derslere ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Programı, Öğrenci Kaynağı, Öğrenci Sorunları, Derslere Uyum.

A Qualitative Assessment of the Adaptation to the Lessons of the Students of Non-Imam-Hatip in the Theology Faculty (The Case of Trabzon University)

Abstract

Secondary education graduates constitute the source of the successful students in exams for the higher education institutions of the Faculty of Theology. Faculties of theology accept students from two sources (Imam-Hatip and Other High Schools). Therefore, there is a difference in the education level of the students in terms of theology content knowledge. The main problem of this study is how this difference is reflected in the learning process. The purpose of this study is to demonstrate the difficulties encountered by the non-Imam-Hatip students of Faculty of Theology during this learning process and the strategies they utilized to overcome these problems. In order to reach the aim of the research, questionnaire / interview form is prepared in qualitative method. The study group of the research consists of 2018-2019 4th grade non- Imam-Hatip students studying at Trabzon University, Faculty of Theology. In the study, it is determined that the students in the study group does not have a basic background related to the theology courses, and they have problems in following, understanding, and learning the lesson. They receive individual efforts and outside support in solving problems. Therefore, they need additional courses besides the faculty program.

Keywords: Higher Religious Education, Faculty of Theology, Admitted Student, Admitted Student Diversity, Student Problems, Adaptation To The Lessons.

Giriş

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra İlahiyat fakültelerinin ilki Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile 7 Mayıs 1924 tarihinde dönemin tek üniversitesi olan Darülfünun bünyesinde kurulmuştur.¹ Darülfünun TBMM'nin 31.05.1933 tarihinde kabul ettiği 2252 sayılı kanunla kapatılıp yerine İstanbul Üniversitesi açılmış ve bu yeni oluşumda İlahiyat Fakültesi yer almamıştır. İlahiyat Fakültesi yerine Edebiyat Fakültesi çatısı altında "İslam Tetkikleri Enstitüsü" açılmış ve 1936 yılında öğrenci yokluğu gerekçesiyle de kapatılmıştır.² İlk ve ortaöğretimde de din eğitimi konusu Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca siyasi çalkantıların içerisinde bir tarih süreci geçirmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra okullarda verilen din dersleri tedrici olarak 1939 yılına kadar okullardan kaldırılmıştır.³ İmam-Hatip Mektepleri de 1930 yılında kapatılmıştır.⁴ 1949 yılına kadar okullarda din eğitimi verilmemiştir. Çok partili dönemle beraber okullarda din dersleri isteğe bağlı olarak verilmeye başlanmış, açılan İmam-Hatip Kursları (1949) ve daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1951-1952 öğretim yılında İmam-Hatip okullarına dönüştürülmüştür.⁵ Bu okullara öğretmen ve din adamları yetiştirmek için 4 Haziran 1949 günü Resmi Gazetede yayımlanan 5424 sayılı kanunla Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin öğrenci kaynağını lise ve dengi mezun öğrenciler oluşturmuştur.⁶ Dört yıllık genel bir İlahiyat Eğitimi amaçlayan Ankara İlahiyat Fakültesi, 1972-1973 öğretim yılından itibaren beş yıla çıkarılmıştır. İlk üç yılda genel eğitim verilirken son iki yıl ise ihtisaslaşmaya tahsis edilmiştir. Bu amaçla Tefsir ve Hadis Bölümü ile Kelam ve İslam Felsefesi Bölümleri kurulmuştur. Mezun olanlara ise bölümlerini bildiren İlahiyat Lisans Diploması verilmiştir.⁷ 1959 yılında İmam-Hatip Okullarına dayalı Yük-

1 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 371.

2 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 384.

3 Yürük, "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü ile İlgili Tartışmalar ve Öneriler", 248-249.

4 Zengin, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi", 94-95.

5 Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", 14.

6 Koçtaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)", 156.

7 Koçtaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)", 153.

sek İslam Enstitüleri açılmıştır.⁸ 1951 yılında açılan İmam-Hatip okulları 1957-1958 eğitim-öğretim yılında ilk mezunlarını verdiğinde yükseköğretim mevzuat gereği öğrencileri İlahiyat Fakültesine kabul edilmemiştir.⁹ İmam-Hatip mezunu öğrencilerin yükseköğretime geçişi ise dört yıllık Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasıyla başlamıştır. İlki 19.11.1959'de İstanbul'da açılan bu enstitü daha sonra farklı tarihlerde Milli Eğitim Bakanlığı bağlı olarak Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir(1966), Erzurum(1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat (1980) şehirlerinde açılmıştır.¹⁰ 1971 yılında Erzurum'da Atatürk Üniversitesine bağlı yüksek din öğretimi yaptırmak üzere İslami İlimler Fakültesi kurulmuştur. İslami İlimler Fakültesi de dönemin yükseköğretim mevzuatı gereği İmam-Hatip mezunu öğrencileri kabul etmemiştir. Ancak üniversite senatosunun aldığı kararla lise çıkışlılar dışında meslek okulları ve özellikle İmam-Hatip Okulu mezunlarına %40 oranında kontenjan ayırmıştır.¹¹

24.06.1973 tarihinde 'Milli Eğitim Temel Kanunu'nun yayımlanmasından sonra meslek okulları lise statüsünü kazanmıştır. Bu kanunun çıkmasından sonra İmam-Hatip okulları da liseye dönüşmüş ve mezun öğrencileri de normal lise mezunları gibi Erzurum İslami İlimler Fakültesi ve Ankara İlahiyat Fakültesine girebilmiştir.¹² 6 Kasım 1981 yılında yayımlanan "Yükseköğretim Kanunu" ile Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi "İlahiyat Fakültesi"ne dönüştürülmüştür. Bütün Yüksek Din Öğretim Kurumları İsim birliğiyle birlikte öğretim programlarında da birlik sağlanmıştır. Eğitim-öğretim bir yıl hazırlık olmak üzere toplam beş yıl olmuştur.¹³ Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 31. Maddesinin 16.06.1983 tarihli değişikliğiyle yer alan "Lise veya dengi okulları bitirenler, yükseköğretim kurumlarına girmek için aday olmaya hak kazanır."¹⁴ İbaresine istinaden ortaöğretim mezunları için bütün yükseköğretim kurumlarının kapıları açılmıştır.

8 Özakkaş, "Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Akademisi", 2.

9 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 395.

10 Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 239-243.

11 Geniş bilgi için bk. Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 224-245.

12 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 241-244.

13 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 431-435.

14 Milli Eğitim Temel Kanunu, *Resmî Gazete* 14574, (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 31.

İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynağı ilk olarak 1973 tarihli “Milli Eğitim Temel Kanunu” ile birlikte çeşitlenmiştir. Diğer bir ifadeyle daha önce sadece normal lise mezunlarından oluşan İlahiyat Fakültesi öğrencileri artık İmam-Hatip mezunlarını da kabul etmiştir. Öğrenci kaynağının çeşitlenmesiyle birlikte İlahiyat Fakültesinin ders programında öğrencilerin eğitim düzeyleri açısından herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Alan yazın incelendiğinde öğrenci kaynağı sorununa işaret eden, 1973 tarihli “Milli Eğitim Temel Kanunu”ndan önce 1961 yılında MEB tarafından kurulan “Din ile ilgili Eğitim ve Öğretim Komitesi”nin hazırladığı rapora rastlanmaktadır. Dönemin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Neşet Çağatay’ın da imzası bulunan raporda İlahiyat Fakültesinin öğretim programının normal lise mezunlarından oluşan öğrencilerine ağır geldiği şöyle açıklanmaktadır;

“Program tam bir başarı ile ve fakültenin kuruluş gayelerine uygun bir şekilde tatbiki hiç şüphesiz talebelerin fakülte öncesi yetişme durumlarıyla ilgili olacaktır. Sosyal ilimler sahasında öğretim yapan diğer fakültelere nazaran tamamen özel bir durum arz eden İlahiyat Fakültesinde, liselerde hiçbir şekilde karşılaşmadıkları derslerin yüklü programlarıyla karşı karşıya gelen talebelerin dört yıl içinde başarı kazanmaları ancak istisnai durumlarda mümkün olabilir.”¹⁵

Raporda işaret edilen sorun 1973 tarihli “Milli Eğitim Temel Kanunu”ndan sonra İmam-Hatip mezunu öğrencilerinin alımıyla çözülmüşse de normal lise mezunu İlahiyat öğrencileri için durum aynen devam etmiştir. 1981 yılında Yüksek Din Öğretimi kurumlarında isim ve öğretim programı birliği olmuş ancak öğrenci kaynağının eğitim düzeyine dönük herhangi bir çalışma olmamıştır.

28 Şubat 1997’den sonra yine din eğitimi konusu gündeme gelmiş ve din eğitimi veren orta ve yükseköğretim kurumlarında ve yaygın din eğitimi alanlarında değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişiklikler ortaöğretimde; İmam-Hatip orta kısımlarının kapatılması ve mezunlarının katsayı problemleri, yükseköğretimde; İlahiyat Fakültelerinin hazırlık sınıflarının kapatılması, pedagojik formasyon derslerinin kaldırılması ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) bölümünün açılması,¹⁶

15 Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, 401.

16 Kızılabdullah, “Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları”, 32-33.

yaygın din eğitimi alanında; örneğin Kur'an Kursları sayısının giderek azalması şeklinde görülmüştür.¹⁷ Cumhuriyet tarihinin tek partili döneminde tedrici olarak din derslerinin kaldırılması ve çok partili dönemde de yeterince din derslerinin okullarda yer almaması, toplumda din eğitimi kaygısının artmasına neden olmuştur.¹⁸ Halk çocuklarına din dersi aldirmek ya da dinini öğretmek için çeşitli mecralara yönelmiştir.¹⁹ 28 Şubat sonrasında da aynı durumdan söz edilebilir.

Günümüze gelindiğinde din eğitimi ile ilgili durum ise okullarda zorunlu DKAB derslerinin yanında seçmeli din derslerinin konulması, İmam-Hatiplilerin kat sayı sorunlarının giderilmesi ve İmam-hatip okullarının orta kısmının tekrar açılması, bunun yanı sıra İmam-Hatip okullarının çeşitliliği de eklenmiştir. Ayrıca yaygın din eğitimi alanında Kur'an kurslarının sayısının artması, okul öncesi 4-6 yaş Kur'an Kurslarının açılması ve hemen hemen bütün sosyal hizmet alanlarına din hizmetlerinin sunulması gibi gelişmeler görülmektedir.

Cumhuriyetin ilanından günümüze kadarki süreçte din eğitimi alanındaki değişimler ve gelişmelere bakıldığında din eğitimi ve öğretimini şekillendiren (akademik camiayı göz ardı etmeden) siyaset kurumu olmuştur. Bu şekillendirme de bilimsel ve niteliksel saiklardan ziyade toplumsal talepler ya da ideolojik saiklarla gerçekleşmiş, denilebilir.²⁰

Yüksek din öğretimi kurumu olan İlahiyat Fakültelerinin ilk önce kendi bünyesinde açılan ve daha sonra da Eğitim Fakültesine nakledilen DKAB bölümü 2012 yılında tekrar İlahiyat Fakültelerine nakledilmiş ve 2014 yılından itibaren öğrenci almayarak kapatılmıştır.²¹ Bu süreçte her iki bölümün de öğrenci kaynağını eskisi gibi ortaöğretim mezunları oluşturmuştur. Ancak katsayısı probleminden dolayı ekseriyetini İmam-Hatiplilerin oluşturduğu söylenebilir. 2017-2018 eğitim-öğretim yılından itibaren Pedagojik Formasyon dersleri İlahiyat Fakültelerine tekrar verilmeğe başlanmıştır.

17 Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 380-381.

18 Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 85-86.

19 Sarıkaya, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri", 96.

20 Tosun - Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", 488-489.

21 Kızılabdullah, "Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları", 33.

İlahiyat Fakültelerinin temel problemleriyle ilgili alanyazın incelendiğinde öne çıkan temel meseleler olarak bu fakültelerin amacı, statüsü, adlandırılması, akademik yapılandırılması, öğrenci sayısındaki dengesiz artış, derslerin niteliği ve sayısı gibi temel meseleler tartışılmıştır.²² Yine saha çalışmaları incelendiğinde ilahiyat fakültelerinin öğrenci ve öğretim programıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.²³ Bu konulara ilave olarak İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynağı meselesi de ilave edilebilir. İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynağı meselesi 1973 tarihli Milli Eğitim Temel Kanununun yayımlanmasından bu yana devam etmiş ancak öncelikli ve önemli problemler arasında yer almamıştır. Önemli problemler arasında yer almamasının önemli bir nedeni olarak din derslerinin eğitim kurumlarında varlık mücadelesi vermesi gösterilebilir. Fakat günümüzde durumun değiştiği gözlenmekte, varlık mücadelesinden ziyade nicel artışın nitel problemleri tartışılmaktadır.

İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynaklarından İmam-Hatip Liseleri ile diğer liseler arasında amaç ve ders programı açısından farklılıklar söz konusudur. Turan ve Nazıroğlu'nun, "İlahiyat fakültesine yeni başlayan öğrencilerin sorun ve beklentileri" üzerine yaptıkları çalışmada, "ders materyallerinin yeterli ve tatmin edici düzeyde olup olmadığını" tespit etmek için sordukları sorunun cevaplarına yaptıkları Ki-Kare analizinde, lise türü açısından manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit etmişlerdir. Bu durumu, öğrencilerin orta öğrenim döneminde aldıkları bilgi ve hazır bulunuşluk düzeylerinden kaynaklandığı şeklinde yorumlamışlardır.²⁴ İlahiyat Fakültesini seçen bir İmam-Hatip mezunu öğrencisinin lise döneminde aldığı eğitim, İlahiyat Fakültesindeki öğrenimine temel oluş-

22 Geniş Bilgi için bk. Doğan, "Cumhuriyet Dönemi İlahiyat Fakülteleri/Dini Yükseköğretim: Tarihsel Gelişimi, Problemleri ve Geleceği", 238-243; Aydın, *Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Felsefemiz Var mı?*, 40-42; Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?", 23-29; Nazıroğlu, "Yüksek Din Öğretimi", *Din Eğitimi*, 162-164.

23 Geniş bilgi için bk. Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat programıyla ilgili görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", 1-33; Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri", 423-473; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklentisi ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 1-21; Özcan - Karaca, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 321-341; Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", 97-170.

24 Turan - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", 476.

tururken İmam-Hatip dışından gelen bir öğrencinin lise döneminde aldığı din eğitimi ise (seçmeli din dersi almadıysa) zorunlu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi ile sınırlıdır. Dolayısıyla bu iki farklı kaynaktan gelen öğrencileri İlahiyat Fakültesinde tek bir programa tabi tutulması İmam-Hatipli olmayan öğrenciler için dersleri takip etme, anlama ve öğrenme açısından nasıl bir problem oluşturuyor? Başka bir ifadeyle İmam-Hatipli olmayan öğrenciler, İmam-Hatipli öğrencilerle birlikte dersleri alırken ne tür zorluklar yaşıyorlar ve üstesinden gelmek için ne tür çözümler geliştiriyorlar? sorusu bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, İmam-Hatipli olmayan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğrenim sürecinde dersleri takip etme, anlama ve öğrenmede karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların üstesinden gelmek için başvurdukları yöntemler ve geliştirdikleri stratejilerin betimlenmesi amaçlanmıştır.

1. Yöntem

Araştırmanın amacına ulaşmak için bu çalışmada nitel yöntem desenlerinden durum çalışması araştırması benimsenmiştir. Nitel araştırma “sosyal ya da beşeri probleme bireylerin veya grupların atfettiği anlamları keşfetme ve anlamaya yönelik bir yaklaşımdır.”²⁵ Nitel Araştırma süreci; “sorunların ve işlem basamaklarının geliştirilmesi, genellikle katılımcıların kendi ortamlarından veri toplanması, özel durumlardan genel temalara ulaşılarak tümevarımsal veri analizi yapılması ve araştırmacının verilerin anlamını yorumlama aşamalarını kapsamaktadır. Yazılan son rapor esnek bir yapıya sahiptir.”²⁶ Durum çalışması araştırması ise, “araştırmacının gerçek yaşam, güncel, sınırlı bir sistem (bir durum) ya da belli zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (çoklu durumlar) hakkında detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı, bir durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır.”²⁷

Çalışma için önce literatür taraması yapılmış ve daha sonra sahadan veri toplamak amacıyla yarı yapılandırılmış anket formu hazırlanmıştır. Soruların bir kısmına (4,6,7) ‘Evet’ ve ‘Hayır’ seçenekleri eklenerek bu seçeneklerin gerekçeleri istenmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören, İmam-Hatipli

25 Creswell, *Araştırma Deseni, Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 4.

26 Creswell, *Araştırma Deseni, Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 4.

27 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 99.

olmayan, 2018-2019 öğretim yılı 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Anketi uygulamak için Fakülte yönetiminden izin alınarak 3-7 Aralık 2018 tarihleri arasında çalışma grubu öğrencilerin görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmanın çalışma grubunu sadece son sınıf öğrencilerinden seçilmesindeki maksat ise bu öğrencilerin İlahiyat programının hemen hemen bütün aşamalarından geçmiş olmalarıdır. Araştırma gönüllülük esasına göre toplam 34 çalışma grubu öğrencine uygulanmıştır. Sorular çalışma grubu öğrencilerinin öğrenim sürecinde dersleri anlama ve öğrenme açısından karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunları aşmada geliştirdikleri yöntemler/stratejiler olmak üzere iki kategoride hazırlanmıştır. Çalışma grubu öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine başlamadan önce İlahiyat Fakültesinin Anabilim derslerine benzer veya aynı derslerden herhangi bir ders alıp almadıkları ve hangi derslerde zorlandıklarını belirlemek için cevap alınmaya çalışılmıştır. Dersleri öğrenme ve anlamada sorunlarla karşılaşmış ve karşılaşmadıkları, bu sorunların üstesinden gelmek için ek çalışmalara ihtiyaç duyup duymadıkları, ne tür sorunlarla karşılaştıkları ve hangi stratejilerle sorunları çözdükleri hususunda da açık uçlu sorularla cevaplar alınmaya çalışılmıştır. Bulgular ise verilen cevapların ortak noktaları dikkate alınarak sınıflandırılmıştır. Soruların bir kısmında yer alan 'Evet' ve 'Hayır' seçeneklerinden elde edilen bulguların frekans dağılımı yapılmıştır. Makalede ilk önce bulgular verilmiş ve açıklamaları yapılmıştır. Bulguların değerlendirmesi ise 'Değerlendirme ve Sonuç' bölümünde yapılmıştır.

2. Bulgular

Çalışma grubu öğrencilerine İlahiyat Fakültesine başlamadan önce örgün veya yaygın eğitim kurumlarında aşağıda yer alan dersler veya benzer derslerden hangilerini aldıkları sorusu sorulmuştur. Çalışma grubu öğrencilerinin verdikleri cevaplar ise tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1:

Sıra	Dersler	Aldım		Almadım	
		f	%	f	%
1	Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi	17	%50	17	%50)
2	Arap Dili ve Belâğatı	3	% 8.8	31	% 91.2
3	Tefsir	3	% 8.8	31	% 91.2
4	Hadis	3	% 8.8	31	% 91.2
5	Kelam	3	% 8.8	31	% 91.2
6	İslam Hukuku/Fıkıh	3	% 8.8	31	% 91.2
7	İslam Mezhepleri Tarihi	3	% 8.8	31	% 91.2
8	Tasavvuf	3	% 8.8	31	% 91.2
9	İslam Tarihi	5	% 14.7	29	% 85.3
10	Türk İslam Sanatları Tarihi	4	% 11.8	30	% 88.2
11	Türk İslam Edebiyatı	6	% 17.6	28	% 82.4
12	Türk Din Musikisi	3	% 8.8	31	% 91.2
13	İslam Felsefesi	3	% 8.8	31	% 91.2
14	Din Felsefesi	3	% 8.8	31	% 91.2
15	Din Eğitimi	3	% 8.8	31	% 91.2
16	Din Psikolojisi	3	% 8.8	31	% 91.2
17	Din Sosyolojisi	3	% 8.8	31	% 91.2
18	Dinler Tarihi	3	% 8.8	31	% 91.2

Tabloda yer alan sonuçlara göre, çalışma grubu öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine başlamadan önce İlahiyat Fakültesi programında yer alan temel derslerden Kuran-ı Kerim dersini % 50’si aldığı % 50’si ise almadıklarını belirtmiştir. Diğer dersleri çalışma grubu öğrencilerinin ortalama % 91’i almadıklarını belirtmişlerdir. Derslerin hepsini daha önce aldığını belirten çalışma grubu öğrencileri % 9 civarında görülmektedir. Çalışma grubu öğrencilerinin 3. soruya verdikleri cevaplarından bu dersleri alan

%9'un dersleri almalarındaki motivasyon kaynağı ise, "bireysel ilgi, muhafazakâr ailede yetişme ve ailede ilahiyatçı olması" anlaşılmaktadır.

Çalışma grubu öğrencilerine hangi dersleri anlama ve öğrenmede zorlandıkları ve hangilerinde ise zorlanmadıkları sorusu sorulmuştur. Verilen cevaplar tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2:

Sıra	Dersler	Zorlandım	Kısmen Zorlandım	Normaldi	Kolaydı	Çok kolaydı	Toplam
1	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi	38,2	17,6	29,4	5,9	8,8	%100
2	Arap Dili ve Belagati	67,6	26,5	2,9	2,9	0,0	%100
3	Tefsir	35,3	38,2	17,6	8,8	8,8	%100
4	Hadis	26,5	29,4	29,4	14,7	0,0	%100
5	Kelam	26,5	5,9	44,1	20,6	2,9	%100
6	İslam Hukuku/Fıkıh	14,7	11,8	44,1	26,5	2,9	%100
7	İslam Mezhepleri Tarihi	14,7	11,8	38,2	26,5	8,8	%100
8	Tasavvuf	5,9	2,9	32,4	44,1	14,7	%100
9	İslam Tarihi	20,6	26,5	26,5	26,5	0,0	%100
10	Türk İslam Sanatları Tarihi	9,4	6,3	46,9	28,1	9,4	%100
11	Türk İslam Edebiyatı	6,3	6,3	31,3	46,9	9,4	%100
12	Türk Din Musikisi	6,3	3,1	12,5	28,1	50,0	%100
13	İslam Felsefesi	26,5	32,4	35,3	5,9	0,0	%100
14	Din Felsefesi	29,4	17,6	47,1	5,9	0,0	%100
15	Din Eğitimi	14,7	8,8	38,2	26,5	11,8	%100
16	Din Psikolojisi	11,8	8,8	35,3	32,4	11,8	%100
17	Din Sosyolojisi	9,1	6,1	36,4	33,3	15,2	%100
18	Dinler Tarihi	11,8	5,9	58,8	20,6	2,9	%100

Tablo 2'te yer alan sonuçlara göre, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ilmi dersinde öğrencilerin 38,2'si zorlandıklarını, % 17,6'sı da kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 29,4'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 5,9'u ise kolay, % 8,8'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Arap Dili ve Belagati dersinde öğrencilerin % 67,6'sı zorlandıkları-

nı, % 26,5'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 2,9'u normal olduğunu belirtmiştir. % 2,9'u ise kolay olduğunu belirtmiştir.

Tefsir dersinde öğrencilerin % 35,3'ü zorlandıklarını, % 38,2'i kısmen de zorlandıklarını belirtirken, % 17,6'sı normal olduğunu belirtmiştir. % 8,8'i ise kolay, % 8,8'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Hadis dersinde öğrencilerin % 26,5'i zorlandıklarını, % 29,4'ü de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 29,4'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 14,7'si ise kolay olduğunu belirtmiştir.

Kelam dersinde öğrencilerin % 26,5'i zorlandıklarını, % 5,9'u da kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 44,1'i normal olduğunu belirtmiştir. % 20,6'sı ise kolay, % 2,9'u de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

İslam hukuku dersinde öğrencilerin % 14,7'si zorlandıklarını, % 11,8'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 44,1'i normal olduğunu belirtmiştir. % 26,5'i ise kolay, % 2,9'u da çok kolay olduğunu belirtmiştir.

İslam Mezhepleri Tarihi dersinde öğrencilerin % 14,7'si zorlandıklarını, % 11,8'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 38,2'si normal olduğunu belirtmiştir. % 26,5'i ise kolay, % 8,8'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Tasavvuf dersinde öğrencilerin % 5,9'u zorlandıklarını, % 2,9'u da kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 32,4'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 44,1'i ise kolay, % 14,7'si de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

İslam Tarihi dersinde öğrencilerin % 20,6'sı zorlandıklarını, % 26,5'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 26,5'i normal olduğunu belirtmiştir. % 26,5'i ise kolay olduğunu belirtmiştir.

Türk İslam Sanatları Tarihi dersinde öğrencilerin % 9,4'ü zorlandıklarını, % 6,3'ü de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 46,9'u normal olduğunu belirtmiştir. % 28,1'i ise kolay, % 9,4'ü de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Türk İslam Edebiyatı dersinde öğrencilerin % 6,3'ü zorlandıklarını, % 6,3'ü de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 31,3'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 46,9'u ise kolay, % 9,4'ü de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Türk Din Musikisi dersinde öğrencilerin % 6,3'ü zorlandıklarını, % 3,1'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 12,5'i normal olduğunu

belirtmiştir. % 28,1'i ise kolay, % 50'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

İslam Felsefesi dersinde öğrencilerin % 26,5'i zorlandıklarını, % 32,4'ü de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 35,3'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 5,9'u ise kolay olduğunu belirtmiştir.

Din Felsefesi dersinde öğrencilerin % 29,4'ü zorlandıklarını, % 17,6'sı da kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 47,1'i normal olduğunu belirtmiştir. % 5,9'u ise kolay olduğunu belirtmiştir.

Din Eğitimi dersinde öğrencilerin % 14,7'si zorlandıklarını, % 8,8'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 38,2'si normal olduğunu belirtmiştir. % 26,5'i ise kolay, % 11,8'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Din Psikolojisi dersinde öğrencilerin % 11,8'i zorlandıklarını, % 8,8'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 35,3'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 32,4'ü ise kolay, % 11,8'i de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Din Sosyolojisi dersinde öğrencilerin % 9,1'i zorlandıklarını, % 6,1'i de kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 36,4'ü normal olduğunu belirtmiştir. % 33,3'ü ise kolay, % 15,2'si de çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Dinler Tarihi dersinde öğrencilerin % 11,8'i zorlandıklarını, % 5,9'u da kısmen zorlandıklarını belirtirken, % 58,8'i normal olduğunu belirtmiştir. % 20,6'sı ise kolay, % 2,9'u da çok kolay olduğunu belirtmiştir.

Dersler genel olarak üç bölüme ayrılıp değerlendirildiğinde, çalışma grubu öğrencilerinin Temel İslam Bilimleri Bölümü derslerinde özellikle Arapça, Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis ve Kelam derslerinde çok zorlandıkları görülmektedir. İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü derslerinde, kolaya yakın bir tablo olduğu görülür. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerinde ise öğrencilerin pek zorlanmadıkları derslerin normal bir seviyede olduğu görülmektedir.

Çalışma grubu öğrencilerine "İlahiyat Fakültesini tercih etmenizdenizi yönlendiren unsur/unsurlar nelerdi?" Sorusu sorulmuştur. Bütün çalışma grubu öğrencileri soruyu cevaplamıştır. Veriler tablo-3'te, 4 kategoride gruplandırılmıştır.

Tablo 3:

	f	%
Bireysel İlgi	17	50,0
Aile	6	17,6
Çevre	4	11,8
Diğer	7	20,6
Total	34	100,0

Tablo 3'teki verilere göre çalışma grubu öğrencilerinin % 50'si kendi isteğiyle; % 17,6'sı aile ve % 11,8'i de çevrenin etki ve yönlendirmesiyle İlahiyat Fakültesini tercih etmişlerdir. Diğer sebeplerden dolayı İlahiyat Fakültesini tercih eden öğrenciler ise % 20'yi oluşturmaktadır. 'Diğer' kategorisine alınan öğrencilerin cevapları ise;

- Tercih sıralaması hatası
- İstedğim bölüme puanım yetmedi
- Önü açıldı
- Atanması kolay diye tercih ettim
- Hayat şartları yani bir ilim öğrenmek için değil de atanması iyi olduğu için seçtim
- Yerleşmek istediğim fakülteye yerleşemediğim için tercih ettim
- İleriye dönük olarak meslek sahibi olma konusunda daha kolay bir süreç yaşayacağımı düşündüm. İslami ilimlere ilgim vardı

Çalışma grubu öğrencilerinin verdikleri cevaplarda altı çizilmesi gereken noktalar ise % 50'sinin kendi isteğiyle İlahiyat Fakültesini tercih etmeleridir. İkinci olarak da "Diğer" kategorisinin cevaplarından İlahiyat Fakültesini gelecek vadeden bir meslek olarak görmeleridir ve bu da isteyerek bu mesleği seçenlerin oranını artırmaktadır.

Çalışma grubu öğrencilerine "İlahiyat/Dini literatür açısından dersleri takip etmede zorluk yaşadınız mı?" Sorusu sorulmuştur. Evet ve hayır şeklinde verdikleri kısa cevaplar tablo-4'te verilmiştir.

Tablo 4:

	f	%
Evet	27	79,4
Hayır	7	20,6
Total	34	100,0

Çalışma grubu öğrencilerinin % 79,4'ü ilahiyat/din diline aşına olmadıklarından dolayı dersleri takip etmede zorluk yaşadıklarını ifade ederken % 20,6'sı ise zorluk yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Soruya verilen gerekçeli cevaplar arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda sınıflandırılmıştır.

➤ Zorluk yaşayanların belirttikleri gerekçeler;

- Üniversiteye gelene kadar hiç duymadığım kavramları ilahiyatta duyunca çok zorlandım
- İlk defa gördüğüm derslerdi, İlk defa Arapça ile tanıştım. Hiçbir alt yapım olmadığı için derslere adapte olmakta zorlandım. Aşına olmadığım için
- Kur'an okumayı bile bilmeyen biri olarak çok zorlandım
- İmam hatipli arkadaşlarım az çok bilgiye sahipti. Biz onlara göre daha geride kalıyorduk ve hocalar çoğu zaman "zaten bildiğiniz şeyler" deyip üzerinde durmadıkları konularda aslında biz hiçbir bilgiye sahip değildik.
- İlk senelerde yaşadım. Bazı kelimeleri anlayamadım ve bazı olayları bilmediğim için zorlandım

➤ Zorluk yaşamayanların belirttikleri gerekçeler;

- Yeterli bir şekilde düzenli çalıştım.
- Azmettim.
- Ezber yeteneğim kuvvetli.
- Zorluk çekmedim ezberim iyiydi

Çalışma grubu öğrencilerinin cevaplarında öne çıkan noktalar ise; İlahiyat dersleriyle ilgili alt yapıya sahip olmadıklarından zorluk

yaşadıkları, hocaların yaklaşımları, başka bir ifadeyle bütün öğrencileri İmam-Hatip mezunu olarak görüp ders işlemeleri ve ezberci öğretim anlayışının geçerli olmasıdır.

Çalışma grubu öğrencilerine önceki soruya paralel olarak “İmam-Hatip mezunu olmamanız dersleri anlamada ne tür eksiler veya artılar getirmiştir?” sorusu sorulmuştur. Soruyu çalışma grubundaki bütün öğrenciler cevaplamıştır. Bu soruya verilen cevapların arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

- Daha önce bilgi sahibi olmadığımız için daha fazla çalışmamız gerekti. Yeni öğrendiğim için ilgi çekici oldu ve okulla olan ilişkinin iyi olmasını sağladı
- Eksiler olarak ilk defa duyduğum şeyler olduğu için anlama ve öğrenmede zaman kaybı olmuştur. Artı olarak da bazı dersler ve bazı konularda önyargılı olmadığım için daha objektif olup daha iyi anladım ve kavradım.
- İmam hatipli olmamam çok yönlü düşünmeme yardımcı oldu. Tek taraflı herkesin kabul ettiği şekilde kabul etmiyorum. Eksikliği de en basit dini konularda herkesin bilgisi varken benim yok.
- Bilgi sahibi olmamamın avantajı oldu eğer geçmişte yanlış bilgi edinseydim onu yıkıp yeni bilgi edinmekte zorlanırdım.
- Açıkçası pek bir dezavantajını yaşamadım. Çünkü İmam-Hatip eğitimi pek değerli değil
- Sadece hazırlık döneminde eksiklik yaşadık
- Eksiklerini çok yaşadım ve hala yaşamaktayım bilhassa Kur’an Tecvit ve Kıraat derslerinde.
- Derslerle ilk defa karşılaştığım için meraklı ve iştiaklıyım
- Bazı yerleri anlamaya çalışırken derste geri kaldığımı gördüm. Yani kavramları yeni duyduğum sebebiyle ilgimi daha çok çekiyor.
- Artısı olmadı eksikliklerinden dolayı bölümü bırakmayı düşündüm.

- Sayısal mezunu olduğum için aşırı sözel dersler ve ezberci sistem bana ters geldi çalışma yöntemimi değiştirmem gerekiyordu. Artı yanı ise sözel dersler sayısala göre daha kolay.
- Eksiklik pek fazla yaşamadım çünkü ezberci sistem ezberin iyi olursa zorluk çekmezsiz.
- Daha geç anlamaya sebep oldu, daha fazla azim gerekiyor.
- Alt yapısı eksikliği olarak ilk defa duyduğum kelimeler. K. Kerim dahi bilmiyordum burada öğrendim.

Çalışma grubu öğrencilerinin yukarıdaki soruya verdikleri cevaplarda öne çıkan noktalar ise; İmam-Hatipli olmayan öğrencilerin İmam-Hatiplilere nazaran daha çok çalışmaları gerektiği, bu da onlar için ek zaman demektir. Derslere yaklaşımları noktasında ise, önceden bilgi sahibi olmadıklarından dolayı ön kabullere sahip olmadıkları ve bu avantajdan yararlanarak önyargısız, objektif ve çok yönlü düşünebilmeleridir.

Çalışma grubu öğrencilerine “Size göre, İmam-Hatip lisesinden mezun olan ve diğer liselerden mezun olan öğrenciler arasında, ders başarısı açısından bir farklılık var mı?” Sorusu soruldu. Çalışma grubu öğrencilerinin ‘Evet’ ve ‘Hayır’ şeklinde verdikleri kısa cevaplar aşağıda tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5:

	f	%
Evet	17	50,0
Hayır	16	47,1
Cevap yok	1	2,9
Total	34	100,0

Tablo 5’teki verilere göre çalışma grubu öğrencilerinin % 50’si evet; % 47,1’i hayır cevabını verirken % 2,9’u da soruyu cevaplamamıştır. Çalışma grubu öğrencilerinin soruya gerekçeli cevaplar arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

Evet diyenler;

- Çünkü önceden genel bilgileri daha detaylı bir şekilde, öğren-

meye hazır zihninde bulunuyordu. Fakat hiçbir haberi olmayanlar ise sanki uzaydan gelmiş gibiydi.

- Bazı derslerde tabi, bu da önceden bu dersleri görmüş olmadıklarından kaynaklanıyor.
- İmam-Hatipli arkadaşların önceden bilgi sahibi olmaları sebebiyle dersi daha kolay anlayabiliyorlardı.
- İlk bakışta İmam-hatip dışından gelenler korku duyuyor. Başta fazla azmetmek gerekir. Azmedildiğinde bir başarı da sağlayabiliyor. Fakat öğrencinin sabrı ve azmi gerekiyor.
- Öğrencilerin hazırbulunuşlukları bir dersteki en önemli faktördür. Önceden bilgisi olmayanların daha fazla çalışması gerekir.
- İmam-Hatip öğrencileri zaten bu derslerin birçoğunu aldı. Buraya geldiklerinde sadece bu bilgileri pekiştirme işi kalıyor.
- İmam-Hatip mezunları burayı lise gibi görüyor.
- Altyapı ne kadar iyi ise başarı o kadar iyidir
- İyi bir İmam-Hatip Lisesinden mezun olan öğrencilerin lise bilgileri üniversite yıllarında büyük avantaj sağlıyor. Biz öğrenirken onlara hatırlama oluyor birçok konu. Bu yüzden onların öğrenme hızları daha yüksek.

Hayır diyenler;

- Çalışan her şeyi başarır.
- Kişinin kendi azmi ve kararlı oluşu her şeye galip gelir.
- Kişi kendi bilgi ve anlama seviyesine göre çalışarak aradaki farkı kolayca kapatabiliyor.
- Ben onların (İmam-hatipli) bazılarında kendimi daha iyi görüyorum. Onlar da okuduklarını unuttuğu için, biraz da bu durum çalışmayla ilgili.
- İnsan istediği şeyi elde edebilir.
- İmam hatip öğrencileri fazla özgüvenli oluyor ve ders çalışmıyor. Biz ise onlara yetişmek için fazla ders çalışıyoruz. En basitinden hazırlık sınıfında düz liselilerden az kişi kalmasına rağmen

men İmam-Hatip lisesinde kalanlar çok fazla.

- Sınav sadece ezbere dayanıyor. Öğrencinin anlayıp anlamadığı önemli değil, ezberi iyi olan başarılıdır.

Çalışma grubu öğrencileri kendilerini İmam-Hatiplilerle kıyaslayarak yukarıdaki soruya verdikleri cevaplarıyla eşit ağırlıkta farklı yaklaşımda oldukları görülmektedir. Verdikleri cevaplardan önce çıkacak noktalar ise; İmam-Hatipliler derslerde bilgilerini pekiştirirken, kendileri ise temel bilgi ve kavramları öğrenme aşamasında olmalarıdır. Ders başarısında İmam-Hatiplilerle herhangi bir fark görmeyenler ise; azim ve çalışkanlığa işaret etmeleridir.

Çalışma grubu öğrencilerine “Derslerde başarılı olmak için ek ders etkinliklerine ihtiyaç duyduunuz mu?” sorusu soruldu. Çalışma grubu öğrencilerinin ‘Evet’ ve ‘Hayır’ şeklinde verdikleri kısa cevaplar aşağıda tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6:

	f	%
Evet	18	52,9
Hayır	16	47,1
Total	34	100,0

Tablo 6’daki verilere göre çalışma grubu öğrencilerinin %52,9’u ‘Evet’ diyerek ek derslere ihtiyaç duyduklarını belirtirken; %47,1’i ise ‘Hayır’ cevabıyla ek derslere ihtiyaç duymadıklarını belirtmişlerdir. Soruya gerekçeli cevapları ise arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

Evet diyeler;

- Çünkü Kur’an okumam zayıftı
- K. kerim dersi için üzerinde çok durmak gerekiyor. Mahreç ve Tecvit anlamında gelişme kaydedebilmek adına Kuran kursuna gittim. Arapça için de ders dışı yapılan Arapça ve Hadis derslerine katıldım.
- İhtiyaç duyduk ama dersler yoğun olduğu için gitme fırsatımız

olmadı

- Sürekli Kuran ve Arapça kurslarına gittim
- İlk defa gördüğüm için arkadaşlarımdan yardım aldım.
- Bazı dersler için altyapı eksikliği
- Bence sıfırdan başlanmalı diğer öğrencileri de düşünmeliler
- Hayır diyenler;
- Bireysel çalıma ile üstesinden gelme
- Sadece muafiyete kaldığım için birilerinden destek aldım almadığım zamanlar da başarı gösterdim.
- Okuldaki dersler yeterli geliyor

Çalışma grubu öğrencileri yukarıdaki soruya da yaklaşık eşit ağırlıkta farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. Ancak şunun altını çizmekte fayda var. Ek derslere ihtiyaç duyanlar kadar ihtiyaç duymadığını söyleyenler de ek çalışmalara ihtiyaç duymakta fakat farklı şekillerde bu eksiği gidermektedirler.

Çalışma grubu öğrencilerine önceki soruya paralel olarak sorulan “İlahiyat Fakültesinde dersleri başarmak için nasıl bir yol izlediniz?” sorusuna çalışma grubu öğrencilerinin verdikleri cevapların arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

- Günü gününe çalışma, kuran ezberimi hiçbir dersin önüne gecirmediğim bu şekilde hiçbir sorun yaşamadım.
- Düzenli ve planlı çalışmak. Sınav akşamları ezber yapmak
- Tamamen semimi söylüyorum ki ekstra bir yol izleyemedim
- Arkadaşlarımdan yardım aldım
- Derslere aktif katılarak
- Kuran ve Arapça kurslarına gitmek
- Kendi çabam
- Çok çalıştım lisede çalışmadığım kadar ama en çok kuran ezberi için uğraştım
- Hocalarımı dikkatli dinledim düzenli çalıştım

Çalışma grubu öğrencilerine “Sizce İmam-Hatip dışından İlahiyat Fakültesine okumaya gelen bir öğrenci hazırbulunuşluk düzeyi eksikliğini nasıl kapatılabilir?” sorusu soruldu. Soruya verdikleri cevapların arasından ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

- Hazırlıktan itibaren dersleri sıkı tutarak başarabilirler
- Ek derslere katılabilir, hocalardan yardım alınabilir düzenli çalışılabilir.
- Biraz daha merak ve araştırmaya, okumaya yatkınlıkla bu eksiklik kapatılabilir
- İmam-Hatip Lisesi mezunu arkadaşlarından destek almalı
- Arapçaya çok fazla zaman ayırmalılar. Dil konusunda geliştirildiği sürece ve yapabildiğini düşünürse problem kalmıyor.
- Tercihim gelmemeleri şimdiki aklım olsa gelmem ama çalışarak her şeyin üstünden gelinebilir.
- Hazırlıkta Arapçanın yanında bir oryantasyon haftası yapıp öğrencilerin bilgi düzeyine bakılabilir. Ona göre biraz daha açıklayıcı dersler işlenebilir.
- İnternet ya da kurslardan eksik olduğu alanları öğrenebilir.
- Derslerle ilgili araştırmalar yapmalı

Çalışma grubu öğrencilerine son soru olarak “Sorularda işaret edilmeyen ancak anlatmak istediğiniz hazırbulunuşluk düzeyi farklılığından kaynaklanan problemler varsa lütfen anlattınız.” sorusu soruldu. Bu soruya çalışma grubu öğrencilerinin % 35,3’ü cevap verirken, % 64,7’si ise soruları yeterli bulmuştur. Soruyu cevaplayan öğrenciler ilave olarak işaret ettikleri konular ise ortak noktaları ifade eden cevaplar/temalar seçilip aşağıda verilmiştir.

- Dersler çok fazla, kendimizi bir alana veremiyoruz. Sadece sınav odaklı çalışıyoruz. Bu durumda da kalifiyesiz bir ilahiyat öğrencisi yetişmiş oluyor. Seçmeli dersleri azaltıp temel derslere daha çok önem verilebilir.
- Bazı hocalarımız bunları İmam-Hatip Lisesinde gördünüz ya da

duydunuz diyor, ama düşünmeliler ki hiçbir fikri olmayan arkadaşlar var. Bence çoğu şeyi açıklayarak devam etmeliler.

- Bence İlahiyat İmam-Hatip'in bir üst eğitimi değil, çünkü bu derslerin hepsi ezber. Sınavlarda dinleyen çalışan değil, ezber yapan başarıyor. Biz de mecbur ayak uyduruyoruz.
- Bence düz lise mezunlarını da düşünsünler ve ona göre ders planı yapılmalı.
- Benim aileden alt yapım vardı fazla problem yaşamadım.
- Öğrencilerin bilgileri, özellikle hazırlık ve 1. Sınıfta temeli attığı için bu sınıflara dikkat edilsin. Danışman hocaların öğrencilerle içli dışlı olması gerekiyor. Çünkü yeni gelen öğrenci çekimser oluyor. Okula alışmada problem yaşıyorlar bir de derslere yabancı olursa bu öğrenci için büyük bir azim istiyor.
- Hocaların, bazı şeyleri biliyormuşuz gibi üstünden geçmesi çok olumsuz bir durum.

Çalışma grubu öğrencilerinin bu soruya verdikleri cevaplardan öne çıkan noktalar ise; ders çeşidinin çokluğu, hocaların yaklaşımı, ezberci öğretim yöntemi ve öğretim programının öğrenci kaynağına göre şekillendirilmemesidir.

Sonuç, Değerlendirme ve Öneriler

Eğitim amaçları gereği İmam-Hatip liseleri ve diğer liseler arasında bazı temel farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu farklılıklar doğal olarak öğrencilerin edindikleri bilgi birikimi ve becerisine yansımaktadır. Bu iki farklı alandan (İmam-Hatip ve diğer Liseler) mezun olup İlahiyat Fakültesini seçen öğrencilerin aynı öğretim programıyla öğrenim görmelerinden kaynaklanan sorunlar ve bu sorunların çözümünde öğrencilerin geliştirdikleri stratejiler bu çalışma ile betimlemeye çalışıldı. Elde edilen sonuçlar maddeler halinde şöyledir;

Bu çalışmada, çalışma grubu öğrencilerinin hemen hemen hepsi İlahiyat fakültesinde okutulan dersler veya benzeri derslerle ilgili bir alt-yapıya sahip olmadan İlahiyat Fakültesine başladıkları tespit edilmiştir.

1. Bu öğrencilerin dini bilgileri ilk ve ortaöğretimde aldıkları DKAB dersleriyle sınırlandırmak mümkündür.

2. Çalışma grubu öğrencilerinin Temel İslam Bilimleri Bölümü derslerinde çok zorlandıkları tespit edilmiştir.
3. Çalışma grubu öğrencilerinin İlahiyat Fakültesini tercihlerinde, ağırlıklı olarak kendi ilgi ve istekleri daha sonra sırasıyla aile ve çevrenin etkisi ve yönlendirmesi ve diğer sebepler (kolay iş sahibi olama vb.) etkili olmuştur.
4. Çalışma grubu öğrencilerinin büyük çoğunluğu dini literatürle daha önce aşına olmadıkları, dolayısıyla dersleri takip etme, anlama ve öğrenmede zorlandıkları tespit edilmiştir.
5. Öğretim elemanlarından bir kısmı bütün öğrencileri İmam-Hatipli olduğu düşüncesi ya da yanılığısıyla ders işledikleri, çalışma grubu öğrencilerinin ifadelerinde yer almıştır.
6. Çalışma grubu öğrencileri derslerde uyum sağlamada karşılaştıkları zorlukları kendi azim ve çabalarıyla üstesinden gelebildiklerini ifade etmişlerdir.
7. Çalışma grubu öğrencilerinin derslerde başarılı olabilmeleri için ek derse/çalışmaya ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.
8. Çalışma grubu öğrencileri derslerde başarılı olabilmek ve eksiklerini tamamlamak için yaygın din eğitimi kurumlarından istifade ettikleri tespit edilmiştir.

Çalışmanın sonuçları değerlendirildiğinde çalışma grubu öğrencileri İlahiyat Fakültesinde okutulan veya benzeri derslerle ilgili İlahiyat Fakültesine başlamadan önce herhangi bir altyapıya sahip olmamaları ve bu durumun tabii sonucu olarak İlahiyat Fakültesinde aldıkları dersleri anlama ve öğrenmede özellikle Temel İslam Bilimleri derslerinde zorlandıkları görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin bu temel bilgi eksikliği, orta-öğretim döneminde yaygın din eğitimi kurumlarından da faydalanmadıklarının göstergesi olarak değerlendirilebilir. İslam Tarihi ve Sanatları ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerinde ise, ilk ve ortaöğretimde aldıkları sosyal bilimler dersleriyle (Tarih, Felsefe, Dil ve Edebiyat gibi dersler) mahiyet itibarıyla daha yakın olduğundan, yoğunluk ve zorluk derecesi fazla olsa da dersleri anlama ve öğrenmede pek zorlanmadıkları değerlendirilebilir.

Kendi ilgi ve arzularıyla İlahiyat Fakültesini seçtiklerini belirten ça-

İşma grubu öğrencilerinin dersleri başarmada yüksek motivasyona sahip oldukları söylenebilir. Bu konudaki görüşlerini; dersleri ilk defa aldıkları için ilgilerini çekmesi ve ilgiyle dersleri takip etmeleri, dini konulara bilinçli anlamda ilk defa öğrendiklerinden dolayı önyargısız oldukları, objektif yaklaşabildikleri ve çok yönlü bakabildikleri şeklinde özetlenebilir. Tercihlerinde aile, çevre ve diğer faktörlerin etkili olduğunu belirten çalışma grubu öğrencileri için adaptasyon sorunu ve motivasyon düşüklüğünden bahsedilebilir.

Çalışma grubu öğrencilerinin büyük çoğunluğunun dini literatüre daha önce aşina olmamaları, dolayısıyla dini literatür açısından dersleri takip etme, anlama ve öğrenmede zorlanmalarının yanı sıra bazı öğretim elemanlarının sınıftaki bütün öğrencileri İmam-Hatipli olarak görme yanlılığına düşmeleri ve ona göre ders işlemeleri, altı çizilmesi gereken önemli bir sorundur.

İmam-Hatipli olmayan öğrencilerin ek derslere ihtiyaç duymaları İmam-Hatiplilerle aralarındaki farkı kapatmaları açısından elzem görülmektedir. Ancak yürürlükte olan programa göre öğrencilerin bazı dönemlerde 13 farklı ders almalarının hemen hemen bütün öğrenciler tarafından kendi başında bir sorun olarak görüldüğü gözlemlenmektedir. Zorunlu ders çeşidi çokluğunun yanında ek ya da takviye olarak dersler koymak da yoğunluk açısından nitelik sorununu beraberinde getirebilmektedir.

Genel olarak bakıldığında İmam-Hatipli olmayan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin temel sorunları, alanla ilgili temel bilgi ve birikime sahip olmamaları ve İmam-Hatipli öğrencilerle aynı sınıfta ve bir arada aynı dersleri almalarıdır. Öğrencilerin eğitim düzeyine göre yapılmayan bir eğitim başlı başına bir sorundur. Şöyle ki bir öğretim elemanı eğer İmam-Hatipli öğrencilere göre ders işlerse, İlahiyat alan dersleriyle ilgili belli bir alt yapıya sahip olmayan diğer öğrenciler için sorun oluşur. Dersleri takip etmeleri zor olur. Dersleri takip edemeyen öğrenciler dersleri anlamada zorluk çekerler ve istenilen öğretim ve öğrenme gerçekleşmez. Eğer öğretim elemanı İmam-Hatipli olmayan öğrencilerin seviyelerine göre ders işlerse bu sefer de İmam-Hatipli öğrenciler için sorun oluşur. Dersler tekrardan ibaret olur. Motivasyonları düşer. Zaman ve ekonomik kaybı da buna ilave edilebilir.

Kısa vadeli çözüm olarak İmam-Hatipli olmayan öğrencilere dönük

program dışı dersler konulabilir. Böylece takviye derse ihtiyacı olan öğrencilerin ihtiyaçları dışarıda değil kendi fakültesinde karşılanmış olur.

İmam-Hatipli olmayan öğrencilerle hazırlık, 1. ve 2. sınıfa kadar ayrı bir sınıfta ders işlenebilir. Bu uygulama ile öğrencilerin eksikliklerine yönelik seçmeli ve program dışı dersler ve seminerler ilave edilebilir.

Son yıllarda İmam-Hatipli olmayan İlahiyat Fakültesi öğrencileri giderek artış göstermektedir. İlahiyat Fakültesi öğretim programının yeniden yapılandırılmasında öğrenci kaynağı meselesi muhakkak göz önünde bulundurulmalı ve sorun temelden çözülmelidir. Bu çerçevede;

Ortaöğretim müfredatının realitesi dikkate alınarak İlahiyat Fakültelerinin öğrenci kaynağına dönük öğretim programı hazırlanmalıdır. İmam Hatiplilere ayrı, İmam-Hatipli olmayanlara ayrı öğretim programı geliştirilebilir. Buradaki amaç İmam-Hatipli olan ve olmayanların arasındaki eğitim düzeylerini eşitlemek olmalıdır. Aldıkları diplomalarda ikililik yaratmak olmamalıdır. Bu uygulama iki programlı İlahiyat Fakültesi şeklinde olabileceği gibi, İmam-Hatipliler için ayrı, İmam-Hatipli olmayanlar için ayrı İlahiyat Fakültesi şeklinde de olabilir.

Kaynakça

Altaş, Nurullah. "Türkiye’de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (Haziran 2016), 7-42.

Aybey, Salih. "Türkiye’deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında ‘Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’ (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Haziran 2018), 415-430.

Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme Felsefemiz Var mı?*, Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi Özet Kitapçığı, 2017, 40-42. Erişim, 25 Nisan 2019 https://yuksekdinogretimi.com/Ozet-Kitapcik_Uluslararası-Yukse-Din-Ogretimi-Kongresi.pdf

Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Balci, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimlerde Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.

Doğan, Recai. "Cumhuriyet Dönemi İlahiyat Fakülteleri/Dini Yükseköğretim: Tarihsel Gelişimi, Problemleri ve Geleceği". *Türkiye’de Dinler Tarihinin Kurumsallaşması Sürecinde Prof.Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 231-250. Ankara: Berikan Yayınları, 2016.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni, Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. (ed.) Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. (ed.) Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2020.

Ercan, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13 (Aralık 2019), 423-473.

Kirman, M. Ali - Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *ANTA-KİYAT*, 1/1 (2018), 1-21.

Kızılabdullah, Şahin. "Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları". *21. Yüzyılda Eğitim ve*

Toplum Dergisi 5/13 (2015), 31-44.

Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. 375-401. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (Ocak 1999), 141-184.

Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *OMÜİFD* 35 (Eylül 2013), 21-44.

Milli Eğitim Temel Kanunu, *Resmi Gazete* 14574,(24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 31. Erişim: 25 Nisan 2019. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>

Nazıroğlu, Bayramali. "Yüksek Din Öğretimi". *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan, Bayramali Nazıroğlu. 143-165. Ankara: Bilay, 2020.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2011.

Özakkaş, Mahmut. "Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Akademisi". *İslam Medeniyeti* 2/21 (1969), 2-4.

Özcan, Zeynep – Karaca, Faruk. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (Aralık 2018), 321-341.

Özdemir, Saadettin. "Yüksek Din Öğretiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2013), 237-249.

Özdemir, Saadettin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programıyla İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Bahar 2019), 1-33.

Sarıkaya, M. Saffet. "Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi'nde Dini Tarikat ve Cemaatların Toplumdaki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (1998), 93-102.

Şimşek, Eyüp. "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 49 (Mayıs 2013), 391-414.

Tosun, Cemal, Recai Doğan. “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiri Müzakereler* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (2004), 487-507.

Turan, İbrahim –Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Şubat 2015), 466-479.

Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 105-178.

Yürük, Tuğrul. “Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü ile İlgili Tartışmalar ve Öneriler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (Nisan 2011), 239-254.

Zengin, Zeki Salih. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Haziran 2011), 1-23.

Zengin, Zeki Salih. “Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002), 81-106.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 199-225

İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği
The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's
Metaphysics

Ramazan Turan

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assist. Prof., Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Sciences
Tekirdağ/Turkey

e-mail: rturan@nku.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0506-8608>
DOI: 10.33718/tid.905632

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematikliği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 199-225

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği

Öz

İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), varoluş problemini ele aldığı eserlerinde, sudûr ve yaratma kavramlarını aralarında gerilim olmaksızın kullanmaktadır. Bu durum filozofun sudûr ya da yoktan yaratma teorilerinden hangisini benimsediğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu makale, âlemin varoluşunu temellendirme konusunda filozofun temel yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, İbn Miskeveyh öncesi ortaya konan varoluş problemlerine değinilmiştir. İkinci bölümde, filozofun metafiziğinde Tanrı ve hareket konusu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise filozofun sudûr kurgusu ve yoktan yaratma anlayışı ele alınmıştır. Filozof, âlemin varoluş düzenini bir ucunda ilk akıl diğer ucunda ilk maddenin olduğu varlık dairesi çerçevesinde izah eder. Filozofun odaklandığı nokta, Tanrı ile ilk akıl arasındaki ilişkidir. O, bu ilişkiyi şu iki önerme temelinde izah eder: İlkî; yoktan yaratma mümkündür ve Tanrı dışında var olan her şey yoktan yaratılmıştır. İkincisi; yaratılan (*halk*) ilk varlık, ilk akıldır ve bu ilk akıl, kendisine Tanrı tarafından verilen potansiyel ile altındakileri var eder (*ibda' / feyz*). Filozof, halk kavramını sadece Tanrı'ya özgü kullanırken; *ibda'* ve *feyz* kavramlarını Tanrı'nın yanı sıra ilk akıl için de kullanır. Buna bağlı olarak filozofun hareket ve sudûr kurgusu, çerçevesi yoktan yaratma anlayışı temelinde çizilmiş bir alan için söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Miskeveyh, Hareket, Sudûr, Yaratma.

The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's Metaphysics

Abstract

Ibn Miskawayh (d. 428/1037) uses the concepts of emanation and creation without any tension between them in his works in which he deals with the problem of existence. This situation makes it difficult to understand which theory is chosen by him; the emanation or creation theory. This article aims to clarify the philosopher's basic approach to the existence of the universe. The study consists of three main parts. The first part contents the existential problems discussed before Ibn Miskawayh. In the second part, the subject of God and motion in the metaphysics of the philosopher is discussed. In the third chapter, the philosopher's concept of emanation and creation from nothing is discussed. The philosopher explains the order of existence of the universe in the framework of the circle of existence, where there is the first mind at one end and the first substance at the other. The focus of the philosopher is on the relationship between God and the first mind. He explains this relationship on the basis of two propositions. Firstly; creation out of nothing is possible, and everything that exists except God was created out of nothing. Latter; The first created being is the first mind, and this first mind brings into existence (*ibda' / fayz*) other beings with the potential given to it by God. The philosopher uses the concept of the 'create' (*halq*) only for God; also he uses the concepts of *ibda'* and *fayz* for the first mind as well as God. Accordingly, the philosopher's understanding of motion and emanation is in question for a field which the framework was drawn on the basis of the concept of creation.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Miskawayh, Motion, Emanation, Creation.

Giriş

Düşünce tarihinde üzerinde en çok durulan sorulardan birisi, âlemin nasıl meydana geldiği sorusudur. Bir çırpıda cevaplanamayacak kadar derin ve köklü olan bu soruya, dinlerin, felsefenin ve bilimin farklı bakış açılarıyla cevap aradığı/verdiği görülmektedir. Her bir alanın da bütünlükçü bir yapıda aynı cevaplar üzerinde anlaştığı söylenemez. Bu konuda özellikle dinlerin ve felsefenin geniş bir yelpaze sunduğu görülmektedir. Âlemin meydana gelişi konusunda deist, teist, panteist, panteist dünya görüşlerini savunanlar, birbirlerinden farklı açıklamalar yapmakta, farklı deliller ortaya koymaktadırlar. Daha özelden sadece İslâm dünyasında şekillenen çeşitli açıklamalar da mevcuttur. Bu açıklamalar içerisinden yaratma ve sudûr anlayışı ön planda olsa da bunlara bağlı olarak vahdet-i vücûd, nur metafiziği, kümûn¹, atomculuk, tafra² ve sürekli yaratma teorileri de İslâm dünyasında tartışılan diğer teorilerdir. Âlemin nasıl meydana geldiği problemi, ona bağlı olarak gelişen daha birçok alt problemi de barındırır. Örneğin; determinizm, madde-sûret, ruh-beden, zorunlu-mümkün varlık ilişkisi; özgürlük ve kötülük problemi; mucize, zaman ve mekân ile ortaya konan tartışmalar bunlardan bazılarıdır. Aslında filozofların düşünceleri âlemin nasıl meydana geldiği konusunda kabul ettiği büyük önermeye bağlı olarak biçimlenir.

Literatürde doğrudan İbn Miskeveyh düşüncesinde sudûr/yaratma problemini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Buna karşın çeşitli kitap, makale ve tezlerde İbn Miskeveyh'in kozmoloji öğretisini, metafizik anlayışını konu edinen ve kısmen de olsa sudûr/yaratma problemlerine değinen çalışmalar mevcuttur.³ Yapılan çalışmalarda genellikle filozofun *el-Fevzû'l-asgâr* adlı eseri referans alınmıştır oysa filozofun *el-akl-ve'l-ma'kûl* adlı risalesi *el-fevz*'deki boşlukları doldurmaktadır ve bu iki

1 Kümûn nazariyesi "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması" anlamında kullanılmaktadır. Bu nazariye, Allah'ın cisimlere her an müdahale ettiğini ve yaratıcılığının sürekli olduğunu benimseyen bazı İslâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Yavuz, "Kümûn", 26/552.

2 Tafra, Nazzâm'ın cismani hareketin imkânını açıklamak için ortaya attığı nazariye için kullanılan bir kavramdır. Buna göre bir cisim bilkuvve sonsuz bölünebiliyorsa mesafe sonlu olmayacak ve hareketi açıklamak da mümkün olmayacaktır. Köroğlu, "Tafra", 39/371.

3 Mohamed, "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahâni", 657-679; Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*; Özdeğirmenci, *İbn Miskeveyh'te metafizik*; Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", 221-249.

eser birlikte değerlendirilmelidir. Bu çalışma filozofun bu iki eseri başta olmak üzere konuyu ele aldığı diğer eserlerini de referans alarak meseleye derli toplu bir bakış sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışma İbn Miskeveyh'in varoluş teorisinin temelde yoktan yaratma anlayışına dayandığını iddia etmekte ve filozofun görüşleri çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır.

1. İbn Miskeveyh Öncesi Oluş Problemi

Oluş problemiyle ilgili felsefi tartışmaları Platon (ö. MÖ 384) ve Aristoteles (ö. MÖ 322) öncesine götürmek mümkündür. Ancak konunun sistemli olarak ele alınışı Platon ve Aristoteles'le başlamıştır. Aristoteles'in Platoncu varlık anlayışına yönelik temel itirazı, idealar âlemi ile cismanî âlem arasında yaptığı keskin ayırım üzerine olmuştur. Aristoteles, madde ve form arasında kurduğu bir köprüyle bu problemi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Buna karşın Aristoteles'in çözümü birtakım mantıkî ve rasyonel tutarsızlıkları da yanında getirmiştir. Aristoteles, varlık için madde ve formun zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca İlk Muharrik'in maddesiz form olduğunu, maddenin ise form kazanmamış olanak durumu olduğunu belirtmiştir. Bu durumda sırf form olan bir varlığın diğer varlıkları nasıl meydana getirdiği⁴ problemi cevap bekleyen bir sorun olarak sonraki dönemlere miras kalmıştır.

Sonraki dönemlerde varlık problemine çözüm arayan filozoflardan birisi de İslâm dünyasında felsefesi kozmolojisinin biçimlenmesinde önemli etkisi olan Plotinus'tur (ö. 270). Plotinus, Platon ve Aristoteles'in kozmolojisini iyi bilmekteydi.⁵ O, geliştirdiği sudûr metafiziğiyle Tanrı-âlem arasında görülen uçurumu aşmaya çalışmıştır. Plotinus, Platon'un *Timaeus*'undan esinlenerek, sürekli var olan varlık ile mümkün varlık arasında ayırım yapar. Birincisi, hisse konu iken ikincisi, akledilirdir. Her şeyden önce ve her şeyden farklı, var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak olan basit varlık ilkesi, Plotinus'un felsefesinde önemli bir yere sahiptir.⁶ Plotinus, sürekli olan varlığın akış halinde olduğunu kabul eder. Hissedililir varlıklar da bu akışa maruz kalmaktadır.⁷ Diğer her şeyin doğ-

4 Nabî, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", 221.

5 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II, 1, 5*.

6 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 44.

7 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II, 1, 45*.

rudan veya dolaylı olarak varlığını aldığı kurucu unsur Bir'dir.⁸ Bu akış sürecinde Bir'in basitliğinde herhangi azalma olmaz, Bir'in aşkınlığı engellenmez; o, değişmeden ve hareket etmeksizin varlık verir.⁹ Bu akış, birisi yukarıdan aşağı inen, diğeri aşağıdan yukarıya yükselen olmak üzere iki boyutta tezahür eder. Birincisi yüce olanın daha aşağı varlıkları meydana getirmesidir. İkincisi ise yukarı yükselişle ruhun tekrar ilahî kaynağa yönelmesidir. İlk hareket birlikten çokluğa, ikinci hareket çokluktan birliğedir.¹⁰ Akış, Bir'den aklın, akıldan ruhun, ruhtan da cismin meydana gelmesiyle ve tam tersi cisimden tekrar Bir'e yükselişle vuku bulur. Plotinus'un ontolojik hiyerarşisinde akıldan maddeye kadar her seviye, kendisinden önceki seviyenin etkinliğinin gerekli bir ürünüdür. Her seviye altındakini üretmeden var olamaz. Akıl, ruh üretmeden var olamaz. Evren de ruhun gerekli ürünüdür. Akledilirler var olduğu sürece evren de her zaman vardır.¹¹

Plotinus metafiziğinin merkezî paradoksu; Bir'in fiilleri ve Bir ile çokluk arasındaki ilişki üzerinde düğümlenmektedir.¹² Dahası Plotinus sisteminde bazı sorular yanıtsız kalmıştır. Örneğin; bileşik olan bütün mevcudat, bileşik olmayan bir şeyden nasıl türemiştir? Birden kaynaklanan şeyler onun zâtını içermeyen ondan nasıl ortaya çıkmıştır?¹³ Bu sorular, Plotinus sonrası cevaplanmayı bekleyen sorulardır. Onun görüşleri gerek batıda gerekse İslâm dünyasında başta Meşşâlik ve İşrâkîlik olmak üzere birçok ekol ve filozof için ilham kaynağı olmuştur.

Âlemin meydana gelişiyle ilgili sorulara İslâm filozofları tarafından da cevap aranmıştır. Bir tarafta âlemin ezeli olduğunu ifade eden felsefi mirasın, diğer taraftan ilahî dinlerin yoktan yaratma fikrinin İslâm felsefesinin şekillenmesi üzerinde tesirleri olmuştur. Dolayısıyla İslâm felsefinde Dehrîler ve Tabiatçılar dışarıda tutulacak olursa, âlemin varoluşuyla ilgili iki temel açıklama vardır; yoktan yaratma ve sudûr. Kindî (ö.

8 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 62.

9 Raizman-Kedar, "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen", 381.

10 Kadir, "İslam Öncesi Düşünce Sistemleri", 169.

11 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II,1*, 49.

12 Raizman-Kedar, "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen", 394.

13 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 62.

252/866[?]) âlemin yoktan yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁴ İhvân-ı Safâ da yer yer sudûr terminolojisine¹⁵ atıf yapmasına rağmen varlık veren için *Mübdî'*, *Muhterî'*, *Muhdîs*, *Hâlık*, *Musavvir* ve *Bârî'* isimlerini kullanmakta ve âlemin yoktan (lem yekûn) var edildiğini açıkça belirtmektedir.¹⁶ İhvân-ı Safâ risâlelerinde farklı terminolojilerle karşılaşmak olasıdır zira bu risaleler bir grubun ürünü olarak eklektik bir yapıda kaleme alınmıştır. Bununla birlikte sebeplik zinciri üzerine kurulan sudûr anlayışı, İslâm Felsefesinde sistemli olarak ilk defa Fârâbî (ö. 339/950) tarafından ortaya konmuştur. Plotinuscu sudûr sistemi, yeni katkılarla İslâmî forma bürünmüştür. Fârâbî, bütün var olanların kendi varlığının bir sebebi ve gayesi olmayan ilk mevcuttan zorunlu olarak sudûr ettiğini (*feyz*) belirtir. O, ilk mevcut için ilim, irade ve kudret ayrımı yapmaz, bütün fiiller tek bir ilkede, akletmede birleşir. Zira İlk Varlık'ta, akıl, akleden ve akledilen tek bir zât ve tek bir cevherdir. Ayrıca o, var etmek için fizik dünyadakilere benzer araçlara da ihtiyaç duymaz. O, cevheriyle bizzat vardır ve bu cevheriyle kendisi dışındaki bütün varlıkların varlığını verir. Bu var etme toptan hasil olur (*cümleten vâhideten*). Ondandır olan varlıklar, ona yakınlık sırasına göre payını alırlar. Ondandır taşan varlıklar nihayetinde en alt düzeyde hiçliğe (*mâ lem yekûn*) varıncaya kadar akar.¹⁷ Fârâbî varlık hiyerarşinde, cisimlerle arazların varlığını oluşturan altı mertebeden bahseder: İlk Sebep, gök akılları, faal akıl, nefis, sûret ve madde. Bu mertebelerden birincisi, kendisi altındaki varlıkların sebebi olan İlk Sebep'tir. İkinci mertebe kendilerinin altındaki akıllar ve gök cisimlerinin sebebi olan gök akıllarıdır. Fârâbî'ye göre bu ikincilere rûhanî varlıklar, melekler gibi isimler de verilir. Üçüncü mertebe akılların sonuncusu, rûhu'l-emîn ya da rûhu'l-kuds olarak isimlendirilen faal akıldır. Dördüncü mertebe olan nefis ise hem gök cisimleri hem de insan nefsi için ortak kullanılır. Temel duyumdan düşünmeye kadar canlıya ait yetkinlikleri organize eden ilkeye karşılık kullanılır.¹⁸ Beşinci ve altıncı mertebe olan sûret ve madde yukarıdaki dört varlık mertebesine göre varlık yönünden eksiktir ve her birisinin varlığı ve varlığının sürekliliği diğerine bağlıdır. Fârâbî varlık kurgusunda, Plotinuscu anlayışa uygun olarak en alttan başlayarak tekrar

14 Kindî, *Felsefî Risaleler*, 176.

15 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* 3, 3/150-153.

16 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* 2, 2/77.

17 Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, 55-58.

18 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, 21-23.

yükselen bir terakkiden de bahseder.¹⁹ Sonuç olarak Fârâbî, bütün âlemin bir sebeplik zinciri ve varlık hiyerarşisi içerisinde Mutlak Varlık'tan kaynaklandığını (feyz) belirtir. Fârâbî'nin sisteminde varlık tabakaları en üstten en alta kadar determinist ve gayeci ilkeler üzerine kurulmuştur ve varlıklar arasında boşluk yoktur. Âlem Mutlak Varlık'ın zorunlu oluşunun ve sonsuz inayetin sonucunu ortaya çıkmıştır.

Âlemin meydana gelişi konusunda Fârâbî'nin sistemini sudûr anlayışı üzerine bina etmesinin altında temel olarak üç neden yatmaktadır. Birincisi Mutlak Varlık ve çokluğu temsil eden âlem arasında kesin bir ayrıma gitmek; ikincisi Mutlak Varlığın âlemi meydana getirme sürecindeki iradesi sorunu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan zaman problemi çözmek; üçüncüsü de kötülük probleminde makul bir açıklama getirmektir.²⁰

Fârâbî'den sonra İslâm felsefesinin en etkili isimlerinden biri olan İbn Sînâ da sudûr anlayışını benimsemiş ve sistematik varlık anlayışının temeline koymuştur. İbn Sînâ, Fârâbî tarafından ortaya konan sudûr teorisini ayrıntılı olarak ele almıştır. İbn Sînâ, sistemini üç unsur üzerine bina etmiştir; aktarıma dayalı sebeplik anlayışı, birden bir çıkar ilkesi ve zorunlu varlık mümkün varlık ayrımı. İlk ikisi Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu bağlama işaret ederken üçüncüsü yani zorunlu ve mümkün varlık ayrımı onun özgün katkısıdır.²¹

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, kendisi dışındaki varlıkların kasıtsız sebebidir.²² Zorunlu Varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan varlık iken; mümkün varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımının söz konusu olduğu varlıktır. İmkân ise mahiyetin bir gereğidir. Varlık, Zorunlu Varlık'tan mahiyetlere taşar (feyz). Burada şöyle bir problem de ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ sisteminde varlık verilmemiş mahiyet, acaba Tanrı yanında "gölge bir varlık" mıdır? İbn Sînâ'nın sistemine bakıldığında mahiyetlerin de zorunlu varlıktan kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıklar, varolmak için, varlığı zatından kaynaklı bir varlığa dayanırlar.²³

19 Farâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, 63-64.

20 Maraş, "Fârâbî'de Hudûs Kavramı", 135-136.

21 Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", 1070-1071.

22 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, 146.

23 Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, 207-211.

İbn Sînâ, sonradan varlığa gelen her şeyin (*muhdes*) bir illetle yokluktan sonra var olduğunu belirtir. Aynı zamanda filozof, bir şeyin varlığı kendinde mümkün değilse failin ona varlık veremeyeceğini ve kudretin ancak mümkün olan şeyler üzerinde etkili olacağını söyler.²⁴ Aslında problemin odağı yukarıda da dikkat çekildiği gibi bu imkân durumudur. Bu imkânın mahiyetini anlama gayreti, İbn Sînâ sonrası âlemin nasıl meydana geldiği konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin İbn Sînâ'nın âlemin yaratılmış (*muhdes*) olması fikrine uzak olduğunu iddia eden çalışmalar²⁵ olduğu gibi filozofun oluş fikrinin, yoktan yaratmayla açıklanabileceğini iddia eden çalışmalar da mevcuttur.²⁶

İbn Sînâ göre varoluş, iyiliktir (*hayr*), iyilik, ilk sebepten “sevilen heybetinin gereği olarak” gereklilik (*lüzum*) yoluyla taşar (*feyz*).²⁷ Bu taşmanın herhangi bir başlangıç noktası yoktur ve zamana da tâbî değildir.²⁸ Ona göre ilk mevcuttan meydana gelen varlık sayıca tek olmalıdır. İlk olarak var olan illetli varlık, sırf akıldır ve ayrıık akılların ilkidir.²⁹ İlk akılla birlikte çokluğun belirmesi de zorunludur. Zira ilk akıl, ilk olarak; kendi zatını, mümkün varlık olarak akleder. İkincisi; kendi varoluşunun gerekliliğinin, zatı gereği akledilir olan İlk Varlık'tan kaynaklandığını akleder. Üçüncü olarak; İlk Varlık'ı bizzat akleder.³⁰ Her bir aklediş, bir varlık mertebesi olarak belirir, ilk varlığı akletmesiyle ikinci akıl, kendi zatını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve nefsi, zatını akletmesinde içerilmiş imkân dolayısıyla da en uzak feleğin cismi meydana gelir.³¹ İbn Sînâ'ya göre bu akış, insan nefsinin yöneten onuncu akla yani faal akla kadar, felekler silsilesinde ise dokuzuncu feleğe yani ay feleğine kadar devam eder. Akılların faal akılda son bulmasının sebebi; bölünen ve sebeplerin çoğalmasıyla birlikte sayıca çokluğa erişen aklî cevherlerin artık meydana gelmesinin mümkün olmamasıdır. Akıldan kaynaklanan göksel kürelerin sayısı ise dokuzdur, sonuncu yani dokuzuncu gök cisminin varoluşu ta-

24 İbn Sînâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 198, 202.

25 Altıntaş, *İbn Sina Metafizikî*, 82.

26 Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 123, 126, 127.

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 148.

28 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 339-340.

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 148.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 150.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 151.

mamlanınca unsurlar oluşur. Bu unsurlar son akıldan “tür olarak bir ve sayı olarak çok olan” bir tesiri kabul için hazırlanırlar.³² Bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve birbirinden farklılaşmasını sağlayan sûretleri vardır. Bu unsurların maddelerinde birliğin dayandığı ilke feleklerdeki birliktir, sûretlerindeki ayrılık ise yine feleklerin hallerindeki farklılıktır.³³ Ay altı alemde birliğin ve çokluğun sebebi ay üstü varlıklardır. Ay altı alemde meydana gelen maddeye -semavi cisimler aracılığıyla- sûret için hazır olan şeyler akar (*feyz*), madde sûreti almak için istidatlı hale geldiğinde ise sûret verici (*vâhibü's-süver*) tarafından sûret verilir.³⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ da Fârâbî gibi oluş mertebelerini İlk Varlık'tan maddeye kadar inen mantikî bir sudûr hiyerarşisi ile izah etmiştir. Bu iki filozofun sistemleştirdiği sudûr anlayışı sonraki dönem, Meşşâî, İshrâkî ve Tasavvufî varlık anlayışlarına tesir etmiştir. Oluş sorununa değinen filozoflardan birisi de İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn Miskeveyh'tir. Onun âlemin meydana gelişi ile ilgili odaklandığı temel meseleler: Tanrı, hareket, sudûr ve yoktan yaratma konularıdır.

2. İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve Hareket

2.1. Âlemin Kaynağı Olarak Tanrı

En başta şu belirtilmelidir ki; İbn Miskeveyh'in sisteminde, Tanrı'nın varlığı ve bütün olarak âlemin Tanrı'dan kaynaklandığı hususunda herhangi bir tereddüt yoktur. Ona göre, filozof olarak isimlendirilen insanların hepsi Tanrı'yı kabul ederler. Hatta Porfirios'un (ö. 305) sözünü aktararak Tanrı'nın (*Sânî*) varlığının akıl için zorunlu olduğunu ve apaçık bir mesele olduğunu belirtir.³⁵

Filozof, eserlerinde Tanrı'yı farklı isim ve sıfatlarla zikreder. Tanrı için kullandığı bazı ifadeler şunlardır; Hâlik, Hak, el-Evvel, Mübdiü'l-evvel, el-Mûcîd, Vâcibü'l-vücûd, Muharrikü'l-evvel, Vâhidü'l-evvel, Sâniü'l-evvel, Bârî, Mübdî, Vâhidü'l-hak.³⁶ Filozofun Tanrı için kullandığı bu kavramlarda özellikle yaratıcılık, ilk neden olma, zorunluluk ve birliğe yapılan vurgu önemlidir.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 154.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 155.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 158.

35 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 14.

36 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 7, 20, 21, 24, 47, 54, 70, 96.

İbn Miskeveyh'e göre kâinat anlamlandırılacaksa başta araştırılması gereken Tanrı'nın (*Bârî'*) bilgisidir.³⁷ Zira asıl varlık ona aittir ve diğer var olanların kaynağı da odur. Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmayan, zâtıyla kâim olan varlıktır. O, kendisi dışındaki varlıkların dayanağıdır ve onun dayanabileceği bir üst varlık yoktur. Onun öncesinde herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir. Onda bulunan hikmet, âlemdeki bütün hikmetler için kaynaktır. Aynı zamanda o ilk ilkedir (*mebdeü'l-evvel*).³⁸ Onun cismi, hissi, türü ve şahsı yoktur.³⁹ Varlık onda zâtî olduğu için onun varlığı zorunlu (*vâcibu'l-vücûd*) ve ezeldir. Bütün mevcudat üzerinde tasarrufta bulunur.⁴⁰ İbn Miskeveyh'e göre hiçbir sıfat ve isim onun için uygun değildir ancak onun hakkında mecaz ve istiare yoluyla sıfat ve isimler kullanılabilir.⁴¹ Peki insan, Tanrı'nın ve varoluşun bilgisine ulaşabilir mi?

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'yı (Hak) bilmek bir yönüyle zor ve kapalı bir yönüyle apaçık ve kolaydır. Açık oluşu Tanrı'nın zâtı sebebiyle, kapalı oluşu ise insan idrâkinin kısıtlı olmasından dolayıdır. Her ne kadar varlığı apaçık olsa da insanların çoğu belli ağırlıkları bırakmadan onun varlığının bilgisine ulaşamaz. Bundan dolayı Mutlak Varlık'ın bilgisine ulaşmanın yolu, ilimde dereceli olarak ilerleme ve riyazetle olgunlaşmaktır.⁴² Ona göre, ilim iki yönlüdür. Birincisi; beş duyuyla edinilenler yani hissî idrâk sonucu edinilen ilim. Diğeri; akli idrâk sonucu elde edilen ilim. İnsan için kolay olan duyusal idrâktir ancak duyusal idrâk gerçek varlığın bilgisini veremez. Dolayısıyla akli idrâk, hakikî bilgiye yöneliktir ve derecelidir, bu idrâk aşamasına aşağıdan başlayarak yukarıya doğru kademeli ilerleme yoluyla ulaşılabilir.⁴³ Duyuların insan üzerindeki baskınlığından dolayı akli idrâk güçleşmektedir. Ancak alıştırmalar ve riyâzetlerle makkulleri idrâk etmenin önü açılmaktadır. Duyusal idrâk düzeyinde kaldığı müddetçe varlığın hakikati bilinemez. Zira duyusal varlıklar, değişebilen ve akışkan varlıklardır, bu varlıklar hareketin çeşitliliğine göre değişirler. Duyusal varlık düzeyinde, farkına varılmasa bile, ilk idrâk edilen şey ile

37 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 78.

38 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 70; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 65.

39 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 79.

40 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 20.

41 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 70; İbn Miskeveyh, *el-Havâmîl ve's-Şevâmîl*, 108.

42 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 7.

43 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 8.

ikinci defa idrâk edilen şey birbirinden farklıdır.⁴⁴ Dolayısıyla değişken ve sabit olmayanlar, hakiki bilgiye yani varlığın bilgisine götüremez.

Aklî idrâkın konusuna gelince, aklın konusu herhangi bir değişimi kabul etmeyen sabit varlıklardır. İbn Miskeveyh, aklî idrâk için üç aşamalı bir ilim tasnifi yapar; aşağı ilim, orta ilim ve yüksek ilimdir. Filozof, duyusal olana en yakın olanıyla başlar ve en uzak olanıyla bitirir. Ona göre matematik, başlangıç ve alıştırma için gereklidir. Daha sonra felsefenin aleti olan mantık, sonrasında fizik ve ardından da yüce gayelere ulaştıran metafizik gelir. Yani matematik, fizik ve nihayetinde metafizikle mutlak varlığın ve metafizik ilkelerin bilgisine varılabilir.⁴⁵

Metafizik bilgiyle belirli seviyeyi yakalamış olan akıl, Tanrı'nın varlığının bilgisi yanında onun mürekkep değil, basit olduğu ve terkip halindeki bütün varlığın fâili olduğu bilgisine de ulaşacaktır.⁴⁶ Buradan şu ortaya çıktı ki filozofa göre Tanrı, basit, bir ve kendisi dışındaki varlıkların fâilidir. Bu durumda mürekkep olan âlem bir ve basit olan Tanrı'dan nasıl oluşmaktadır? Bu meselenin izahında İbn Miskeveyh, temel olarak üç konu üzerinde durur: hareket delili, sudûr kurgusu ve yoktan yaratma.

2.2. Oluş ve Hareket İlişkisi

İbn Miskeveyh, Tanrı-Âlem ilişkisini izah ederken İbn Sînâ'nın aksine hareket delilini öne çıkarır.⁴⁷ Ona göre hareket delili, delillerin en açığı, Mutlak Varlık'a delalet etmesi yönüyle en öncelikli olanıdır. Bu delil aynı zamanda varlıklar arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁸

İbn Miskeveyh, Meşşâî metafiziği takip ederek hareketin ya tabîî ya da îrâdî olabileceğini belirtir. Ona göre eğer hareket tabîî ise onun hareket ettiricisi tabiattır. Hareket tabîî değilse bu hareket ya irâdeyle ya da zorlamayla (*kahr*) olur. İster irâdeyle olsun isterse zorlamayla olsun hareketin kaynağında ya irâde eden ya da zorlayan birisi bulunmalıdır. Ha-

44 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 11.

45 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 13.

46 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 21-22.

47 İbn Sînâ, Tanrı'yı sırf hareketin ilkesi olarak göstermeye çalışan bazı Aristoteles takipçilerini hedef alır ve Tanrı'nın önce varlığın kaynağı olduğunu; ardından da hareketin kaynağı olacağını ayrıntılı olarak izah eder. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", 23, 24; Durusoy, "İbn Sînâ", 20/326.

48 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 16.

reket ettiren her varlık için bu durum söz konusudur onu harekete sevk eden eğer hareketli ise onun için de bir muharrik lazım olur. Bu sistem nihayetinde kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricide sona erer.⁴⁹

Filozof, konuyu daha ayrıntılı izah edebilmek için farklı varlık derecelerindeki farklı hareket tarzlarına dikkat çeker. Bu hareketlerden bazıları, insan tarafından gözlemlenebilirken bazı hareketler ancak mantıkî olarak açıklanır. En başta ay altı ve ay üstü âlemin hareket tarzları birbirinden farklıdır. Ay altı âlemde, mukayyet zamana bağlı bir hareket söz konusuken, ay üstü âlemde hem mutlak ve mukayyet zamanla ilgili hareket hem de zaman ve mekânla ilgili olmayan mantıkî hareket söz konusudur. Ay üstü âlemdeki hareketlerden ilki, feleklerin hareketidir. İkincisi, nefsin hareketidir. Bir de kendisi hareket etmeyen ancak felekler ve nefsin hareketinin sebebi olan mufârik akıllar söz konusudur. Dolayısıyla her iki âlemde de hareketle ilgili farklı varlık tabakalarından söz edilebilir:

- Ay altı âleme ait varlıkların cismanî hareketi.
- Ay üstü âlemdeki gök cisimlerinin cismanî, nefsin zihnî hareketi.

İbn Miskeveyh, hareketle ilgili açıklamalarına insan tarafından gözlemlenebilir olan cismanî hareketle başlar, nihayetinde kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye varıncaya kadar determinist ilkeler üzerine bina edilen bir sistemle sonuçlandırır.

2.2.1. Ay Altı Âlemin Cismanî Hareketi

Cismanî hareket hem ay üstü âlemdeki gökcisimlerinin hem de ay altı âlemdeki varlıkların ortak özelliğidir. Tabîî cisimler, insanın beş duyuyla algıladığı varlık alanıdır. Her duyu kendisine uygun olan hareketi algılar.⁵⁰ Tabîî cisimlerin hareketi, karakterlerine bağlı olarak gerçekleşir ve hareketlerinin gayesi tamamlığa ulaşmaktır.⁵¹ Buna bağlı olarak İbn Miskeveyh'e göre gözlemlenen cismanî hareket altı türdür: oluş, bozuluş, artma, eksilme, hal değiştirme (*istihâle*) ve yer değiştirme. Değişme, hareketi de içine alan kapsamlı bir kavram olarak ya mekân ya keyfiyet ya da cevherde olur. Mekândaki değişme, mekânın tamamında olursa doğ-

49 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 21.

50 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 16.

51 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 36.

rusal harekettir, bu değişme bir kısmında olursa dairesel harekettir. Çevreden merkeze doğru olan değişme hareketi azalma, merkezden çevreye doğru hareket ise artma olarak isimlendirilir. Cevherini değişmiyorsa halin değişmesi olarak, cevheri değişiyorsa bozulma (*fesâd*) olarak adlandırılır. Şayet dönüştüğü yeni hal ile karşılaştırılsa buna da oluş (*kevn*) denir.⁵² İbn Miskeveyh'e göre bu zikredilen hareket tarzlarıyla hareket eden her bir şey başka bir hareket ettiriciye dayanır. Hareket eden her canlı ve cansız için durum böyledir. Ona göre, hareket eden canlı ise ondan bir parça koparıldığında koparılan parçanın harekete devam etmesi gerekirdi. Fakat canlıdan koparılan bu parçanın hareket etmediği görülür. Zira organik varlıkların, nefsî bir etki olmaksızın kendilerinden hareket etmesi söz konusu değildir. Hareket eden cansız ve hareketi kendiliğinden ise bu durumda cismin tabî'î mekânına ulaştığında hareketinin durmaması gerekirdi. Durum böyle de değildir. Dolayısıyla hareket başka bir hareket ettireni gerektirir.⁵³ Ay altı âlemdeki canlı ve cansız varlıkların hareketinin sebebi kendileri olamaz. Filozofa göre onların hareketlerinin sebebi, ay üstü âlemde bulunan varlıkların tesiridir.⁵⁴

2.2.2. Ay Üstü Âlemdeki Cismanî ve Zihnî Hareket

İbn Miskeveyh ay altı âlemde yola çıktı ancak ay üstü âlemdeki varlıklar için de hareket söz konusudur. Ay üstü âlemde akıl, nefis ve felekten ibaret üç varlık mertebesi söz konusudur. Nefis ve felek, ay üstünün muharrik varlıklarıdır. İbn Miskeveyh'e göre gerek ay altı gerek ay üstü âleme ait olan cisim/cirim ne hareketsiz olabilir ne de hareketi önceler. Gökcisimleri, ay altı âlemde farklı olarak mekânsal hareketin en yüce ve basit olanıyla hareket eder yani hareketi daireseldir.⁵⁵ Mekânsal hareket ise zamana tabidir.⁵⁶ Filozof, Ebû Bekir er-Râzî'nin ayırımına⁵⁷ benzer şekilde mutlak ve mukayyet iki zaman ayırımından bahseder. Ay altı âlem için söz konusu olan zaman, mukayyet zamandır. Fakat ayüstü âlemde

52 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 18; başka bir risâlesinde mekân, hal ve miktar olmak üzere üç tür hareketten bahseder. İbn Miskawayh, *Textes inédits de Miskawayh (M. 421)*, 196.

53 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 19.

54 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", 83.

55 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 58.

56 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", 78.

57 Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 302.

de feleklerin hareketi zamanla ilgilidir. İbn Miskeveyh, mutlak zamanı, en uzak feleğin hareketiyle başlatır. Ona göre mutlak zaman, basit olan en yüksek feleğin (*felek-i 'âlâ*) hareketinin sayısıdır. Yani dokuzuncu felek, bir devir için her gün ve gece döner. Bu da 24 saattir. Buna karşın mukayyet zaman ise birbirine tâbi olan diğer feleklerin hareketiyle olur. Örneğin güneş feleğinin hareketi böyledir; her bir dönüşünü 365 küsur günde tamamlar ve bu zaman dilimi sene olarak isimlendirilir. Ay da bir defadaki dönüşünü 30 günde tamamlar ve bu dönüş, ay olarak isimlendirilir. Filozofa göre zaman, bize göre böyledir yani zaman feleklerin birbirine nispet edilen hareketlerinin sayısıdır.⁵⁸ En alttan en üste kadar felekler arasında bir hiyerarşi mevcuttur, üstteki felek alttakini kuşatır ve etki eder. Ancak felekler, tek başına hareketin ilkesi olamaz, onları asıl harekete sevk eden nefislerdir.

İbn Miskeveyh'e göre Platon, nefsi, bizzat "hareket" olarak isimlendirmişti. Nefsin hareketi en tam ve yüce olan dairesel harekettir. Ancak bu cismânî ve mekânsal bir hareket olarak algılanmamalıdır.⁵⁹ Nefsin hareketi zihnî ve mantıkî bir harekettir. Filozofa göre nefsin özünde bizzat yapabilme kudreti (*âmil*) vardır, buna karşın nefis, bi'l-araz bilendir. Filozof, nefis için yapma ile bilmeyi birbirinden ayırır. Yani nefsin ameli kendi zatındandır, bilmesi ise başka bir şeyden dolayı onda arız olmuştur.⁶⁰ Bunun için nefis, akla göre eksiktir ve tamlığa meyleder, bu meylinin meyvesi akılı düşünmesidir, bu düşünme hareketi ile gerçekleşir, hareket, nefsin, nefis olmağının gereği olarak ortaya çıkar. Filozof, Mutlak Varlık (*Bâri'*) tarafından muhafaza edilen bu yapıda nefsin canlılığı sonucu ortaya çıkan harekete "kelime" (*logos*), "misâl" ve "bızr" isimlerinin verildiğini de belirtir.⁶¹

Filozofun ifadelerinden varlık hiyerarşinde hareket eden ilk şeyin nefis olduğu ortaya çıktı. Peki nefsin hareketinin sebebi olan akıl hareket eder mi? Ona göre akıllar hiyerarşisinde en yüce olan İlk Akıl, Bâri'nin yarattığı (*ibdâ'*) ilk şeydir, ilk akıl yaratıcısına göre nakıstır ancak hareket etmez. Hareket tamlığa ermek için olur, ilk akıl için böyle bir şey söz ko-

58 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 86.

59 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 56.

60 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 87.

61 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 60.

nusu değildir. Yani malulün illeti gibi olması mümkün olmayınca hareket batıl olur. Dolayısıyla ona göre akıl, batıl ise bir iş yapmaz.⁶² İlk akıl hareket etmez ve zaman dışıdır. Diğer göksel akıllar için de aynı durum geçerlidir. Hareket nefisle birlikte başlar. İbn Miskeveyh'in hareketi ve zamanı nefisle başlatmasıyla Plotinuscu çizgiye sadık kaldığını göstermektedir.⁶³

İbn Miskeveyh'in hareket delilinde bazı kapalı noktalar mevcuttur. Görünen âlemden başlayarak akledilen âleme kadar hareket eden ve hareket ettiren arasında zincirleme bir bağ vardır. Ay altı âlemin hareketinin yakın sebebi ay üstündeki felekler, feleğin hareketinin nedeni nefis, nefsin hareketinin sebebi akıldır. Kendisi için hareket, zaman ve mekânın söz konusu olmadığı Tanrı tarafından ilk yaratılan (*ibdâ'*) varlık İlk akıldır. Cisimden ilk akla kadar olan hareket silsilesinde her bir şey altındakine hareket vermektedir. İbn Miskeveyh'in sisteminde ilk akıl ile Tanrı arasındaki hareket ilişkisi kapalıdır. Ancak aşağıda değinileceği gibi sudûr anlayışı bağlamında bu iki varlık arasındaki ilişkiye farklı açıdan yaklaşır.

3. Sudûr Kurgusu ve Yoktan Yaratma

3.1. Birden Çokluğun Çıkması Problemi

Filozofun tabiriyle varlıklar bir ipe dizilmiş boncuklar⁶⁴ gibi düzenli ve birbiriyle bağlantılı olarak varlık düzenini oluştururlar. Sudûr anlayışının arkasında sıkı bir nedensel bağ vardır. Varlık silsilesinin en altından, varlığın kaynaklandığı zorunlu varlığa kadar bir varlık hiyerarşisi ve araçlar söz konusudur. Bu silsileli bağda en önemli nokta Tanrı'dan sâdır olan ilk varlığın/ilik aklın nasıl meydana geldiği problemidir. Zira ilk varlıktan kaynaklanan sonraki varlıklar arasındaki bağ nispeten anlaşılabilir bir bağdır. Bir'den çokluğun nasıl çıktığı problemi, Tanrı'nin irâdesi, öncelik-sonralık, kuşatıcılık, zaman ve mekânla ilgili problemler, Tanrı'ya şerrin isnat edilip edilemeyeceği konusu, ilk varlık üzerinde düğümlenmektedir. Tanrıdan sâdır olan ilk varlık, onun zatına, birliğine ve basitliğine zarar vermeden nasıl sâdır olmaktadır?

Kâinatta hem fizikî hem de zihnî anlamda bir çokluk söz konusudur. Oysa İbn Miskeveyh'in işaret ettiği gibi her şeyin fâili bir ve basit bir varlık

62 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 59.

63 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 65.

64 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 86.

olmalıdır. O zaman Tanrı'dan çok, farklı ve hatta birbirine zıt fiiller nasıl çıkar? Basit olan şeyden basit olanın çıkması gerekmez miydi? Gibi temel sorular ortaya çıkmaktadır. Filozofa göre bir fâilden farklı fiillerin çıkması dört cihetten açıklanabilir:

1. Fâil, farklı parçalardan ve güçlerden oluşabilir: İnsanın psikolojik yapısı buna örnektir, insan farklı güçlerden oluşur. Onun bazı fiilleri şehvet kuvvetinden bazı fiilleri de öfke kuvvetinden kaynaklanır.
2. Fâilin fiilleri, farklı maddelerde farklı etkiler yapabilir. Örneğin; ateş demiri eritip, çamuru sertleştirebilir.
3. Fâil fiillerini farklı araçlarla yapabilir. Örneğin; marangoz tek olduğu halde farklı araçlarla farklı fiiller meydana getirir. Marangoz baltayla keser, matkapla deler. Dolayısıyla burada kesme ve delme iki ayrı fiil ortaya çıkar.
4. Fâil fiillerini sadece bizzat değil, başka şeyler aracılığıyla, araçlarla gerçekleştirir. İbn Miskeveyh burada karı örnek verir, kar bizzat soğuttur, soğutur ve dondurur. Ancak başka bir şey vasıtasıyla da ısıtır.⁶⁵

Sıralanan bu ihtimaller değerlendirilecek olursa: Birinci ihtimalde, fâilin fiilinin ortaya çıkmasında zâtında mevcut olan bir kuvvetin etkisi söz konusudur. Bu durumda ortaya çıkan herhangi bir fiil, farklı güçlerin tesiriyle ortaya çıkacaktır. Oysa fâilin farklı güçlerden oluşması onun bir ve basitliğine zarar verir. İkinci ihtimal de fâilin varlığından ayrı olarak etkiyi kabul edecek bağımsız başka varlıklar varsayıldığı için baştan problemlidir. Ayrıca fâilin etkisinden bağımsız olarak etkilenimlerin ortaya çıkması sebeplik bağına alt üst etmektedir. Üçüncü ihtimal ise fâilin farklı araçlarla fiilini gerçekleştirebileceği belirtilmiştir. Burada zatın farklı araçları olduğundan bahsedilmiş ki bu da onun basitliğine zarar vermektedir.

İbn Miskeveyh ilk üç maddenin mümkün olmadığını belirttiikten sonra son ihtimalin uygun olduğunu söyler. Benzetmede belirtildiği gibi, kar zatında tek bir şeydir. Buna karşın ondan farklı hatta zıt etkilerin çıktığı gözlemlenmektedir. Zira İbn Miskeveyh, karın birinci fiilinin soğutmak ikinci fiilinin de (muhtemelen izole edici özelliğine dikkat çekilerek) ısıt-

65 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 22-23.

mak olduğunu vurgular. Plotinus tarafından da zikredilen kar⁶⁶ örneğinde karın ikinci fiilinin nasıl meydana geldiği kapalıdır. Başka bir problem de hissedilir âlemden alınan bu örneğin akledilir âleme nasıl uyarlanacağıdır. Dolayısıyla bir ve basit olan Mutlak Varlık'ın birinci ve ikinci fiili ne olacaktır? İbn Miskeveyh, Platon ve Aristoteles'in ortaya koydukları iki açıklamadan bahseder. Filozofa göre Aristoteles, Mutlak Varlık'tan bizzat ve araçlarla ortaya çıkan fiilleri birbirinden ayırmıştır. Platon ise bu fiillerin fâilin sûretleriyle ilgili olduğunu vurgulamıştır.⁶⁷ Yani Platon'a göre ikinci fiiller, fâilin tecellisinin neticesidir. İbn Miskeveyh, Aristoteles'e nispet ettiği yolu takip eder. Ona göre bir ve basit olan fâilden bir ve basit olan varlık sâdır olur. Mutlak Varlık'ın zâtının gereği olarak ortaya çıkan varlık da bir ve basittir. Ancak birden sadır olan ârîzî bir varlık olduğu için birden farklıdır, Mutlak Varlık'tan ilk varlığın sâdır olmasıyla bir fiil ortaya çıkar, sâdır olan ilk varlığın fiiliyle de çoklu fiiller ve etkiler ortaya çıkar.

3.2. İbn Miskeveyh'in Sisteminde Sudûr Kurgusu

İbn Miskeveyh, sudûr anlayışını izah ederken halk, ibdâ', icâd ve feyz kavramlarını aralarında herhangi bir gerilim olmaksızın kullanır. Filozofa göre varlık hiyerarşisinde akıl, en üstte bulunur ve Tanrı, akli hem büyük âlemin hem de küçük âlemin özü kılmıştır (ay üstü ve ay altı âlem). Akıllar her iki âlemi de yönetir ve korur. Akıllar arasında bir hiyerarşi bulunur.⁶⁸ Yaratılanların (*halk*) ilki, ilk varlık, faal olan ilk akıldır. Yaratıcısının ezeliğinden ve varlığının cömertliğinin genişliğinden dolayı akla ulaşan feyz süreklidir.⁶⁹ Bu ilk akıl Tanrı'nın hidayeti ile ilk var edicidir (*mübdî*). İlk akıl levhin, kalemin, içinde her şeyin olduğu, indirilen kitabın sahibidir. O cisimsel olmayan bir cevherdir, kendi başına kaimdir.⁷⁰

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlık verme fiili için farklı kelimeler kullanır. Bunlar içerisinde *halk* kelimesi hariç *ibdâ'* ve *feyz* ilk aklın kendi altındakilere varlık vermesi anlamında da kullanılır.⁷¹ Ancak İbn Miske-

66 J. O'Meara, *Plotinus : An Introduction to the Enneads*, 63.

67 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 23.

68 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

69 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 28, 59.

70 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

71 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

veyh, bu kavramları Tanrı'nın iznine bağlar, yani ilk aklın *ibdâ'* ve *feyzi* mukayyet anlamda kullanılmaktadır. Filozof tarafından özellikle *feyz* kelimesi, akıllardan nefislere, nefislerden gök cisimlerine, gök cisimlerinden ay altı âleme doğru akan varoluşu ifade etmek için kullanılır. Bütün bunlar filozofun başta ifade ettiği önermeye uygun olarak gerçekleşir. Yani Tanrı, bazı fiillerini doğrudan; bazı fiillerini de araçlar vasıtasıyla yapar. İlk akıl ve ona Tanrı tarafından bahşedilen var etme (*ibdâ'*) kudreti doğrudan verilmiştir. İlk akıl, mutlak kudretin bir aracı olarak altındaki oluşu idare etmektedir. Filozof hem *el-Fevzü'l-asgâr*'da hem de *el-akl ve-l-ma'kûl* adlı risâlesinde varlığın ortaya çıkışıyla ilgili Yeni Platoncu sudûr kurgusunu hiyerarşik bir şema olarak kullanmıştır ancak bu kurgu yaratılan ilk akıl kavramının altına yerleştirmiştir.⁷²

İlk Akıl kendisi dışındaki varlıklara göre varlığı tamdır. Varlığını veren (*feyz*) göre ise zorunlu olarak eksiktir.⁷³ Temel işlevi akletmek olan bu akıl, zâtını ve yaratıcısını akleder. İlk aklın yaratanını akletmesiyle ve yaratıcısının izni ile ondan ikinci akıl taşar (*feyz*). Yani ondan alma ve eda (*tediye*) yoluyla ikinci akıl çıkar (*vucide*). İlk akıldan sâdır olan ikinci akıl da aynı şekilde cisim olmayan cevherdir ve maddî değildir. İlk Aklın kendi zâtını akletmesiyle de yine yaratının izniyle ondan "arş" olarak isimlendirilen en yüce felek çıkar. İlk akıldan arşın çıkması yaratıcının ona öğretmesi ve kuvvet ve hikmet vermesiyledir. Arş yani yüce felek, nefsi ve maddesiyle kendi altındaki her şeyin üzerinde tasarrufta bulunur.⁷⁴

İlk akıldan sonraki sudûr akışı, yine Yeni Platoncu filozoflar tarafından ortaya konan sisteme uygun olarak biçimlenir. İkinci akıl bizzat kâimdir, yaratıcısını ve kendini akleder. Yaratıcısını akletmesinden dolayı ondan üçüncü aklın çıkması gerekir (*lezime*). Zâtını akletmesinden dolayı küresel yapıya sahip olan sabit yıldızlar feleği çıkar. İkinci akıldan sâdır olan üçüncü akıl da cisim olmayan cevherdir ve maddî değildir. O da zâtı ile kâimdir, hem zâtını hem yaratıcısını akleder. Yaratıcısını akletmesinden ondan dördüncü aklın çıkması zorunludur. Zâtını akletmesinden de ondan Zuhâl küresinin çıkması zorunlu olur. Böylelikle dördüncü akıldan beşinci akıl ve müşteri feleği çıkar. Beşinciden altıncı akıl ve Merih feleği

72 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 85-87; a.mlf, *el-Fevzü'l-asgâr*, 59, 71.

73 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 28.

74 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

çıkır. Altıncıdan yedinci akıl ve Güneş feleği çıkar. Yedinciden sekizinci akıl ve Zühre feleği çıkar. Sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarit feleği çıkar. Dokuzuncudan onuncu akıl ve Ay feleği çıkar. Onuncu akılda mufâ-rık akıllar ve semavi cirimler için ilahî yaratma (*ibdâ'*) durur.⁷⁵

İbn Miskeveyh akılların ve gök cisimlerinin sayısı konusunda cins, tür ve şahıs ayrımına dikkat çeker: On aklın sayısı cins olarak ondur, ancak tür anlamında daha fazladır. Filozofa göre yedi gezegenin her birisinin astroloji âlimlerinin üzerinde ihtilaf ettiği farklı hareketleri vardır. Buna göre en yüce felek ve sabit yıldızlar küresi 45 farklı şekilde hareket eder. En üst feleğin her birinin altı hareketi vardır. Güneşin iki, Zühre feleğinin sekiz, Utarit feleğinin dokuz, Ay feleğinin altı hareketi vardır. Bu Semavî hareketler ise nefislerden kaynaklanır, nefislere de akıl gerekli olduğu için her bir aklın sayısı da bu hareketler sayısınca olmalıdır. Sonuç olarak İbn Miskeveyh'e göre Semavî akılların sayısı 45, insanî akılların sayısı 10, yani büyük ve küçük âlemdeki akılların sayısı toplam 55 olmalıdır. Buna bağlı olarak akılların sayısı 55 olduğuna göre mâkûlâtların sayısı da 55 olmalıdır. Ancak tür ile şahıs arasında bir ayırım yapılması gerekir. Semavî akıllar türsel şahıslardır, onlarda çokluk yoktur. Yani onlar şahısları çoğalmayan türlerdir. İnsanî akıllara gelince insan akılları, tür olarak 10'dur ve şahısları ise sınırsızdır. İnsanî akıllar semavî akıllarla devamlı ittisâl içerisinde dirler ve İlahî cömertliğin ürünü olan bu ittisâl asla kesilmez.⁷⁶

Ay feleği ile tamamlanan sudûrun ilk aşamasını ilk maddeden başlayarak yükselen ikinci aşama izler. Varlık, ay üstü âlemde akıl, nefis ve gök cisimlerine hiyerarşik olarak akar, gök cisimlerinden sonra ay altı âlemde varlık zayıflar ve azalır, belirsizleşir. Ay altı dünyada varlığın belirsiz hali ilk maddedir. İlk madde yoklukla bitişiktir (mukterinetü'n bi'l-adem).⁷⁷ İlk madde ile yukardan aşağıya doğru olan akış tersine döner, aşağıdan yukarıya bir yükseliş başlar. Bu yükselişteki ilk mertebe ilk maddenin sûret almasıdır. İlk madde sûret olarak varlığı belirgin hale gelir. İlk madde ve sûretin bir aradalığı terkiptir, tertip ise harekettir her hareket eden bir hareket ettiriciye gerek duyar, bu da kendisi hareket etmeyen hareket ettiriciye kadar sürer. İbn Miskeveyh madde ve sûretin terkip oluşturmalarına yaratılış durumu (*hâlû'l-ibdâ'*) demektedir. Madde ve sûret, telif ve

75 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

76 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 87.

77 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 45.

terkip edecek bir fâile zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Bu telif ve terkip sonucu ikinci madde yani cisim meydana gelir. Bu cisim ay altı âlemin bütün cisimleri için bir pencere konumundadır.⁷⁸

Cisim, nefis ve akılla kurduğu ilişkiye göre bir tekâmül⁷⁹ sürecine tâbî olur. İbn Miskeveyh, birçok eserinde cisimden başlayarak kâmil insana varan bu gelişim sürecine ayrıntılı olarak değinir. Ay altı âlemin üç varlık derecesi, ay üstü âleme paralel olarak cisim, nefis ve akıldır. Hiyerarşik olarak en altta cisim, en üstte akıl sahibi olan insan bulunur. İnsan hem cisim hem nefis hem de akıl ile ilişkilidir. Dolayısıyla mufârik akıllarla irtibat kuracak yetenek ona bahşedilmiştir. İbn Miskeveyh'e göre insan, mufârik akılların tarlası gibidir. Filozof ilginç bir benzetmeyle bilkuvve akıl sahibi olan insanın aklî kapasitesini, üretme yeteneği olan rahme benzetmektedir. Mufârik on akıldan insana gelen feyzi de sperme benzetmektedir.⁸⁰ Burada ilk madde ile sûret arasında kurulan ilişkiye benzer bir durum söz konusudur. Bir tarafta insanın fiil haline çıkmamış potansiyel akli diğer tarafta dışarıdan gelen bir etki bulunur. Her iki taraf da tek başına bilfiil akıl derecesine ulaşmak için yeterli değildir. Mufârik faal akıl, sûret konumundadır; bi'l-kuvve insan akli ise mevzu konumundadır. Bunlar arasında iki akıl aşaması daha mevcuttur; bi'l-fiil akıl ve müstefât akıl. Yani faal akıllardan bi'l-kuvve akıllara gelen şey onları bi'l-kuvve halden bi'l-fiil hale, sonrasında müstefât akıllar konumuna oradan da faal akıllar konumuna getirir.⁸¹ Dolayısıyla varlık dairesi, mufârik akıllardan ilk maddeye kadar olan "iniş yayı" ve ilk maddeden tekrar mufârik akıllara "çıkış yayının" birleşmesiyle tamamlanır. İbn Miskeveyh'e göre var olanların mertebelerinin tamamı, Tanrı'nın var ettiği şekilde ortaya çıkar. Tanrı'nın feyz veren varlığı ve akıcı (*sâriye*) kuvveti bütün âlemin nizâmını muhafaza eder. Ona göre Tanrı'nın âlemde bulunan her şey için bu feyzi tuttuğu vehmedilse her şey yok olur giderdi.⁸²

Genel olarak bakıldığında Mutlak varlığın dışında üç varlık mertebesi vardır:

1. Oluşun başladığı ilk akıl

78 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 30.

79 Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, 81-86.

80 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 86.

81 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 86.

82 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 29.

2. Tekâmülün başladığı ilk madde ve sûret

3. İlk akıl ile ilk madde arasında hem ruhanî hem cismanî varlıklar.

İbn Miskeveyh'in varlık sisteminde özellikle Tanrı ile ilk akıl arasındaki ilişki kapalı da olsa genel olarak yaratma anlayışı sudûr anlayışının önüne geçmiştir.⁸³ Peki, bu yaratmadan kastedilen yoktan yaratma mıdır?

3.3. Yoktan Yaratma

Halk, hüdûs, tekvin ve ibda kavramları meşşai filozoflar tarafından kullanılmıştır. İbn Sînâ, ibda kavramının hüdûs ve tekvin kavramlarına göre derece bakımından daha yüksek olduğunu belirtir. Ona göre ibda "bir şeyden başkası için yalnızca onunla alakalı olan varlığın madde, âlet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır"⁸⁴. Filozof, Metafizik'inde ise ibda'yı "mutlak olmamaktan (*leys*) sonra oldurmaktır (*te'yîs*)" şeklinde tanımlar.⁸⁵ Burada dikkat çekilmesi gereken nokta varlığın yokluktan mı (*adem*) yoksa mutlak olmamaktan mı (*leyse/lem yekün*) meydana geldiği sorudur. İbn Sînâ bu ayrımı yapar. O, varlığın yokluktan (*adem*) değil mutlak olamamaktan (*leyse*) geldiği fikrine yakın durur.⁸⁶ Filozof tarafından yapılan bu ince ayrımın, hem sudûru savunan hem yoktan yaratmayı hem de sudûrcu yaratma fikrini savunan yorumculara farklı ilhamlar verdiği muhakkaktır.

İbn Sînâ ile aynı yüzyılda yaşayan İbn Miskeveyh, bu tartışmalardan haberdardı. İbn Miskeveyh de varlık hiyerarşisini sudur sistemiyle açıklar ancak İbn Miskeveyh'te yoktan yaratmaya yapılan vurgu İbn Sînâ'ya göre daha belirgindir. İbn Miskeveyh, yokluktan varolmak (*adem*) ile mutlak olmamaktan (*leyse/lem yekün*) varolmak arasında bir ayrım yapmaz.

İbn Miskeveyh yoktan yaratmanın mümkün olup olmadığı meselesini madde ile sûret arasında kurduğu zihnî bir deneyle ispat etmeye çalışır. Ona göre sûretler, değişmeyen, sâbit ve birbiri ardına sûretleri kabul edebilen dayanaklara (*mevzu*) ihtiyaç duyarlar. Maddenin niteliği değiştiğinde onun sûreti de değişir. Peki, ilk sûretin yerine farklı bir sûret geldiğinde, ilk sûret nereye gider? İbn Miskeveyh birkaç ihtimalden bah-

83 Mohamed, "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahânî", 668.

84 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, 139.

85 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 12.

86 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 12, 86.

seder: Birincisi ilk ve son sûret birlikte var olmaya devam eder. İkinci ihtimalde ilk sûret başka bir cisme geçer. Üçüncü ihtimalde ilk sûret yok olur. İbn Miskeveyh'e göre birinci ve ikinci ihtimal imkânsızdır. Geriye üçüncü ihtimal kalmaktadır; birinci sûret, ikinci geldikten sonra ortadan kayboluyorsa ilk sûret varlıktan (*vücûd*) yokluğa (*adem*) geçmiştir. Eğer birinci sûret varlıktan yokluğa geçmişse bu durumda ikinci sûret de yokluktan varlığa gelmiş demektir.⁸⁷ Varken yok olma ya da yok iken var olma yerine bir mahalden diğer bir mahalle intikal ettiğinin iddia edilmesi imkânsızdır. Filozofa göre bütün oluşan (*mütekevvin*) şeyler yani, sûretler, hatlar/şekiller ve diğer araz ve keyfiyetlerin varoluşu (*hüdûs*) yokluktan (*lâ min şey*) olmaktadır. Ona göre mevcuttan mevcut var olmaz zira Tanrı var olandan var olanı yaratsaydı yaratmanın (*ibda'*) hiçbir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla var olan, yaratmadan önce de var olduğu için, yaratma yokluktan (*lâ min şey/adem*) olduğunda anlamlıdır.⁸⁸ İbn Miskeveyh bir şeyin var olan başka bir şeyden oluştuğunu iddia edenleri "akletme düzeyleri yetersiz olan insanlar" olarak görür ve eleştirir.⁸⁹

İbn Miskeveyh sisteminde yaratılan (*halk*) ilk varlık, ilk akıldır. İbn Miskeveyh el-akl ve'l-ma'kûl adlı risalesinin girişinde akılla ilgili birkaç hadisten bahseder bu hadislerden birisi şudur;

"Allah akli yarattığında (*halk*) ona kalk dedi, o da kalktı, sonra otur dedi o da oturdu; sonra öne geç dedi, o da öne geçti; sonra geri kal dedi, o da geri kaldı; sonra ona şöyle dedi: İzzetim, celâlime (...) yemin olsun ki, senden daha yüce, senden daha iyi bir şey yaratmadım. Seninle alır (*âhız*) ve seninle veririm (*û'tî*), seninle bilinir, seninle ibadet edilirim, seninle mukafatlandırır ve seninle cezalandırırım."⁹⁰

İbn Miskeveyh ilerleyen sayfalarda aklın yaratılan ilk varlık olduğunu birkaç kez daha tekrarlar. Filozofun bu risalede akılla ilgili ortaya koyduğu kurgu yukarda zikredilen hadislerle paraleldir. Yani akıl yaratılanların en şerefli ve en yücesidir. İlk akıl, Tanrı'nın aracıdır, Tanrı fiillerini onunla gerçekleştirir ve onunla bilinir. İlk akıl içinde her şeyin bulunduğu kitabın sahibidir. İlk akla aynı zamanda yaratma (*ibda'*) kudreti verilmiştir. Gerek bu ifadeler gerekse *el-Fevzü'l-asgâr*'da Tanrı'nın bazı fiilleri bizzat

87 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 31.

88 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 32.

89 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 30.

90 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 83.

bazı fiilleri aracıyla yaptığı vurgusu birbirini desteklemektedir. İlk aklın yaratılması Tanrı'nın bizzat fiili ilk akıl vasıtasıyla âlemin varlığa gelişi de Tanrı'nın ikinci fiilidir.

Tanrının birinci ve ikinci fiili tartışmasının kaynağı her ne kadar Plotinus temelli olsa da İslâm dünyasında *halk-ı cedîd* başlığı altında benzer konuların tartışıldığı görünmektedir. Örneğin Nazzâm'ın (ö. 221/835), *kumûn ve zuhûr* (bilkuve yaratmadan bilfiile yaratmaya geçiş) teorisi, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ihâle ve istihâle kavramlarıyla ortaya koyduğu yaklaşım bunlardan bazılarıdır.⁹¹ Sonraki yüzyıllarda da varoluşun, yaratılan, aracı bir varlıkla ya da Tanrı'nın yaratma kudreti verebileceği varlıklarla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu zihinleri meşgul etmiştir. Örneğin Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), hüdûs deliline itiraz ederken Tanrı'nın başka bir varlık yaratıp onda cisimleri yaratma kudreti vermesini ya da cismani olmayan fakat ilim, kudret ve hikmetle donattığı bir varlığı zatından dolayı zorunlu kılmasını aklen mümkün görmektedir.⁹²

Neticede İbn Miskeveyh gerek Grek kaynaklı problemlerin gerekse İslâm coğrafyasındaki tartışmaların farkındaydı. Kendi döneminde güçlü şekilde ortaya konan sudûr anlayışını sistemine dâhil etti. Buna karşın sudûru iki önemli önermenin altına yerleştirdi. Birincisi; yoktan yaratma mümkündür ve Tanrı dışındaki bütün varlıklar yoktan yaratılmıştır. İkincisi de; Tanrı, yarattığı en yüce varlık olarak olan akla kendi altındakileri var etme kudreti vermiştir.

Sonuç

İbn Miskeveyh, sudûr anlayışını benimseyen filozoflar tarafından ortaya konan hiyerarşik kurguyu sistemine dâhil etmiştir. Özellikle *el-Fevzû'l-asgâr* ve *el-akl ve'l-ma'kûl adlı* eserlerinde âlemin meydana gelişiyile ilgili açıklamalara yer verir. Her iki eserde de halk, ibda', îcâd, feyz ve lüzûm kavramlarını sanki aralarında bir gerilim yokmuş gibi kullanılır. Tanrı'nın yanı sıra ârizî de olsa yaratma görevi Tanrı tarafından ilk akla da verilmiştir. Bu durum onun başta kurduğu ve ona göre Aristoteles'in ifade ettiği "Tanrı bazı fiillerini bizzat; bazı fiillerini araçlarla yapar" argümanına uygundur. Ancak İbn Miskeveyh'in bütün olarak kurgusuna bakıldı-

91 Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim", 18-19.

92 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/319; Harman, "Eşari Kelamının Teşekkülünde Eşari Kelamcılarının İmam Eşari'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler", 93.

ğında bu argümanın Tanrı yanında gölge varlıkların olduğunu iddia ettiği anlamına gelmediği görülür. Yani ilk aklın yaratılışı Tanrı'nın bizzat fiili, ilk aklın âlem üzerindeki tasarrufu ise Tanrı'nın ikinci fiilidir. Ârızî ikinci fiil de zâta ait fiilin ürünüdür. Bunun yanı sıra "alemin mutlak varlığın bir tecellisi olduğu" şeklindeki Platon'a atfettiği argümana mesafeli durmaktadır. İlk akıldan ilk maddeye kadar inen süreçte feyz ve zorunluluk kavramları hem gök akıllarının hem de gök nefislerinin fiili olarak kullanılır.

İbn Miskeveyh'in hareketle ilgili kurgusu ilk akıl ile ilk madde arasında kurulan sebep-sebepli ilişkisine dayanır. Varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan ilk aklın ve en altta bulunan ilk maddenin yaratıldığı filozof tarafından açıkça zikredilmiştir. Filozof "yoktan" yaratma kavramıyla hüdûs ve ibda' kelimelerini yan yana kullanmaktadır. Özellikle *ibda'* kelimesini hem Tanrı için hem de ilk akıl için kullanması konunun anlaşılmasını zorlaştırsa da konuya *hüdûs* kelimesiyle verdiği destek bu konudaki ısrarını açıkça göstermektedir. Neticede "İbn Miskeveyh'in *sudûr* ile *yaratma* anlayışlarını birleştirdiği ya da bu iki anlayış arasındaki ayrımın farkında değilmiş gibi konuyu ele aldığı" iddiaları, filozofun *sudûr* terminolojisini kullanması ve yaratılan varlıklar arasında sebeplik, zorunluluk ve hareket bağına dikkat çekmesi çerçevesinde ele alınabilir. Buna karşın Tanrı dışındaki bütün varlığın onun tarafından yoktan yaratıldığını belirtmesiyle -ki filozofun temel oluş kurgusu buna dayanır- yoktan yaratma lehine tavrını koymuştur. Filozof yoktan yaratma üstüne yaptığı açık vurgusuyla Fârâbi ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.

Kaynakça

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. TDV Yayınları, 2003.

Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrût: Dâru'l-Meşrık, ts.

Fârâbî. *es-Siyasetü'l-medeniyye*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrût: Dâru'l Meşrık, 1986.

Harman, Vezir. "Eşarî Kelamının Teşekkülünde Eşari Kelamcıların İmam Eşari'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Mesele". *Din Felsefesi Açısından Eş'ari Gelen Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-5*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

İbn Miskawayh. *Textes inédits de Miskawayh (M. 421)*. thk. Mohammed Arkoun. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1963.

İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-asgâr*. thk. Tâhir Efendi. Beyrût, 1319.

İbn Miskeveyh. *el-Havâmîl ve's-Şevâmîl*. thk. Ahmad Amîn - as-Sayyid Ahmad Şaqr. Frankfurt: Institute for The History of Arabic İslâmîc Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000.

İbn Miskeveyh. "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)". ed. Mohammed Arkoun. *Arabica* 11/1 (01 Ocak 1964), 80-87.

İbn Miskeveyh. "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl". *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevi. Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrût: Dâr Sâder, 2006.

İbn Sînâ. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Littera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm". *Aristo 'inde'l-Arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri 2*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri 3*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

J. O'Meara, Dominic. *Plotinus : An Introduction to the Enneads*. London: Oxford University Press, 1995.

Kadir, C. A. "İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri". çev. Kürşat Demirci. *İslâm Düşüncesi Tarihi 1*. ed. Mian M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -tecedüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim". *Usul İslâm Araştırmaları* 8/8 (01 Aralık 2007), 7-22.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, ts.

Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 1057-1073.

Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Köroğlu, Burhan. "Tafra". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Maraş, İbrahim. "Fârâbî'de Hudûs Kavramı". *Dînî Araştırmalar* 11/31 (Ağustos 2008), 125-136.

Mohamed, Yasien. "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahâni". *Islamic Studies* 39/4 (2000), 657-679.

Nabî, Mohammed Noor. "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi". çev. Osman Elmali - H Ömer Özden. *Atatürk Üni-*

versitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 7.

Özdeğirmenci, Saliha. *İbn Miskeveyh'te metafizik*. Yayınlanmamış: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Raizman-Kedar, Yael. "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen". *Studies in History and Philosophy of Science* 37 (2006), 379-397.

Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Saruhan, Müfit Selim. *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Şenel, Cahid. "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 221-249. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Wilberding, James. *Plotinus' Cosmology : A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary*. London: Oxford University Press, 2006.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 227-267

**İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik
Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma**
A Qualitative Study on the Perception of the Theology Faculty Students
towards the Psychology of Religion Course

Ali Yüksel

Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
M.A. Student, Ataturk University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education
Erzurum/Turkey
e-mail: aliyuksel91@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5099-343x>

Muhammed Kızılgöçit

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of
Religious Education
Erzurum/Turkey
e-mail: mkizilgocit@atauni.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8914-5681>

DOI: 10.33718/tid.853238

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 4 Ocak / October 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mart / March 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ali Yüksel, Muhammed Kızılgöçit, "İlahiyat Fakültesi
Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir
Araştırma", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 227-267

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma*

Öz

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mezun olduktan sonra gerek mesleki açıdan gerekse tüm hayatları boyunca in-sanlarla olan ilişkilerinde, fakülte'deki kazanımları büyük rol oynamaktadır. Dinin bireyin duygu, düşünce ve davranışlarındaki yansımalarını inceleyen din psikolojisi dersindeki edinimler, İlahiyat Fakültesi öğrencileri için özellikle önem arz etmektedir. Ülkemizde hızla gelişmekte olan ve yönelimin fazla olduğu din psikolojisi bilim dalıyla ilgili literatür incelendiğinde İlahiyat Fakültelerinde verilen din psikolojisi derslerine ilişkin az sayıda araştırma bulunmaktadır. Araştırma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 ve 2018-2019 akade-mik yılı bahar döneminde din psikolojisi dersini alan öğrencilerin ilgili derse yönelik algılarının ortak ve farklı yönlerinin ortaya konulmasını amaçlayan nitel bir çalışmadır. Araştırmada özellikle din psikolojisi dersinin içeriğine ve işlenişine yönelik tutumlar üzerinde genelleme yapmanın ötesinde derinleşmesine inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle belirlenen (7) kız ve (5) erkek olmak üzere toplam (12) öğrenci çalışma grubunu oluşturmaktadır. Fenomenolojik desenin kullanıldığı araştırmada, çalışma grubuyla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeler neticesinde elde edilen veriler betimsel analize tabi tutulmuş-tur. Elde edilen bulgulara göre öğrenciler, din psikolojisi dersini hem insanın kendini tanıması hem de muhatap olacakları kişileri analiz edebilmesi açısından önemli bulmaktadır. Öğrenciler, Temel İslam Bilimleri çatısı al-tında alınan derslerdeki bilgilerin muhataplarına ne şekilde ifade edileceğinin öğrenilmesi yönüyle din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'nde zorunluluğunun sürdürülmesi ve süre açısından daha fazla olması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan öğrenciler, olumlu anlamda hem din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'ndeki diğer derslerden içerik yönüyle farklı olduğunu vurgulamakta hem de mezun olduktan sonra hayata aktarabilecek-leri güncel konuların da ders içeriğinde yer almasını istemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Din Psikolojisi Dersi, Algı, Nitel Araştırma.*

A Qualitative Study on the Perception of the Theology Faculty Students towards the Psychology of Religion Course

Abstract

The attainments of the students of the Faculty of Theology during their undergraduate education play a great role especially in the professional sense in their relations with people after they graduate. What they have learnt in the psychology of religion course, which examines the reflections of religion on the emotions, thoughts and behaviors of the individual, are especially important for the students of the Faculty of Theology. When the literature on the field of psychology of religion, which is rapidly developing and has a high tendency in our country, is examined, it was seen that there are very few studies on psychology of religion courses given at the Faculty of Theology. This research is a qualitative research aiming at revealing the common and different aspects of the perceptions of stu-

dents who took religious psychology course in 2017-2018 and 2018-2019 academic year at Atatürk University Faculty of Theology and still studying at Ataturk University. For this purpose, a total of (12) students, consisting of (7) females and (5) males, are determined by the simple random sampling method. In this research, in which the phenomenological pattern was used, the data obtained as a result of semi-structured interviews with the study group were analyzed through a descriptive analysis. According to the findings obtained, students think that the religious psychology course is important in terms of self-discovery and the ability to analyze the people to whom they will be addressed. The students also think that the course of religious psychology should be compulsory and allocated more time. Thus, they will be able to learn how to convey all the information which they have obtained in the courses relating to Basic Islamic Sciences to their addressees. Furthermore, the students who emphasize that the psychology of religion course is different from the other courses in the Faculty of Theology in terms of content, desire and suggest that this course include current trends.

Keywords: *Psychology of Religion, Students at Theology Faculty, Religious Psychology Course, Perception, Qualitative Research.*

* Bu makale, Bilhikem 3. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı'nın (Van-2021) 255-279. sayfaları arasında yer alan ve Bilhikem III. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algılarına İlişkin Nitel Bir Araştırma" adlı tebliğin, içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş hâlidir. This article is the modified and improved version of the communiqué content, which is located between pages 255-279 of Bilhikem 3rd Social Sciences Student Symposium Book of Proceedings (Van-2021), titled "A Qualitative Research on Perceptions of Theology Faculty Students towards the Psychology of Religion Course" presented at the Bilhikem III Social Sciences Student Symposium.

Giriş

İnsan, gözlerini dünya sahnesine açtığı andan perdenin kapanmasına kadar geçen fasıl içerisinde sürekli bir tekemmül halindedir. Diğer canlılardan farklı olarak öğrenerek mükemmelleşmeye ve ilimle ilerlemeye fitraten muhtaçtır. Bu nedenle özellikle gelişmiş ülkeler başta olmak üzere tüm dünyada bireyin muhtaç olduğu eğitim ve öğretim faaliyetleri önem arz etmektedir. Psikoloji bilimi bireyin duygu, düşünce ve davranışını konu edinmesi açısından uzun bir geçmişe, bireyin davranışının altında yatan süreçleri bilimsel olarak incelemesi açısından ise kısa bir tarihe sahiptir.¹

Kendisini ve etkileşimde bulunduğu çevresini tanımlama ve anlamlandırma çabasını hiçbir zaman bırakmayan insanoğlunun gayretlerinin bir disiplin halini aldığı psikoloji bilimi, insanın bütün hayatını etkileyen, varoluşsal çözümlene ve hayatı anlamlandırma misyonuna sahip güçlü bir olgu olan dini,² bir barışık bir dargın kardeşler olarak³ kenarda bırakamamış ve en önemli inceleme alanlarından birisi haline getirmiştir.⁴

Yaratılıştan itibaren sergilenen oyunda acziyet ve fakriyet sahibi insanlığın, dinsiz bir sahnesi görülmemiştir. Bu ilişki inanmak, reddetmek, ilgi duymak, nefret etmek vb. suretlerde süregelmiştir.⁵ Mensuplarını belli bir hedef ve/veya yaşam tarzına sevk eden, dünya ve ahiret görüşü etrafında toplayan yapı olarak ifade edilen din olgusu⁶ ile psikoloji bilimi bireyin ve insanlığın anlaşılması açısından iki önemli alandır.

Ülkemizde İlahiyat Fakülteleri'ndeki öğrenimini başarıyla tamamlayan öğrencilerin mesleki açıdan pek çok farklı alanda çalışabildiği görülmektedir. Mesleki yaşamları başta olmak üzere kişisel hayatlarında da insanî ilişkileri üst seviyede bulunacak mezun öğrencilerin hem bireyin psikolojisine hem de dinin insan üzerindeki psikolojik etkilerine yönelik bilgisi önem arz etmektedir.

1 Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 4.

2 Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı*, 37.

3 Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 7.

4 Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı*, 61.

5 Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*, 11.

6 Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200'ü*, 12.

Din psikolojisi dersine kazanımları açısından bakıldığında, öğrencilerin mezun olduklarında içerisinde bulunacakları görev gereği dinin, kendisi üzerindeki etkilerini belirleyebilmesi, bireyler üzerindeki etkisini en iyi şekilde analiz edebilmesi, bireylerin gelişim dönemlerini dikkate alarak onlara hitap edebilmesi hususları dersin İlahiyat Fakültesi içerisindeki önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Eğitim-öğretim açısından öğrencilerin derse karşı tutumlarını araştırıp olumsuz tutumların sebeplerinin ortaya çıkarılması ve çözüm yollarının belirlenmesi, ilgili dersin kazanımlarının öğrenciye aktarılmasındaki başarısı açısından büyük etkiye sahiptir.⁷ Ayrıca derse yönelik tutumların olumlu ya da olumsuz olması öğrenme sürecini doğrudan etkilemekte ve öğrencilerin gelecekteki yaşantılarına yön vermektedir.⁸ Bu kapsamda ilgili literatür incelendiğinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik algılarını ortaya koymayı amaçlayan nitel araştırmaların azlığı ve dersin içeriği ile işlenişine yönelik tutumlar üzerinde genelleme yapmanın ötesinde derinlemesine incelemeyi önceleyen çalışmaların yokluğu dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili Kayıklık tarafından din psikolojisi dersinin içerik ve kazanımlarına ilişkin kuramsal çalışma,⁹ Yenen tarafından İlahiyat (n:123) ve DKAB (n:32) bölümleri öğrencilerinin din psikolojisi dersinden beklentilerini/kazanımlarını belirlemek amacıyla açık uçlu sorulara da yer verilerek nicel çalışma¹⁰ ve Şahin tarafından öğrenci (n:159), öğretmen (n:46) ve imamlar (n:18) örnekleminde din psikolojisi alanının yapı ve fonksiyon açısından değerlendirildiği karma çalışma¹¹ gerçekleştirilmiştir. Kayıklık, din psikolojisinin sağladığı kazanımları bireysel ve toplumsal olarak ele almış, meslek, aile ve sosyal hayattaki faydalarına vurgu yapmıştır.¹² Yenen, din psikolojisi dersinin öğrenciler üzerindeki bireysel kazanımlarına odaklanmış ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerince öz farkındalık, dinî konu ve meselelere farklı açılardan bakabilme, dinî hayatı ve farklı dindarlık biçimlerini anlayabilme ve empati kurabilme kazanımlarının elde edildi-

7 Aybey, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma", 52.

8 Aybey, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma", 52.

9 Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", 83.

10 Yenen, "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", 149.

11 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 1.

12 Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", 95-98.

ğini ortaya koymuştur.¹³ Şahin'in çalışmasında, din psikolojisinin bireysel kazanımlarından "kendimizi ve hedef kitleyi tanımak", toplumsal kazanımlarından "toplumun dinî hayatını kavramak ve bilinçli olmak", mesleki kazanımlarından ise "meslekte daha verimli olmak" hususları ön plana çıkmıştır.¹⁴ İlgili çalışmaların sonuçları ile araştırmadan elde edilen veriler tutarlılık göstermekte olup önceki çalışmaların sonuçlarına bulgular kısmında yer verilmiştir.

1. İlahiyat Fakülteleri'nde Din Psikolojisi Dersleri

Din psikolojisi bilimi, din felsefesi, din eğitimi, din sosyolojisi vb. din konulu insan bilimleri gibi Batı'da en çok yüz yıllık bir geleneği bulunmasına rağmen ülkemizde çok az tanınan ve mazisi kısa olan araştırma alanlarındandır.¹⁵ İlk olarak Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde "İctimaî ve Dinî Rûhiyat" şeklinde okutulmaya başlanan din psikolojisi dersi,¹⁶ 21 Kasım 1949 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ikinci sınıf müfredatında bir kredilik, üçüncü sınıf müfredatında iki kredilik bir ders olarak okutulmaya başlamıştır.¹⁷ Ülkemizde din psikolojisi alanındaki bilimsel çalışmalar, 1950'li yıllarda başlamıştır.¹⁸ Din psikolojisinin Batı'da 1930'larda ivme kaybetmesi ve 1950'lerde yeniden ortaya çıkması sürecine denk olarak ülkemizde 1950'lerden itibaren nitel ve nicel birçok çalışma yapılmıştır.¹⁹ Ülkemizde din psikolojisi alanı, yarım asırdan uzun bir süredir çeşitli değişim ve gelişimlerle varlığını sürdürmüş ve içinde bulunduğu dönemin etkin bilimsel akımlarının gölgesinde biçimlenmiştir.²⁰ 1950'lerden günümüze kadar gelen süreç içerisinde Türkiye'de alanda çalışma yapan akademisyenler din psikolojisine çok değişik açılardan

13 Yenen, "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", 178-179.

14 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 87, 94, 99.

15 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 9.

16 Karaca, *Din Psikolojisi*, 25.

17 Ulu, "Türkiye'deki Akademik Yapı Bağlamında Din Psikolojisinin SWOT Analizi ile Değerlendirilmesi", 197.

18 Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı*, 71.

19 Uysal, "Türkiye ve ABD'de 2016-2019 Yılları Arasında Din Psikolojisi Alanında Yapılan Kitap Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme", 97.

20 Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 19.

farklı konularda yaklaşmıştır.²¹

İlahiyat Fakültesi eğitiminde ders olarak okutulan din psikolojisi, modern psikolojiye paralel olarak gelişmiş ve onun bir dalı olarak nitelenmiştir.²² Ülkemizdeki din psikolojisi derslerinde genel olarak öğrencilere aktarılan konular, Batı kaynaklı olmakla birlikte ülkemizde alanın önde gelenleri tarafından yapılan araştırmalar neticesinde sistematik bir düzleme oturmuştur. Karacoşkun tarafından oluşturulan İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan din psikolojisi kitaplarında genellikle yer alan konular şekil-1'de sunulmuştur.²³



Şekil 1: Din psikolojisi dersinin konuları

Karacoşkun'un sınıflandırmasına ilave olarak din psikolojisi derslerinde okutulan ders kitaplarının konuları, genel bir bakış açısı kazanılması ile benzerliklerin ve farklılıkların neler olduğunun ortaya konulması

21 Uysal, "Türkiye ve ABD'de 2016-2019 Yılları Arasında Din Psikolojisi Alanında Yapılan Kitap Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme", 125.

22 Aydın, "İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç, Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)", 109.

23 Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı*, 69.

amacıyla tablo-1’de sunulmuştur. Din psikolojisi kitaplarının içeriklerine dikkat edildiğinde; din psikolojisi tarihi, din psikologları, tasavvuf psikolojisi, dindarlık, dini gelişim psikolojisi ile ruh sağlığı ve din konuları ortak olarak yer almaktadır. Din psikolojisi kitapları içerisinde yer alan benzer konular, tablo-1’de kalın olarak gösterilmiştir.

Yazar Adı	Prof. Dr. Hayati HOKELEKLI	Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK	Prof. Dr. Ali KÖSE Prof. Dr. Ali AYTEN	Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACÖŞKÜN (Editör)	Prof. Dr. Faruk KARACA	Doç. Dr. Ümit HOROZCU	Prof. Dr. Fatma Gül CİRHİNLİOĞLU
Psikoloji ve din psikolojisi	Psikolojinin alanı	İçerik ve kazanım açısından din psikolojisi	Psikoloji ve din	Psikoloji bilimi ve tarihçesi	Din psikolojisi tarihi	Psikolojiye giriş	Psikoloji ve din	
Din ve psikoloji	Din psikolojisinin alanı	Din psikolojisinin doğuşu ve gelişmesi	Psikologlar ve din görüşleri	Modern psikolojide dine yaklaşımlar	Din psikolojisi bilimi	Din psikolojisine giriş	Dini düşünceler, dini inançlar ve dini davranışlar	
Dini davranışın kaynakları	Dini yaşantının unsurları	Din psikolojisinde yöntem	İslami psikoloji ve Müslüman psikologlar	Din psikolojisi bilimi ve Türkiye’deki gelişimi	Din psikolojisinde yöntem	Sigmund Freud, psikanaliz ve din	Dindarlığın boyutları	
Dini tecrübe	İnsan hayatının belirgin dönemleri ve din	Bireysel dindarlığın psikolojik kaynakları	Din, dindarlık ve maneviyat	İslam düşünce tarihinde insan psikolojisine yaklaşımlar	Din, dindarlık ve dini hayat	İkinci nesil psikanaliz ve din nesne ilişkileri teorisi ve bağlanma teorisi	Dindarlık ve cinsiyet	
İman, şüphe ve inancsızlık	Tasavvufi yaşantı	Gelişim dönemleri ve dini hayat	Dine dönüş ve din değiştirme	Gelişim kuramları ve dönemlerine genel bir bakış	Dindarlığın boyutları	C. G. Jung, analitik psikoloji ve din	Din ve psikolojik iyilik hali	
Dua ve ibadet	Din değiştirme	Bireysel yaşamda dinsel değişim	Parapsikoloji	Dini gelişim	Dindarlığın etkileri	Davranışçı yaklaşım ve din	Din ve baş etme	
Gelişim dönemleri ve din	Anormal dini davranışlar	Dua ve ibadet	Batıl inanç ve davranışların psikolojisi	Dini inanç	İnanç psikolojisi	Dine hümanist yaklaşım	Dindarlık ve depresyon	
Dine dönüş ve din değiştirme		İnanç, iman ve şüphe		Dini davranışlar ve inançla ilişkisi	İbadet psikolojisi	Transpersonel (ben ötesi) psikoloji ve din	Dindarlık ve ölüm kaygısı	
Tasavvuf psikolojisi		Bireysel dindarlığın boyutları ve inanç-davranış etkileşimi		Ruh sağlığı ve din	Dini gelişim psikolojisi	Dini ve mistik tecrübe	Dindarlık ve madde kullanımı	
		Değişen dünyada birey, din ve dindarlık		Dini kişilik	Kişilik (gelişimi) ve din	Dua psikolojisi	Dindarlık ve evlilik uyumu	
		Tasavvuf psikolojisi		Dini tecrübe	Tasavvuf psikolojisi	Ruh hastalıkları ve din	Dindarlık ve önyargı	
		Ruh sağlığı ve din		Tasavvuf psikolojisi	Ölüm psikolojisi ve din		Dua etme	

Tablo 1: Din psikolojisi kitaplarının konu dağılımları

Ülkemizdeki din psikolojisi derslerinde öğrencilerin kazanımlarına yönelik farklı İlahiyat Fakülteleri'nden alınan öğrenme çıktıları, benzer kazanımlar bir kez yazılmak şartıyla, tablo-2'de sunulmuştur. Buna göre öğrenci kazanımlarının odak noktasının, dinin bireysel ve toplumsal etkilerinin iyi bir şekilde analiz edilebilmesi olduğu görülmektedir.

1.	Psikolojik yaklaşımın ne olduğunu bilir.	Atatürk Üniversitesi
2.	Bu yaklaşımı din vb. gibi değişik fenomenlere uygulayabilir.	Atatürk Üniversitesi
3.	Dini hayatı etkileyen unsurları bilir.	Atatürk Üniversitesi
4.	Dinin psiko-sosyal fonksiyonlarını bilir.	Atatürk Üniversitesi
5.	Dini gelişimin takip ettiği süreçleri bilir.	Atatürk Üniversitesi
6.	Din psikolojisinin temel kaynaklarını analiz eder.	Sakarya Üniversitesi
7.	Dini hayatın psikik hallerini açıklar.	Sakarya Üniversitesi
8.	Din psikolojisinin diğer İslami ilimlerle münasebetini sentezler.	Sakarya Üniversitesi
9.	Din psikolojisi ile ilgili temel konu, kavram ve kuramlar hakkında bilgi sahibi olur.	Harran Üniversitesi
10.	Din psikolojisine ait konuların sosyal hayattaki karşılıklarını açıklayabilir.	Harran Üniversitesi
11.	Dinin insanlar üzerindeki etkilerini gözlemleyip, mukayese yaparak yorumlayabilir.	Harran Üniversitesi
12.	Din psikolojisine ilişkin bazı Müslüman düşünürlerin düşüncelerini açıklayabilecek.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
13.	İbadet ve duanın psikolojik sonuçlarını bilebilecek.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
14.	Dinin birey hayatındaki yeri, anlamı ve önemini farkına varır.	RTE Üniversitesi
15.	Türk toplum yapısında dinin bireysel ve sosyal işlevlerini kavrar.	RTE Üniversitesi
16.	Bireyin ruh sağlığının korunmasında din faktörünün önemini anlar.	RTE Üniversitesi

17.	Psikoloji ve din psikolojisi alanları arasında benzerlik ve farklılıklardan haberdar olur.	Cumhuriyet Üniversitesi
18.	Olumlu ve olumsuz yönleriyle dini inanış ve yaşayışın kişilik üzerindeki etkileri hakkında değerlendirme yapar.	Cumhuriyet Üniversitesi
19.	Dini motivasyonlar, dini tecrübe, iman, şüphe ve inançsızlık, dua ve ibadet, gelişim dönemleri ve din hususlarında analiz yapar.	Cumhuriyet Üniversitesi
20.	Dini yaşayış ve davranışlara yol açan sebep ve faktörler hakkında bilimsel bilgiler üretir.	Cumhuriyet Üniversitesi

Tablo 2: Din psikolojisi dersine ilişkin öğrenme çıktıları

İlahiyat Fakültelerinin öğretim programlarında yer alan din psikolojisi dersini alan öğrencilerin kazanımları, birbiriyle ilişkili olmak koşuluyla bireysel ve toplumsal düzeyde değerlendirilebilir. Kayıklık, *İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi* isimli çalışmasında din psikolojisinin insan yaşamına katkılarını bireysel ve toplumsal olarak iki başlık altında incelemiştir.²⁴ Şahin ise din psikolojisinin bireysel, toplumsal ve mesleki katkıları üzerinde vurgu yapmıştır.²⁵

Din psikolojisi dersinin kazanımlarını elde eden bir öğrenci bireysel yaşamda; kendi duygu, düşünce ve davranışlarını daha iyi anlayabilir. Dinsel yaşayışı ile ilgili güdülerin ne olduğunu bilinçli bir biçimde kavrayabilir. Örneğin din psikolojisinde, dinsel yaşayışların güdülerine ilgili birikime sahip olan bir kişi, ibadetini; Allah'ın rızasını kazanmak, başkalarına kendini farklı göstermek, içinde bulunduğu toplulukta herkes yapıyorsa onlara karşı mahcup olmamak, belli bir çıkar elde etmek, inancının bir gereğine bağlı olmak, dinsel bir cezaya çarptırılmamak ya da dinsel bir beklenti için mi yaptığını daha kolay anlayabilir.²⁶

Öte yandan, toplumsal hayatta ailevi ve mesleki ilişkiler başta olmak üzere sosyal ilişkilerde din psikolojisi dersinin etkileri görülebilmektedir. Örneğin din psikolojisi dersini alarak gelecek nesiller yetiştirecek olan anne ve babalar, bebeklik döneminden ergenlik dönemine kadar

24 Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", 94-98.

25 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 82-100.

26 Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", 95.

çocuklarının içerisinde bulunduğu dönemlerin ruhsal özelliklerine göre hareket edecek ve çocuklarının dini gelişimlerine sağlıklı bir yön verecektir. Çocukta dinî uyanış, yetişkinlerin ilgi, teşvik, destek ve örnek olmalarına büyük ölçüde bağlı bulunmaktadır. Bütün araştırma ve gözlemler dini inanç ve tutumların oluşmasında ilk çocukluk dönemindeki aile ilişkilerinin en etkili faktör olduğunu ortaya koymaktadır.²⁷

Mesleki ilişkilere örnek olarak, toplumun bütün kesimlerinden insanlarla ilişki içerisinde olan bir müftünün, karşısındaki insanın dinsel motivasyonunu yeterince tanımaması, onun duygu, düşünce, istek, arzu, ümit ve korkularını yeterince anlayamaması, aralarında gelişecek iletişimi olumsuz yönde etkileyecektir. Bu ise müftünün üstlenmiş olduğu misyonu yerine getirmesinde olumsuzluklara yol açacaktır. Yine örnek olarak bir vaiz, çocuklara anlattığı konuyu yetişkinlere; kadınlara anlattığı konuyu hiç değiştirmeden erkeklere; gençlere anlattığı bir konuyu yaşlılara; çiftçilere ve esnafa anlattığı bir konuyu bilim adamlarına; büyük bir kentte anlattığı bir konuyu bir köyde hiç değiştirmeden anlatırsa başarısız olma olasılığı yüksektir.²⁸

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne ait anabilim dalları derslerinin birçoğu bireysel ve sosyal hayatla ilişkili olduğundan öğrencilerin ilgisini çekmektedir. Özellikle din psikolojisi alanı dinin, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına etkisini psikoloji biliminin yöntemleriyle/araştırma teknikleriyle incelemesi noktasından öğrencilerin bu alana ilgi duymalarına sebep olmaktadır. Şahin'in çalışmasında, İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminin % 79,9'unun din psikolojisi alanına ilgisinin olduğu belirlenmiştir. Bu yüksek oranın, konuların zihinlerde taze olması, din psikolojisi eğitiminin verimliliği ve hayatlarının ilerleyen safhalarında öğrendikleri bilgilerin kendilerine faydalı olacağı düşüncesi kaynaklı olduğu değerlendirilmiştir.²⁹

Din psikolojisi alanında nicel araştırma yöntemleri kullanılarak yapılan çalışmaların dışında, nitel yönü ön plana çıkan ve din psikolojisi dersinin içeriğine ve işlenişine yönelik tutumlar üzerinde genelleme yap-

27 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 257.

28 Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", 97.

29 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 55.

manın ötesinde, derinlemesine incelemeyi önceleyen farklı çalışmaların yokluğu alanda dikkat çekmektedir.

Tutumlar doğrudan gözlenemeyen değişkenler olarak kabul edildiğinden onları doğrudan ölçmek de mümkün olmamaktadır. Tutumlarla ilgili bilgiler bireylerin düşünce, duygu ve davranış eğilimlerinden elde edilmektedir.³⁰ Araştırmanın temel amacı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine ilişkin algılarına yön veren bilgi ve düşüncelerini, yaklaşımlarını dile getirirken başvurdukları kavram ve ifadelerin neler olduğunu anlamak ve din psikolojisi dersinin içeriği ve işlenişyle alakalı üzerinde durulması gereken yönlerini irdelemektir.

3. Yöntem

Araştırma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik algılarının ortaya çıkarılmasını amaçlayan nitel bir araştırma olarak kurgulanmıştır. Bu kapsamda nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni tercih edilmiştir. Araştırmada yöntem olarak bu desenin tercih edilmesinin nedeni, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik algılarının derinlemesine irdelenmek ve bu algıların analiz edilerek betimlenmek istenmesidir. Fenomenoloji deseni farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmamıza olanak sağlayan yaklaşımdır.³¹ Fenomenolojik araştırma, bireylerin olgularla ya da kavramlarla ilgili deneyimlerinin ortak anlamını betimlemektedir. Bu desende araştırmacılar olguyla ilgili deneyimi bulunan bireylerden veri toplar ve veri topladığı bütün bireylerin deneyimlerinin özünü bütüncül bir şekilde betimler.³²

Araştırmanın çalışma grubu Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 ve 2018-2019 akademik yılı bahar döneminde din psikolojisi dersini almış, görüşmeler esnasında üçüncü ve dördüncü sınıfta öğrenim gören % 58'i (7) kız ve % 42'si (5) erkek olmak üzere (12) öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcıların seçiminde nitel araştırma yaklaşımının

30 Aybey, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma", 55.

31 Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 69.

32 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 62.

da yer alan basit seçkisiz örnekleme yöntemi tercih edilmiştir.

Araştırmada fenomenoloji çalışmalarında veri toplama araçlarından birisi olan görüşme yöntemi tercih edilmiştir. Görüşmeler sonrasında elde edilen veriler betimsel analiz tekniği kullanılarak yorumlanmıştır. Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür. Bu analiz türünde araştırmacı gördüğü ya da gözlemiş olduğu bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtabilmek amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verebilmektedir. Bu analiz türünde temel amaç, elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır.³³ Araştırmada mülakatlar neticesinde elde edilen nitel veriler, MAXQDA 2020 nitel veri analizi programına aktarılmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

Araştırmanın ilk aşamasında öğrencilerin din psikolojisi dersini İlahiyat Fakültesi içerisinde nasıl konumlandığı, dersin içeriği hakkında ne düşündüğü, derse dair önyargıları ve beklentilerinin neler olduğu ve dersin hayatlarına ne kadar etki ettiği sorularına cevap aranmıştır. İkinci aşamasında ise öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının kaynakları öğretim elemanı, mesleki fayda, psikoloji alanına ilgi ve kişisel gelişim düşüncesi şeklinde sınıflandırılarak etki boyutları ortaya konulmuştur.

İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminde “*sizce din psikolojisi nedir? Din psikolojisi denince aklınıza neler gelmektedir?*” sorularına cevap aranan çalışmalarda “*öğrenci*” grubunun en yüksek orandaki (% 35,8) cevabının “*insanın dini duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen bilim dalıdır*” olduğu; onu % 22,6 oranıyla “*insan-din ilişkisini inceler*”, % 15,7 oranıyla “*din-psikoloji ilişkisini inceler*”, % 8,2 oranıyla “*psikoloji biliminin alt dalıdır*”, % 6,3 oranıyla “*dini olayları inceler*”, % 4,4 oranıyla “*dinin fonksiyonunu inceler*”, % 3,1 oranıyla “*insanı tanıma bilimidir*” ve % 3,8 oranıyla “*fikrim yok*” cevaplarının takip ettiği belirlenmiştir.³⁴

33 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemler*, 69.

34 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 51.

4.1. İlk Aşama

Katılımcıların din psikolojisi dersine dair algılarını/tutumlarını ortaya koymak amacıyla daha önceden oluşturulan ve cevaplar neticesinde son halini alan temalar; kalıp yargılar, hayata etki, konumlandırma ve içerik şeklinde olup Şekil-2’de gösterilmiştir. Öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının net bir şekilde ortaya konulması amacıyla ilk aşamada nedensellikten daha çok tutum ölçeklerinin alt boyutları dikkate alınarak temalar oluşturulmuştur. Din psikolojisi dersine yönelik algıların/tutumların nedenleri ayrı bir başlık altında ikinci aşamada incelenmiştir.

İçerik temasının işleniş ve konu olmak üzere iki alt teması bulunmaktadır. Diğer temaların alt temalarını ise, o tema ile ilgili katılımcılar tarafından ifade edilen olumlu ve olumsuz düşünceler oluşturmaktadır. Ancak bulgular kısmında başlıklandırma yapılırken olumlu ve olumsuz alt temalarına ayrıca başlık verilmemiştir.



Şekil 2: Din psikolojisi dersine yönelik tutumlar

MAXQDA 2020 programında görüşmelerde en fazla tekrarlanan kelimelerin belirlenmesi amacıyla yapılan sözcük frekansı analizinde; *bir* (268 kez), *yani* (212 kez), *çok* (168 kez), *bu* (160 kez) vb. kelimeler dikkate alınmadığında *din* (111 kez), *psikolojisi* (97 kez), *ders* (47 kez), *hoca* (47

tutum içerisinde olduğu görülmüştür.³⁷

Katılımcıların dersi geçme zorluğuyla alakalı söylemlerini destekler nitelikte Erpay'ın çalışmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 20,6'sının Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ndeki derslerde çok zorlandığı belirlenmiştir.³⁸ Kirman ve Demir tarafından yapılan çalışmada da öğrencilerin % 7,1'inin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümündeki derslerde başarılı olamadığı ortaya konulmuş ve İlahiyat Fakültesi'nde ilgili bölüme ait ders sayısının azlığına rağmen başarı oranının düşük olması öğrencilerin dersler hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığıyla ilişkilendirilmiştir.³⁹

Katılımcıların din psikolojisi dersi özelinde değil Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altındaki derslere yönelik önyargılarının bulunduğu, söylemlerinden anlaşılmaktadır. Söylemlerin odak noktasını yine dersi geçme endişesi oluşturmaktadır. Bu kapsamda katılımcıların bir kısmının din psikolojisi dersine de olumsuz önyargı ile girdiği ortaya çıkmaktadır.

“Açıkçası ben felsefe alanını hiç sevmiyorum, psikolojiyi sevmiyorum... Çok büyük bir önyargıyla girdim felsefe temelli ders olarak... Felsefe alanında olan psikoloji, sosyoloji beni hep zorlamıştır, zorlar yani öyle hissediyorum.” (K7, BA)

“Bize yansıtılan bakış açısından dolayı felsefe derslerini olmasa da olur (şeklinde) görüyordum çünkü bize küçükten beri hep felsefe okumayın (deniyordu)... Ama din psikolojisi olsun diğer felsefi kısımlar olsun bunlar bence çok önemli şeylerdir. Bir ilahiyatçı kesinlikle bu alanlarda bir şeyler öğrenmesi, bir şeyler okuması kanaatindeyim.” (E3, AA)

Felsefe ve Din Bilimleri bölümündeki derslere dair önyargıların öğretim elemanı ve dersi geçme kaynaklı olmadan çevrenin etkisiyle oluştuğu da katılımcıların söylemlerinden anlaşılmaktadır. Sain tarafından yapılan çalışmada diyanet ihtisas kursiyerlerinden medrese veya benzeri bir kurumdan din eğitimi alıp tamamlayanların Felsefe ve Din Bilimleri derslerine yönelik tutumlarının olumsuz olduğu sonucuna ulaşılmış ve

37 Kirman-Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, 10.

38 Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 454.

39 Kirman - Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, 11.

Yıldız tarafından yapılan boylamsal çalışmada ilk uygulamada (İlahiyat Fakültesini kazandıkları zaman) öğrencilerin % 41,9'unun, altıncı uygulamada (İlahiyat Fakültesinden mezun oldukları zaman) ise % 25,4'ünün ilahiyat tahsilinden en önemli beklenti olarak "vatana ve millete faydalı olmak" seçeneğini işaretlediği tespit edilmiştir.⁴² "İslami şuur kazanmak" beklentisinin ilk uygulamada % 33,3, altıncı uygulamada % 24,3 olduğu ve "İnsanlara dini konularda yardımcı olmak" beklentisinin ilk uygulamada % 16,7, altıncı uygulamada % 22,5 olduğu belirlenmiştir. Analiz sonuçları incelendiğinde araştırmada elde edilen bulguların kişisel (İslamî şuur) ve sosyal (vatana millete faydalı olmak) fayda açısından benzerlik gösterdiği görülmektedir.



Şekil 5: Din psikolojisi dersinden beklentiler kelime bulutu

4.1.2. Din Psikolojisi Dersinin Hayata Etkisi

Din psikolojisi dersinin bireysel ve sosyal hayatlarına etkisini öğrenmek amacıyla yönelttiğimiz sorulara katılımcıların bir kısmı şimdiye kadar herhangi bir etkisinin olmadığını söylemekle birlikte bir kısmı farkında olarak herhangi bir etkisinin olmadığını ancak farkında olmadan (bilinçaltı aracılığıyla) etkisinin olabileceğini vurgulamaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğu ise bireysel ve sosyal hayatta etkilerini hissettikleri veya hissedecekleri kanaatindedir.

Din psikolojisi dersinin hayata etkisi açısından katılımcılar konuya özellikle mesleki açıdan yaklaşmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi din psikolojisi dersinin kazanımlarının *dini gelişim psikolojisi* sürecini bilmenin önemi başta olmak üzere mesleki hayatta çok etkili olduğu bilinmektedir. Katılımcılar da öğretmen, imam vb. İlahiyat alanıyla ilgili mesleklerde muhatabın psikolojisini analiz edebilmenin önemine dair vurgu yapmaktadır.

42 Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri (Boylamsal Bir Çalışma)*, 72.

“Yetişkinlik dönemleri, dönemlerin özellikleri benim çok dikkatimi çekmişti. Karşıma orta yaşlı bir insan geldiğinde onun döneminin özelliklerini yaşlı bir insan olduğunda onun döneminin özelliklerini çok iyi şekilde analiz edebiliyordum. Hatta bu dönemde huzur evinde bir yaşlı ile görüşecektim (başka bir dersten dolayı), bunun için din psikolojisi dersinde öğrendiklerim çok yardımcı olmuştur.” (K1, BA)

“Dindarlık ve dini hayat başlığı altında hocamızın bir örneği vardı. Hocamız bir renk seç demişti bana...siyah demiştim, elinde bir tatlı kaşığı ve yanında bir boya kutusu var, bir tane göl var yanında sen onunla işte o tatlı kaşığı ile sürekli boyayı boşaltıyorsun, yavaş yavaş boşaltıyorsun. İlk kaşığı boşaltmanla bir ay sonraki renk aynı mı demişti. Hayır demiştim. İşte namaz da bunun gibidir demişti, namazın da dine etkisi bu yöndedir maneviyatını bu şekilde artırır demişti, çok hoşuma gitmişti... O namazlar kısmını işledikten sonra daha da dikkat etmeye başladım.” (K7, BA)

“İleride biz öğretmenler olacağız, sonuçta bir öğrenciye yaklaşım konusunda karşımıza deist (öğrenciler çıkabilir). Batı’da özellikle çok fazla öğrenci var ablam da (öğretmen) karşılaşıyor, bu tür zorluklar çıkacak.” (K2, CB)

“Mesela sen imam olduktan sonra adam geliyor günah işlemiş, kendini kötü hissediyor... O insanı kazanmak için onun psikolojisine göre davranıp dini yönden daha iyi yönlendirmek gerekiyor. Bu da din psikolojisinin bize kattığı en önemli şeylerden.” (E1, BA)

Yenen tarafından yapılan çalışmada İlahiyat bölümü öğrencilerinin kazanımları; kendilerini tanıma ve ifade etme, muhatabını anlama, empati, dini konu ve meseleleri farklı açılardan görebilme, dinin nasıl anlatılması gerektiği, özgüven, dini inanç, duygu ve davranışların arka planı, bakış açısı zenginliği, dinin psikolojik boyutları şeklinde sınıflandırılmıştır.⁴³

Şahin tarafından yapılan çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinin bireysel katkılarını % 39,9’u “kendimizi ve hedef kitleyi tanımak”, % 29,7’si “daha verimli dini tebliğ imkânı sağlaması”, % 15,5’i “dinin kişiye etkilerinin farkına varmak”, % 8,8’i “sorun çözümünde katkı sağlaması”, % 3,4’ü “bakış açısı kazanmak”, % 2,0’si “çocuk eğitime katkı sağlaması” ve % 0,7’si “eleştirel bakış açısı kazandırması” şeklinde

43 Yenen, “Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, 178.

belirtmiştir.⁴⁴

Din psikolojisinin toplumsal katkılarını ise İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminin % 27,0'si "toplumun dini hayatını kavramak ve bilinçli olmak", % 20,8'i "toplumsal sorunları, şüphe ve zorlukları çözmeye katkı sağlamak", % 15,7'si "psikoloji bilgisiyle elde edilen farkındalık ile daha rahat sosyal ilişki kurmak", % 11,9'u "daha kaliteli ve huzurlu bir toplum inşasında katkı sağlamak", % 4,4'ü "psikoloji bilen kişinin din anlatımında verimlilik artışı", % 4,4'ü "her yaşın psikolojik sürecine hâkim olmak" ve % 4,4'ü "topluma faydalı, vasıflı birey olmak" şeklinde ifade etmiştir.⁴⁵

Karaca da din psikolojisinin kullanım alanlarını; bireyin kendisine, sosyal ilişkilere, din alanında hizmet veren profesyonellere ve temsil işlevine etkisi şeklinde sınıflandırmaktadır. Bu kapsamda bireyin din psikolojisi dersiyile kendi (dini) duygu, düşünce ve davranışlarında yüksek bir farkındalığa sahip olacağı, diğer insanların (dini) duygu, düşünce ve davranışlarını doğru çözümlenerek sosyal ilişkilerinde başarılı olacağı, öncelikle dini gelişim sürecini bilmenin aile bireylerinin (karı-koca, ebeveyn-çocuk vb.) ilişkilerinde tartışılmaz bir etkisinin olacağı, özellikle dinî alanda hizmet veren öğretmenler için dini gelişim psikolojisi konularının ön plana çıktığı üzerinde durmaktadır.⁴⁶

Ayrıca mesleki veya inanan olarak dini bir misyon yüklenmiş dindarların bütün sosyal ilişkilerinin dini bir temsil işlevi gördüğü, din görevlilerinin muhataplarıyla iletişimde uygun kanalları yakalamak ve vermek istedikleri mesajı sağlıklı bir şekilde aktarılabilirlik açısından din psikolojisinin önemi vurgulanmaktadır.⁴⁷



Şekil 6: Din psikolojisi dersinin hayata etkisi kelime bulutu

44 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 85.

45 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 94.

46 Karaca, *Din Psikolojisi*, 40.

47 Karaca, *Din Psikolojisi*, 41.

4.1.3. Din Psikolojisi Dersinin İlahiyat Fakültesi Dersleri İçerisindeki Konumu

Öğrencilerin din psikolojisi dersini İlahiyat Fakültesi'nin diğer dersleri arasında nasıl konumlandığını belirlemek amacıyla yönelttiğimiz sorulara katılımcıların tamamı İlahiyat Fakültesi'nde önemli ve gerekli bir ders olduğu şeklinde cevap vermiştir. Katılımcıların çoğunluğu Temel İslam Bilimleri ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ndeki dersleri öncelik sırasına koymamakla birlikte Temel İslam Bilimleri çatısı altında aldıkları dersleri ilmi boyutta, Felsefe ve Din Bilimleri çatısı altında aldıkları dersleri uygulama boyutunda görmektedir.

Özellikle din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'ndeki diğer derslerle bir bütünlük arz ettiğini belirten katılımcıların ikisi din psikolojisi dersinin saat olarak yeterli olmadığını ifade etmektedir. Katılımcılarımızın ikisi felsefi derslere ön yargılarının olduğunu belirttikten sonra din psikolojisi dersinin felsefi ve İslamî literatürü çok iyi bir şekilde birleştirdiğini söylemektedir. Bu kapsamda, yukarıda ifade edilen ve din psikolojisi derslerinde öğrenci kazanımları arasında yer alan; din psikolojisinin diğer İslamî ilimlerle münasebetini sentezleme, din psikolojisine ilişkin bazı Müslüman düşünürlerin düşüncelerini açıklayabilme ve Türk toplum yapısında dinin bireysel ve sosyal işlevlerini kavrama gibi kazanımlara öğrencilerin ulaşabildiği araştırma sonucunda ortaya çıkmaktadır.

“Temel İslam Bilimleri öncelikle olmakla birlikte din psikolojisi bunlardan ayrı düşünülemez bir şey... Sadece bilginin yüklenmesi bir anlam ifade etmiyor insanlara nasıl yaklaşımla davranacağımız veya onların nasıl bir psikolojide olduğunu anlamamız da çok önemli, bu anlamda birbirlerinden kesinlikle ayrı tutulamazlar” (K2, CB)

“Bize yansıtılan bakış açısından dolayı felsefe derslerini olmasa da olur (şeklinde) görüyordum çünkü bize küçükten beri hep felsefe okumayın (deniyordu)... Ama din psikolojisi olsun diğer felsefi kısımlar olsun bunlar bence çok önemli şeylerdir. Bir ilahiyatçı kesinlikle bu alanlarda bir şeyler öğrenmesi, bir şeyler okuması kâinata tenezzül etmesi.” (E3, AA)

“Diğer İlahiyat derslerinde genellikle dinî alanda veya tamamen felsefi alanda hiçbir ortak nokta yoktu. Din psikolojisi dersi bize hem ortak noktayı yakalattı hem de (Kur'an'î) delillerimizi insanlara konuşabileceğimiz veya toplumun psikolojisini anlayabileceğimiz

“Dini gelişim psikolojisi içinde çağlara bölmüştük. Gençlik, yetişkinlik, yaşlılık vb. dönemlerdi. İleride kadın olduğum için çocuk yetiştireceğiz, aile kuracağız ya da ileride çocukları da eğiteceğiz. Bu konuda o dönemlerin özelliklerini bilmem çok etkili oldu.” (K1, BA)

“(Hoca) günlük örnekler veriyordu (dini) gelişimde (psikolojisi konusunda), ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişkiden mesela... Çok faydalandım. Hiçbir şey yapamazsam bile kendi aileme din eğitimini kendim verebilecek kapasitede olurum diye düşünüyordum.” (K4, CB)

“En çok çocuklarla ilgili mesele, çocuk şu evrede gelişir, şu evrede alır, gelişim evreleri ergenlik falan... Biz öğretmen olacağı ya lise ya da ilkokula gideceğiz. Bu yaş grubuna nasıl hitap edilir, neyi nasıl anlar... Bunlar (dini gelişim psikolojisi konusu) etki etti bana.” (E1, BA)

Şahin tarafından Öğretmen, İmam ve İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneklemine yöneltilen “*din psikolojisi dersinden aklınızda kalan üç konuyu yazabilir misiniz?*” sorusuna katılımcıların cevaplarının sırasıyla “*dua ve İbadet*” (% 21,8), “*dini tecrübe*” (% 21,0), “*gelişim psikolojisi ve din*” (% 16,3), “*dine dönüş ve din değiştirme*” (% 16,0), “*iman, inanç ve fitrat*” (% 13,8) ve “*mistisizm ve tasavvuf*” (% 10,9) olduğu görülmüştür.⁵⁰

Öte yandan din psikolojisi dersinde katılımcıların teorik bilgilerden ziyade pratik hayata dönük bilgilerin yer alması düşüncesi nedeniyle din psikolojisi tarihi, Batı ve İslam dünyasındaki din psikologları, din psikolojisinde yöntem konularını sevmediği ve bu konulara karşı olumsuz tutum takındığı görülmektedir.

“Din psikolojisinde yöntem var. Aslında biz onu ayrı bir ders olarak işledik, sosyal bilimler metodolojisi olarak işledik... Daha çok yüksek lisansta faydası olabileceğini düşündüğümüz bir ders (konusu)... Yüksek lisansta verilmesi gereken bir ders (konusu), ağır bir ders (konusu)...” (K6, BA)

Şahin yapılan çalışmada da din psikolojisi dersinin eksik görülen yönleri içerisinde “*ders ezbere dayalı, pratik yok, teorik yönü çok fazla*” gibi sonuçlara ulaşılmıştır.⁵¹

Son olarak ateizm, deizm, intihar ve gençlerin günümüz problemleri gibi akademik anlamda ilahiyat camiasını ilgilendiren genelde ise ül-

50 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 65.

51 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 105.

kemiz ve tüm dünyanın ilgisini çeken konuların din psikolojisi dersinin konuları arasına dahil edilmesi gerektiği fikri katılımcıların çoğunluğu tarafından savunulmaktadır.

“Güncel konular, gençlerin üzerinden giderseniz çok fazla problem var zaten. Deizm ve ateizm gibi konulara değinseler. En basitinden bir örnek verirsem. İlkokuldan çok yakın bir arkadaşım, lise döneminde ayrıldı herkes... Lisenin sonuydu galiba, whatsapp grubundan bir arkadaşım kadir gecesiyle ilgili bir şey paylaştı. Sonrasında o kız o konu hakkında bir fikir verdi. Baktım ki deist görüşe sahip olmuş. Şaşırdım açıkçası, çünkü ailesi çok fazla dindardı... Özelden konuşunca bana deist olduğunu söyledi... O zamanda bilgisiz olduğumdan dolayı çok fazla yardımcı olamamıştım arkadaşına. Çünkü ben ne cevap versem bana değişik cevaplar veriyordu... Onun psikolojisini anlayıp da nasıl yaklaşmak gerektiği de çok önemli, sadece bilgi olarak dolu olmak değil... En basitinden yakın bir arkadaş çok rahatlıkla (kaybedildi)... İnsanları psikolojik açıdan nasıl ikna edeceğimiz gibi bir konu da olsa...” (K6, BA)

“Dersi genel itibariyle sınav için veriyorlar, biraz yaşamla ilgili kopuk yaşıyoruz... Konuştuklarımız biraz sözler üzerinde kalıyor.” (E3, AA) “Ülke gündemi olan her şey bence dersin malzemesi olabilir, hatta olursa çok da güzel olur.” (E5, BA)

“1400 yıl önceki mesele ile biz bugünümüzü yönlendiremeyiz, 5 yıl sonrasında öğretmen olduğumuz zaman yönlendiremeyiz, biz bugünün güncel bir konusunu kendimize derste tatbik etmeliyiz ki öğretmen olduğumuz zaman hazırlıklı olarak... Bunu öğrencilerimize aktarabilelim. Ateizm ve deizm mesela bu konular en yakın zamandaki örneklerle açıklanmalı, derste işlenmeli.” (E2, BB)

Öğrenci örneklem grubunda din psikolojisi derslerinde işlenen konuların/tartışmaların içinde yaşanan çağ ve sorunlarına cevap verip vermediğinin araştırıldığı çalışmalarda % 49,7’luk kesimin “*evet*”, % 32,1’lik kesimin “*kısmen cevap veriyor*” ve % 18,2’lik kesimin “*Hayır*” şeklinde bildirimde bulunduğu ortaya konulmuştur.⁵² Yenen tarafından gerçekleştirilen araştırmada, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde İlahiyat ve DKAB bölümlerinde öğrenim gören ve din psikolojisi dersini alan (155) kişilik örnekleme “*din psikolojisi dersinde sorumlu tutulan kaynak kitap sizce bu ders için yeterli mi?*” sorusuna İlahiyat bölümü öğ-

52 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 69.

4.1.4.2. Din Psikolojisi Dersinin İşlenişi

İnsanın psikolojik alanını yöneten birtakım dinamik prensipler değişmez ve evrensel olabilmektedir. Ancak çoğu zaman din psikolojisi bilimi olarak evrensel bir bilim hüviyetiyle sunulan olgular ve yorumlar tamamıyla Hıristiyan-Yahudi gerçeğinin bir yansımasından ibarettir. Belli bir kültürel ortamda yetişen insan, o toplumun değerlerine göre bir kişilik ve kimlik geliştirmektedir. Bundan dolayı, Batılı olmayan ortamlarda psikolojik olayların en önemli ortamını oluşturduğu için her kültürün kendi içinde incelenmesi gerektiğini ileri süren yerel psikoloji anlayışı büyük güç kazanmıştır.⁵⁹

Din psikolojisi konularının İslamî perspektiften ele alınması ve yeri geldikçe her konuda ayet ve hadislerle referans yapılması Müslümanı daha iyi anlama açısından önem arz etmektedir. Zira her yazar kendi kültürünün çocuğudur ve bir Müslüman'ı Müslüman bir psikologdan daha iyi kimsenin anlayamayacağı unutulmamalıdır.⁶⁰ Bu yüzden, Türkiye'de yapılan din psikolojisi çalışmalarının, İslam dininin temel inançları, tarihi, toplumsal, kültürel ve güncel formları dikkate alınarak yeniden düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.⁶¹

2015 yılında gerçekleştirilen “*Din Psikolojisinin Din Hizmetlerine Katkıları Bağlamında Yenilikçi (İnovatif) Arayışlar Sempozyumu*”nda Peker tarafından yapılan konuşmada, din psikolojisinin din hizmetlerine katkı sağlaması amacıyla yapılan çalışmaların Kur'an ve hadise dayandırılarak yapılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur.⁶²

Katılımcıların din psikolojisi dersinin işlenişine yönelik genel tutumlarından ziyade dersin işleniş esnasında İslami literatürün yer almasına yönelik tutumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcılara “*dersin kitabında veya derste ayet ve hadislerle yer verilmesine ilişkin düşünceleriniz nedir?*” sorusu yöneltilmiştir.

59 Hökelekli, “Türkiye’de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”, 314.

60 Karaca, *Din Psikolojisi*, 12.

61 Hökelekli, “Türkiye’de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”, 311.

62 Kartal, “VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (İzmir) Din Psikolojisinin Din Hizmetlerine Katkıları Bağlamında Yenilikçi (İnovatif) Arayışlar Sempozyumu”, 368.

Araştırmada din psikolojisi kitaplarında veya dersinde ayet ve hadislerle yer verilmesine ilişkin görüşleri alınan çalışma grubunun tamamı İslami literatürün, din psikolojisi ders içeriğinde olması gerektiğini ve yer almasından memnun olduğunu ifade etmektedir.

“Psikoloji bilimi ve İslamî literatürün ikisinin çakışan veya ikisinin ortak olduğu noktalar var. Bu kapsamda ikisinin sentez edilmesi güzel...” (K1, BA)

“Din psikolojisini ayetler üzerinden işlemesi başta bize çok fazla katkı sağladı. (Hoca) daha çok dersi işlerken bilimsel veriler üzerinde duruyordu ama hep ayetleri ezberletiyordu. Şu an fark ediyorum ki anlattığı derslerle bize söylemiş olduğu ayetlerin birbiriyle çok uyumlu olduğunu, bize çok faydası olan ayetler olduğunu, şu an fark edebiliyorum açıkçası.” (K6, BA)

“Felsefî bilimlerle Kur’anî bilimlerin ayrılmamasının en güzel örneğini fakültemizde bence o hoca çok yapıyordu. Özellikle meal okutuyordu (Kur’an’a) vakıf olmanızı istiyordu ki bizden sonraki arkadaşlara da aynı şekilde meal içerisinde psikolojik tahliller yaptırıyordu.” (K6, BA)

“Hem bizim alanımız açısından alanımız açısından gelişmemiz yönünde hem de bizde yarın öbür gün insanların herhangi bir psikolojik durumlarını fark ettiğimiz zaman onlara konuştuğumuzda bir ilahiyatçı olarak gidip de bir psikolog gibi konuşamayız illaki bunu bir ayetle dinimizle bir hadisle temellendirmemiz gerekiyor. Bu açıdan hocamız da bize güzel örnek oldu ve gerçekten öyle işledi dersi.” (E2, BB)

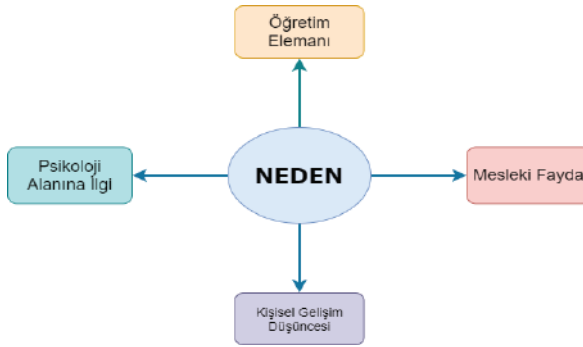
Şahin’in çalışmasında din psikolojisi derslerinde yer alması gereken konuların özellikleri arasında *“sahabelerin ve örnek insanların hayatları din psikolojisi açısından değerlendirilmeli, derste işlenen konularda İslam kültürü dikkate alınmalı, İslam psikologları ve onların görüşleri daha ayrıntılı incelenmeli, Hz. Peygamber’in (sav) insanların özelliklerine göre davranmasına dair örnekler olmalı”* maddelerinin örneklem tarafından vurgulanması, araştırma sonuçlarını destekler niteliktedir.⁶³

Son olarak özellikle öğretim elemanlarının din psikolojisi alanında yetkin ve söz sahibi olduklarına özellikle vurgu yapan katılımcılar, ders esnasında sadece ders kitabının kullanılmamasını, farklı kaynakların ve görsel, işitsel vb. duyuşsal alana hitap edecek materyalin de ders orta-

63 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 74.

4.2. İkinci Aşama

Araştırmanın bu kısmına kadar din psikolojisi dersine dair; içerik (konu ve işleniş), konumlandırma, hayata etki ve kalıp yargılar (beklen-ti ve önyargı) temaları açısından öğrencilerin tutumları aktarılmıştır. Bu kısımda yukarıda belirtilen herhangi bir tema ve olumlu veya olumsuz tutum gözetilmeksizin öğrencilerin “*din psikolojisi dersine ilişkin tutum-larını etkileyen sebepler nelerdir?*” sorusuna cevap aranmıştır. Bu amaçla yapılan görüşmelerin dokümanları tekrar incelenmiştir.



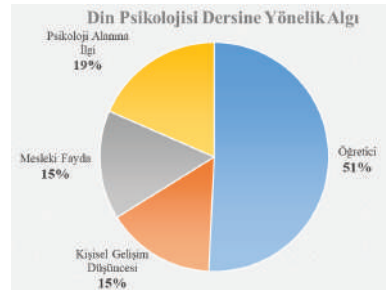
Şekil 10: Din psikolojisi dersine yönelik algı şeması

Katılımcıların derse ilişkin tutumlarını etkileyen unsurların;

- Öğretim elemanı kaynaklı,
- Kişisel gelişim düşüncesi kaynaklı,
- Mesleki fayda kaynaklı,
- Psikoloji alanına ilgi kaynaklı olduğu belirlenmiştir. (Bkz. Şekil-10)

Bu kapsamda katılımcılarca, din psikolojisi dersine yönelik algı-larını öğretim elemanının etkilediğini belirten ifade (33) % 50,8, kişisel gelişim düşüncesi kaynaklı olduğunu içeren ifade (10) % 15,4, mesleki fayda gözeterek söylenen ifade (10) % 15,4 ve psikoloji alanına ilgi sebebiyle aktarılan ifade (12) % 18,5 oranında yer almaktadır. (Bkz. Şekil-11)

Şekil 11: Din psikolojisi dersine yönelik algı grafiği



Din psikolojisi alanına ilginin sebeplerinin ortaya konulması amacıyla yapılan çalışmalarda da psikoloji odaklı fayda, mesleki fayda ve kişisel gelişim düşüncesinin ilgiye kaynaklık ettiği sonuçlarına ulaşılmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminin din psikolojisine ilgisinin sebepleri araştırıldığında % 27,6'sının "insanların dini inançlarını anlamayı sağlaması", % 20,5'inin "insanı tanımayı sağlaması", % 13,4'ünün "mesleğim için gerekli ve faydalı olması", % 10,2'sinin "din ve psikolojiyi birleştiren bir alan olması", % 9,4'ünün "insanın hayatına olumlu katkılarının olması" ve % 4,7'sinin "sorun çözümede etkili olması" şeklinde sonuçlara ulaşılmıştır.⁶⁸

4.2.1. Öğretim Elemanı Kaynaklı

Araştırma neticesinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine ilişkin tutumuna yönelik en önemli etkenin *öğretim elemanı olduğu belirlenmiştir*. Katılımcıların söylemleri incelendiğinde genellikle öğretim elemanına dair yargının olumlu olduğu görülmektedir. Yıldız tarafından yapılan çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretim elemanları hakkında olumsuz kanaatlere sahip olduğu ortaya konulmuştur.⁶⁹ Bu zıtlığın öğretim elemanlarına ve çalışma grubu katılımcılarına bağlı olduğu değerlendirilmektedir. Farklı üniversitelerde, farklı öğretim elemanları ve farklı çalışma gruplarında yapılacak araştırma sonuçlarının çeşitlilik göstereceği değerlendirilmektedir.

Çalışmada öğrencilerin derse yönelik algılarının olumlu veya olumsuz olmasında en önemli sebebin öğretim elemanı olduğu dikkati çekmektedir. Öğrencinin bilgiyi alarak onu davranış haline getirmesinde derse verdiği değer etkili olmaktadır. Bu değer ise öğrencilerin öğretim elemanları ile aralarındaki ilişkinin boyutuna göre şekillenmektedir. Öğrencinin bilgiyi sınav ve not için ezberlenen bir malzeme gibi görmeyip hayatına aktaracağı bir değer olarak benimsemesi öğretim elemanı ile ilişkisine bağlıdır.⁷⁰

Öğretim elemanı kaynaklı tutumların odak noktasını dersin işleniş tarzı (derste verilen örnekler, kullanılan materyal, ders içeriğindeki konular) ve öğretim elemanının kişiliği oluşturmaktadır.

68 Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 59.

69 Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri (Boylamsal Bir Çalışma)*, 92.

70 Parlador, "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu", 30.

“(Hocanın) öğrencilere hitap ederken öğrencilerin seviyesine inmek, yani pedagojik formasyon anlamında insan bekliyor. Sadece bilgi değil onu öğrencilere aktarabilmekte önemli.” (K1, BA) “(Ders) din psikolojisi olunca, hocalarımızın formasyon eğitimleri yetersiz ama, (hocalar) öğrencinin şeyini (beklentilerini) bilmeleri lazım.” (K4, CB)

“Ben (dersi) videolarla, deneylerle işledim. (Hoca) beş tane kaynak aldırmişti. (Ders) materyalli ve aktif bir şekilde işlendi... (Hoca) bu alanı sevin diye çabaladı, çabasının altı da boş kalmadı. (Hoca) hayattan çok gidiyordu, günlük örnekler veriyordu... (Dini) gelişim (psikolojisi konusunda) ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkiden... Çok faydalandım.” (K4, CB)

“Hoca her hafta mealden bir kısımda geçen psikolojiye dair kavramları verdi. Bunları tahlil yapıyorduk sınıfta, çok güzel ilerliyordu, ayetleri çok güzel yorumluyorduk... Psikolojinin aslında çok güzel yeri olduğunu anladım... Zevkle çalıştım, verim aldım... Hiçbir zaman meal okumalarında psikoloji açısından bakmazdım.” (K4, CB)

“Dersi hocasından dolayı insan sevebilir... Dersi aldığım hoca da gayretli bir insandı ondan sonra heyecanlı bir insandı.” (E3, AA) “Bana bıraksalardı ben bu dersi seçmezdim ama hoca çok güler yüzlü bir adam, ben ondan aldığım için... Dersini sevdim.” (E5, BA) “Derse girerdim, en önde dinlerdim ama hiçbir şekilde katılmazdım... Çok fazla katılmıyordum ama hocanın ders anlatışını seviyordum, beğeniyordum.” (K7, BA)

Katılımcıların öğretim elemanlarına yönelik olumsuz söylemlerinin odak noktasını pedagojik açıdan yetersizlik (öğrencinin seviyesine inememek) oluşturmaktadır. Koç’un İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada öğretim elemanlarında görülen en önemli eleştiri konularına ilişkin deneklerin % 22,6’sı öğrenciler ile ilişkilerde yetersizlik, % 22,2’si dersi sunmada yetersizlik, % 18,7’si öğrencilerin ihtiyaç ve taleplerini önemsememek olduğu belirlenmiştir.⁷¹

Şekil 12: Öğretim elemanı kaynaklı kelime bulutu



71 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, 41.

imam, vaiz, hatip gibi mesleklerde her yaş bireyle ilişkilerinde ders kazanımlarına odaklanmaktadır. Kız öğrencilerden bir kısmı da din psikolojisi alanında ivme kazanan manevi danışmanlık ve rehberlik alanına yönelmeyi düşünmektedir.

“Dini gelişim psikolojisi (konusu) dikkatimi çekmişti, ileride çocuk yetiştireceğim aile kuracağız ya da ileride çocukları da eğiteceğim bu konuda o dönemin özelliklerini bilmem (dersi sevmemde) çok etkisi oldu.” (K1, BA) “İleride biz öğretmenler olacağız, sonuçta bir öğrenciye yaklaşım konusunda karşımıza deist (öğrenciler çıkabilir). Batı’da özellikle çok fazla öğrenci var ablam da (öğretmen) karşılıyor, bu tür zorluklar çıkacak.” (K2, CB) “Şu an ilahiyatçılar için önü açılmış bir meslek, manevi danışmanlık uzmanlığı, bu alanda ilerlemeyi düşünüyorum.” (K1, BA) “Bu okulu bitirdiğimiz zaman öğretmen, imam, vaiz olacaktık ve hitap edeceğimiz insanların psikolojisini de bilmemiz gerekiyordu.” (E1, BA)

Kız öğrencilerin öğretmenlik, erkek öğrencilerin ise imamlık mesleğinde din psikolojisinin kazanımlarından söz etmelerinin algıda seçiciliğe bağlı olduğu değerlendirilmektedir. Zira Kirman ve Demir’in çalışmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin birinci derecede kaygı duydukları durumun % 34,4’lük oranla “iş bulamamak” olduğu tespit edilmiştir.⁷³ Ayrıca Tosun ve Yorulmaz’ın çalışmasında İlahiyat Fakültesi mezunlarından kız öğrencilerin % 57,3’ü ilk tercihte, % 22,6’sı ikinci tercihte öğretmenliği, erkek öğrencilerin % 11,4’ü ilk tercihte, % 14,2’si ikinci tercihte, % 17,1’i üçüncü tercihte İmam-Hatipliği tercih etmiştir. Ayrıca çalışmada “gelişim dönemlerine göre din eğitimi planlayabilirim” maddesine öğrencilerin % 41,9’u olumlu yanıt vermiştir.⁷⁴

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinin kazanımlarını mesleki hayata ne kadar aktarabileceklerine ilişkin görüşlerinin alındığı çalışmalarda % 84,8’lik kesimin gelecekte yapmayı düşündükleri mesleklerde aldıkları dersin faydalı olacağına inandığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁵

73 Kirman – Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, 14.

74 Tosun – Yorulmaz, “Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)”, 173-174.

75 Toktaş vd., “Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefe’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi”, 172.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okuma ve araştırma yaptıkları konuların tespiti amacıyla yapılan çalışmalarda da % 14,1'lik bir kesimin psikoloji alanına ilgi duyduğu belirlenmiştir.⁷⁸ Yaptığımız görüşmelerde de din psikolojisi anabilim dalının dinin, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına etkisini psikoloji biliminin aletleriyle incelemesi sebebiyle öğrenciler bu alana ilgi duymaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin zorlandığı ve ilgilerini çekmeyen derslere ilişkin yapılan çalışmada sadece % 2,9'luk bir kesimin “psikoloji ve din psikolojisi” dersinin üzerinde durması psikoloji alanına olan ilgiyi ortaya koymaktadır⁷⁹. Özenc tarafından yapılan çalışmada da İlahiyat Fakültesi öğrenci örnekleminin % 4,1'i gibi az bir kısmı din psikolojisi dersinde zorlandıklarını ifade etmiştir.⁸⁰



Şekil 15: Psikoloji alanına ilgi kaynaklı kelime bulutu

Sonuç

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çalışma grubunu oluşturduğu araştırmada din psikolojisi dersine karşı algı/tutum ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma sonuçları genel olarak değerlendirildiğinde din psikolojisi dersinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çok önemli kazanımlar sağladığı görülmektedir.

İçerisinde bulunulan çağın problemlerine göre şekillenen din psikolojisi konularının bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşümler nedeniyle farklılaşması İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinden beklentilerini etkilemiştir. Din psikolojisi dersinde veya kitabında ele alınan konuların ve öğretim elemanının dersi işleme tekniklerinde bazı değişikliklere gitmesi zorunlu hale gelmiştir.

Öte yandan günümüze kadar süregelen çalışmalar neticesinde, din

78 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, 46.

79 Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–”, 76.

80 Özenc, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, 16.

psikolojisi alanı zengin bir konu ağına ve farklı yaklaşımlara ev sahipliği yapmaktadır. İnsanın çok boyutlu bir varlık olması, farklı yönlerden ele alınması gerekliliğini ortaya koymuştur. Ülkemiz ve Batı ile Doğu literatüründeki çalışmalar bu gerçeğin arka planına ışık tutmaktadır.⁸¹

Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik algı/tutumlarını etkileyen unsurların öğretim elemanı, mesleki fayda, kişisel gelişim düşüncesi ve psikoloji alanına ilgi kaynaklı olduğu ortaya konulmakla birlikte din psikolojisi dersine yönelik öğrencilerin;

- Din psikolojisi dersini önemli ve gerekli gördüğü,
- Din psikolojisi dersinde öğrendikleri bilgilerin kişisel veya mesleki hayatta olumlu etkisinin olduğu/olacağını düşündüğü,
- Derse önyargısı olmakla birlikte ders içeriğinin öğrenilmesiyle derse dair bakış açılarının değiştiği,
- Din psikolojisi ders konularının hayata aktarılabilir ve güncel konulardan oluşması gerektiğini vurguladığı,
- Ders hocasının tutumundan oldukça fazla olumlu veya olumsuz etkilendiği,
- Psikoloji alanına ilgi duymasalar bile ders içeriğinin mesleki faydasını gözeterek olumlu tutum sergilediği,
- Dersin işlenişinde ayet, hadis, Müslüman alimlerin sözleri veya hayat hikayeleri vb. İslami literatürün kullanılmasından önemli derecede olumlu etkilendiği belirlenmiştir.

Araştırmada din psikolojisi dersine yönelik tutumların olumlu veya olumsuz olmasında öğretim elemanının ve ders konularının etkisinin çok fazla olduğu öğrencilerin söylemlerinden anlaşılmaktadır. Buna göre; dersin öğretim elemanını seven öğrenci, dersi genellikle sevmekte ve olumlu tutum geliştirebilmektedir. Öğretim elemanının; öğrenme etkinliklerinin, öğretim programının, kullanılacak materyallerin, takip edilecek yöntemin ve tekniklerin belirlenmesi, planlanması ve uygulanması aşamalarında öğrencinin beklentilerini dikkate almasının faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

81 Düzgüner, "Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek", 78.

Öğrenciler dersi hayata aktarabileceklerini düşünmek ve derste sıklıkla gündelik hayattan örnekler verilmesini istemektedir. Öğretim elemanı; öğrencilerin dersi ihtiyaç olarak görmelerini sağlamak ve *“bu ders/konu nerede işimize yarayacak”* gibi bir düşüncenin içine girmelerini engellemek amacıyla konulara başlamadan önce ders içeriğinin kişisel veya mesleki hayatta faydalı olacağına dair öğrenciyi güdülemesi ve öğrencilerin ilgi alanlarına giren ateizm, deizm, dini gelişim psikolojisi vb. konuların müfredata eklemesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi hem öğretim elemanı faktörünün çok önemli olması hem de farklı üniversitelerde kullanılan ders kitaplarının içeriklerinin çeşitli olması öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarına dair yapılacak olan nicel veya nitel araştırmalarda değişik sonuçların çıkabileceğini göstermektedir. Ancak araştırmada elde edilen bulgularla İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminde yapılan çalışmaların sonuçları arasında benzerlik bulunmaktadır.

Çalışmada katılımcıların din psikolojisi dersini alması ile yapılan görüşmeler arasında bir veya üç dönemlik süre aralığının bulunması katılımcıların dersin işlenişini/içeriğini hatırlayamamasına neden olmuştur.

Kaynakça

Aybey, Salih. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* (Ekim 2019), 51-73.

Aydın, Ali Rıza. “İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç, Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (Temmuz 2010), 109-113.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Creswell, J. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (çev. ed. Bütün, M. – Demir, S. B.) Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Düzgüner, Sevede. “Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek”. *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (Güz 2017), 133-163.

Ercan, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 423-473.

Güneş, Adem. “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2018), 71-93.

Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Ders Kitabı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2017.

Horozcu, Ümit – Güneş, Ahmet Celalettin. Son Dönem Yurt İçi Hakemli Dergilerde Yayımlanan Din Psikolojisi Çalışmalarının İncelenmesi: Bir Betimsel Analiz Çalışması. [içinde] *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. Ed. Y. Turan. (ss. 23-68). Ankara: Nobel Yayınları, (2020).

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.

Hökelekli, Hayati. “Türkiye’de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolo-

jisi Özel Sayısı (2016), 311-333.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, İla-
veli 3. Basım, 2017.

Karacoşkun, Mustafa Doğan (ed.). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara:
Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2019.

Kartal, Bilal. "VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon
Toplantısı (İzmir) Din Psikolojisinin Din Hizmetlerine Katkıları Bağlamın-
da Yenilikçi (İnovatif) Arayışlar Sempozyumu". *Denizli Üniversitesi İlahi-
yat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016), 361-369.

Kayıklık, Hasan. "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çu-
kurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2003), 83-102.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana:
Karahan Kitabevi, 5. Basım, 2018.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayın-
ları, 1. Basım, 2017a.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayın-
ları, 1. Basım, 2017b.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisi Kavram Alanın İz Düşümü:
Teoloji-Psikoloji Arasında Din Psikolojisi Kavramlarını Çalışma İmkânı.
Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 1-21. Ankara: Nobel
Yayınları, 2020.

Kirman, M. Ali – Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin
Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *Hatay
Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.

Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğren-
cilerinin Sorunları ve Beklentileri". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25
(2003/2), 25-64.

Köse, Ali – Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5.
Basım, 2015.

Okumuş, Ejder. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle
Üniversitesi Örneği–. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5 (13) (2007), 59-94. © De-
ğerler Eğitimi Merkezi.

Özdemir, Saadettin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 Bahar (2019), 1-33.

Özenç, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (2017): 1-30.

Parladır, Selahattin. "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu". *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi* XI (1998), 1-32.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 11. Basım, 2014.

Plotnik, Rod. *Psikoloji'ye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2009.

Sain, Mehmet. *Diyanet İhtisas Kursiyerlerinin Felsefe ve Din Bilimleri Derslerine Yönelik Tutumları ile Dini Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Şahin, Hüseyin Cihat. *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Taşkıran, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2013), 238-266.

Toktaş, Fatih – Keyifli, Şükrü – Yıldırım, Fatih – Esen, Bekir. "Felsefe'li İlahiyat vs. Felsefe'siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi". *DEÜİFD* XLIII (2016), 143-181.

Tosun, Aybiçe – Yorulmaz, Ayşe. "Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/4 (2017), 151-184.

Ulu, Mustafa. "Türkiye'deki Akademik Yapı Bağlamında Din Psikolojisinin SWOT Analizi ile Değerlendirilmesi". *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 97-133. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Uysal, Saliha. Türkiye ve ABD’de 2016-2019 Yılları Arasında Din Psikolojisi Alanında Yapılan Kitap Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme. *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 97-133. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Yenen, İlker. “Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016), 149-189.

Yıldırım, Ali. - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Yıldız, Murat. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri (Boylamsal Bir Çalışma)*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 269-308

**Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm
Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kâti' fi isbâti's-sâni' Risalesi: Tahlil ve
Tahkik**

The Epistle of Abû Sufyan al-Ghazanishî Titled as *al-Burhānu'l-kāti' fi isbāti's-sāni'* as a Criticism of Communism in the Context of Theology:
Analysis and Critical Edition

Ersan Türkmen

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of History of Philosophy
Trabzon/Turkey

e-mail: ersanturkmen@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4432-0896>
DOI: 10.33718/tid.869641

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ersan Türkmen, "Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim ve
Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kâti' fi isbâti's-
sâni' Risalesi: Tahlil ve Tahkik", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1
(Bahar 2021): 269-308

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan *el-Burhânü'l-kâtı' fî isbâti's-sâni'* Risalesi: Tahlil ve Tahkik

Öz

Kumuk Türklerinden olan Ebû Süfyan el-Gazânişî, Dağıstan'ın yetiştirdiği entelektüel isimlerden biridir. Klasik yöntemle tahsilini tamamlayan Gazânişî modern bilime ilgi duymuş ve yaşadığı dönem şartlarına bağlı olarak modern bilimler çerçevesinde üretilen yeni tezlere de nüfuz etmeye çalışmıştır. Gazânişî çok yönlü bir yazar olup çeşitli sahalarda eser bırakmıştır. Özellikle yaşadığı bölgede komünizm gibi din karşıtı akımlar yayılmaya başlayınca da dini savunmak amacıyla önemli eserler kaleme almıştır. Bu doğrultuda yazdığı eserler arasında çalışma konumuz olan *el-Burhânü'l-kâtı' fî isbâti's-sâni'* risalesi de bulunmaktadır. Müellif söz konusu bu eserinde, Tanrı'nın varlığı, dinin doğruluğu ve gerekliliği gibi meselelerle ilgili bilhassa komünist düşünürlerin ileri sürdükleri negatif görüşleri tenkit eder. Yazar eserinde ele aldığı Tanrı'nın varlığı konusuna bağlı olarak bir açıdan imkân, nizam, nübüvvet ve mucize gibi klasik delilleri yeniden inşa ederek kullanır. Diğer bir açıdan da özellikle nizam deliline bağlı olarak modern bilimin ürettiği yeni kozmolojik tezleri kullanarak düşüncesini savunur. Böylece düşünür bu problem bağlamında klasik delilleri modern bilimsel verileri dikkate alarak yeniden inşa etmeye çalışır. Dinin doğruluğu ve gerekliliği konusu ise Gazânişî bu meseleyi pratik yönden dini ele alarak çözümlenmeye çalışır. Şöyle ki müellif dinin gerekliliğini göstermek için ahlâkî ilkelere başvurarak dinin pratik kısmını inceler. Yine yazar bu konuyla alakalı beyan ettiği görüşlerini desteklemek için dinî vazifelerin sağladığı maddî faydalara da değinir. Buna ilaveten dini reddeden akımlar tarafından ileri sürülen şüpheleri de o akımların kabul ettikleri mantıksal kaidelerden yola çıkarak cevaplar.

Anahtar Kelimeler: *Yeni İlmî Kelam, İslam Felsefesi, Ebû Süfyan el-Gazânişî, Burhânü'l-kâtı' fî isbâti's-sâni', Tanrı'nın varlığı, Nübüvvet, Komünizm.*

The Epistle of Abû Sufyan al-Ghazanishî Titled as al-Burhānu'l-kātī' fī isbātī's-sānī' as a Criticism of Communism in the Context of Theology: Analysis and Critical Edition

Abstract

Abû Sufyan al-Ghazanishî who is from Kumuk Turks and was born in Dagistan is one of the intellectual people. Ghazanishî who completed his education in classical method had been interested in modern science and tried to penetrate to new claims around the modern sciences related to the period that he lived in. He, who is a versatile author, had written in different sciences. Especially when anti-religious movements such as communism began to spread in the region where he lived, he had written important works. Among these works, there is an epistle named as *el-Burhānu'l-kātī' fī isbātī's-sānī'* which constitutes our work. The author in this work criticizes the negative views that alleged especially by the communist thinkers about the existence of God, the truth and necessity of the religion. He uses the classical evidences like possibility, teleology, prophecy and miracle by constructing newly. On the other hand, he defends his thought by using new cosmological evidences related to the teleological argument. Ghazanishî tries to analyze the accuracy

Ebû Süfyan el-Gazâniş'ın Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan
el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni' Risalesi: Tahlil ve Tahkik

and necessity of the religion by discussing the religion from practical perspective. That is, he analyzes the practical part of the religion to prove the necessity of the religion by referring to ethical principles. Again, he mentions about the physical benefits of the religious responsibilities to support his views. Additionally, he answers the doubts that are asserted by the tendencies refusing religion with the help of logical approach.

Keywords: *New Kalam, Islamic Philosophy, Abû Sufyan al-Ghazânishî, al-Burhānu'l-ḳāṭi' fî isbāṭi's-sāni', Existence of God, Prophecy, Communism.*

Giriş

Tanrı'nın varlığı ve dinin gerekliliği gibi konular dinî inançları oluşturan temel unsurlardır. Müslüman düşünürler, bu konular bağlamında karşıt görüşlere sahip olan insanların ileri sürdükleri tezleri çürütmek amacıyla çok sayıda eserler telif etmişlerdir. Reddiye niteliğinde olan bu eserler genelde yazıldığı dönemin şartlarına bağlı olarak kaleme alınmıştır. Öyle ki bu meseleler bazında yöneltilen itirazlar, ortaya çıkan yeni düşüncelerin mahsulü olduğundan dolayı, itirazlara verilen cevapların da yeni tezlere münasip olması gerekmiştir. Bu nedenle bu problemlerin kökü eskilere dayansa bile etrafında dönen tartışmalar hep yeni olmuştur. Yine bu konular, esasında soyut olmalarına rağmen, münakaşa esnasında tabiat ilimlerinden elde edilen somut neticelerin dikkate alınması da kaçınılmaz olmuştur. Bundan dolayı, bu alanda tartışmayı göze alan din bilginleri teoloji dışında tabii ve sosyal ilimlerde ortaya konan tezleri de öğrenmeye ve anlamaya çalışmışlardır. Bundan öte, kendi düşüncelerini desteklemek için bu tezleri tahlil ederek kullanma yoluna gitmişlerdir. İslam düşünce tarihinde teolojik problemleri tabii ilimlerle ilişkilendirerek çözmeye çalışan söz konusu bu isimler arasında Ebû Süfyan el-Gazânişî¹ de yer almaktadır. Gazânişî, kendi döneminde dinî düşünceye yöneltilen itirazlara cevap vermek için *el-Burhânü'l-kâtı' fi isbâti's-sâni'* risalesini kaleme almıştır. Yazar bu eserinde Tanrı'nın varlığını ve dinin gerekliliğini ispatlamak için çeşitli yollara başvurmuştur. Bu yollardan bir kısmı modern bilimin kabul ettiği yöntemleri kullanarak düşünür tarafından elde edilmiştir. Buna ilaveten Gazânişî, din karşıtı olanlar tarafından ahlak, mucize, epistemoloji gibi farklı sorunlar bağlamında gelenekçi düşünceye yöneltilen eleştirilere de aklı cevaplar verme teşebbüsünde bulunmuştur.

Makalemizin çalışma konusu olan *el-Burhânü'l-kâtı' fi isbâti's-sâni'*

1 Kumuk Türklerinden olan Ebû Süfyan Akayev Dağıstan'da Temirhanşûrâ'ye bağlı Töbenkazaniş köyünde hicri 1289 yılına tekabül eden miladi 1872 yılında doğmuştur. Birçok eserinde Akayev şeklinde babasına nispetini kullansa da başta çalışma konumuz olan bu eseri ve bazı münasebetlerde Gazânişî nispetini kullanmıştır. Vefat tarihi bilinmese de 1929 yılında Türkçülük ve İslamcılık suçlamasıyla on yıllık mahkûmiyete çarptırılıp çalışma kampına gönderildikten sonra, ondan gelen son bilgi 1931 yılına aittir. Bu nedenle Gazânişî'nin hayatını konu edinen çalışmalar vefat tarihini 1931 olarak belirler. Gazânişî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Pekacar, "Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Alimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev", 162-169; Abdulayev, "Nezir Durkilî'nin Nüzhetü'l-Ezhân'ı Işığında Kafkasya'da İlmî ve Kültürel Durum", 353; Maverayev, *Fihristu'l-Kutub*, 12-13.

risalesi, Kafkasya bölgesinde yayılmaya başlayan Komünizm akımına karşı erken dönemlerde bir cephe almaktan ibarettir. Yerli halk tarafından verilen kanlı mücadelelere rağmen Kızıl Ordu bölgeyi ele geçirmeyi başarmıştır. Fakat askerî işgalden önce Komünizm bir ideoloji olarak kendine o bölgede yer bulmaya çalışıyordu. Başlangıçta doğrudan inançlara karşı savaş açmasa da bir süre sonra bölge halkının benimsediği değerlerle ideolojik nedenlerden dolayı karşı karşıya gelmek zorunda kalmıştır. Ancak Kafkasya'da bulunan Müslüman düşünürler, halkın benimsediği ilkeleri savunmak için fikrî uğraş vermişlerdir. Adı geçen bu risale verilen o uğraşların bir örneğidir. Risale o dönemin fikrî tartışmaların nasıl bir hal aldığını anlamamıza yardımcı olabileceği gibi, din karşıtı olanların ileri sürdükleri itirazlara karşı Müslüman düşünürler tarafından üretilen yeni aklî argümanları kavramamıza da bir vesiledir. Nitekim fikir tartışması bağlamında, içerdiği bilimsel ifadeler sayesinde din bilginlerinin çağdaş müspet bilimlerle nasıl bir münasebet kurduklarını tahlil etmemize bir araç olabilecek değerdedir. Özet olarak, Gazânişî'nin söz konusu risalesi, kısa olmasına rağmen, yirminci asrın başlarında yabancı fikirlerle temas eden Kafkasya düşünürlerinin nasıl bir eleştirel yaklaşım geliştirdiklerini gösterebilecek bir örnektir.

Bu çalışmada Gazânişî'nin *el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'* eseri bilimsel yöntemlerle tahkik edildikten sonra risale sahibinin düşünceleri tahlil edilerek izah edilmiştir. Bunlar yapılırken müellifin başvurduğu kaynaklar ve fikir üretmede kendilerinden yararlandığı düşünürler belirlenmekle birlikte kullandığı argümanların özgün olup olmadığı da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca risalenin değerinin ve farklılığının anlaşılması için, risaleden önce kaleme alınan bazı eser ve risalelerle kısa bir şekilde mukayese yapılmıştır. Böylece düşünürün fikirlerinin sistematik bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır.

1. Risalenin Nüshası, Müellife Aidiyeti ve Tahkikte Kullanılan Yöntem

Müellifin hayatını ve düşüncelerini inceleyen araştırmalarda, *el-Burhân* risalesi Gazânişî'nin kayıp eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmanın tahkik kısmında kullanılan tek nüsha kültürel faaliyetler sonucu bulunup özel arşivlere sonradan eklenmiş bir

nüshadır.² Elimizdeki söz konusu nüshanın sonunda, risalenin Muhammed b. Hıdırbey el-Kibdanî tarafından Dağıstan'ının Buynaksk kentinde bulunan Yeni Buynak meşidinde h.1326 yılının zilhicce ayının yirmisinde istinsahının tamamlanmış olduğu belirtilmektedir.

Risalenin Gazânişî'ye aidiyetini destekleyen delil ise müellifin risaledeki kendi ifadeleridir. Şöyle ki, risalenin mukaddimesinde yazar, isminin Ebû Süfyân el-Gazânişî olduğunu söyleyerek risalenin kendine aidiyetini sarıh bir ifade ile açıklar. Daha sonra risalenin telif sebebini izah etmeye koyulur.

Risalenin tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda metne müdahaleler modern Arapça imla kurallarına göre yapılmıştır.

2. Risalenin kaynakları

Ebû Süfyân el-Gazânişî Dağıstan'ın çok yönlü alimlerinden biri olduğu yukarıda söylenmişti. Klasik ilimlerde tahsilini tamamladıktan sonra, Gazânişî kendini müspet ilimlerde de yetiştirmeyi başarmıştır. Bu nitelikte bir tahsile sahip olmasından dolayı kendi döneminde bulunan Müslüman alimlerden farklı olarak, o dönemde dinî düşünceye yöneltilen felsefî ve bilimsel eleştirilere kısmen modern bilimsel yöntemler kullanarak cevap verme girişiminde bulunmuştur. Bu hususta kullandığı kaynakları açıklamasa da o dönemde ortaya atılan teorilerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte düşünür, risalesinin bazı yerlerinde kullandığı eserlerin isimlerini açıklayarak görüşler aktarır. Bunların bir kısmı Gazzâlî'nin (öl. 1058) *Tehâfütü'l-felâsife*, Şa'rânî'nin (öl. 1565) *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâ'idü'l-ekâbir* ve Rahmetullah el-Hindî'nin (öl. 1891) *İzhârü'l-hağ* gibi klasik kaynaklardan sayılan eserlerdir. Müellifin ismini açıklayarak kullandığı diğer kaynak ise modern kaynak olarak sayılabilecek Hüseyin el-Cisr'in (öl. 1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fi hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti's-şerî'ati'l-Muhammediyye* eseridir. Fakat yazar özellikle adı geçen son eserden doğrudan istifade etmekle birlikte, eserde tartışılan konularla alakalı Cisr tarafından ileri sürülen görüşlerin bir kısmını da tenkit eder. Gazânişî bir açıdan Cisr'in söz ko-

2 Çalışma konumuz olan bu eser, Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Niyazov tarafından yürütülen, T.C. Başbakanlık, Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığının Kültürel Envanter Destek programı sonucunda bulunarak Türkiye'ye getirilmiştir.

nusu olan eserinde yer alan yanlış veya eksik argümanları eleştirerek ve tamamlayarak kendi görüşlerini izah eder. Bunun dışında klasik dönem filozofların bazı görüşlerini aktarır. Fakat bu görüşleri hangi kaynaklardan elde ettiğini açıklamaz. Düşünürün özellikle bu hususta olan ifadeleri filozofların görüşlerini ismi açıklanmayan farklı kaynaklardan derleme tarzında yapılmıştır.

3. Risalenin Telif Sebebi ve Tarihi

Gazânişî risalenin mukaddimesinde içinde bulunduğu dönemin problemlerinden bahsederek, Dağıstan bölgesinde yaşanan siyasî ve ideoloji değişimlerine değinir. Söz konusu değişimlerin en önemlisi Bolşevik ihtilali öncesinde bölgede Komünizmin yayılmasıdır. Yükselişte olan bu fikrî akım, bölge halkının dinî inançlarına zıt olduğu için halk arasında dinî tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar Tanrı'nın varlığından başlayarak tüm dinî meseleleri sorgulamak suretiyle ciddi bir inançsal karmaşaya yol açmıştır. Buna karşın, bölgede bulunan din bilginleri halkın kabul ettiği dinî inançları savunmak için yola koyulmuşlardır. Fakat bölgede bulunan Müslüman düşünürler, özellikle modern bilimsel verilere vakıf olmadıkları için karşıt görüşlere sahip olan insanların görüşlerini çürütmede zorluk çekmeye başlamışlardır. Bu duruma bağlı olarak yazar risalesini, dinî inançları savunmada mücadeleyi sürdüren kardeşlerine yardımcı olmak için yazdığını söyler.

Risalenin ismine gelince Gazânişî risalesinin giriş kısmında açıkladığı üzere "*el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'* / البرهان القاطع في اثبات الصانع" olduğunu ifade eder. Adı geçen risalenin, düşünürün dehrî ve mülhîd olarak adlandırdığı topluluklara reddiye olmak suretiyle kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Kime karşı yazıldığı genel bir şekilde ifade edilse de bu grupların en tehlikelisinin Komünistler olduğu giriş kısmında dile getirilmiştir. Risalenin yazım tarihiyle ilgili elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat müellifin kullandığı ifadeler dikkate alınarak ve elimizde bulunan nüshadan yola çıkarak Bolşevik ihtilali öncesi 20. yüzyılın başlangıcında yazıldığı anlaşılmaktadır.

4. *el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'* Risalesinin Değeri ve Diğer Eserlerden Farklılığı

Yukarıda söylendiği gibi bu risale felsefî ve kelamî yöntemler ile dinî inançları savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Yazarın bu bağlamda

asıl maksadı yaşadığı bölgede yayılmaya başlayan din karşıtı düşünceleri çürütmek ve bu düşüncelere sahip olan düşünürlerin yönelttiği tenkitleri cevaplamaktır. Yani bir bakıma bu risale tenkidin tenkidi sayılır. Modern İslam düşüncesi dikkate alındığında Gazânişî'nin kaleme almış olduğu risale tarzında özellikle Muhammed Abduh (öl. 1905), Cemâleddîn Efgânî (öl. 1897) ve Hüseyin el-Cisr gibi ıslahatçı düşünürler tarafından yazılan bir kısım eserlere rastlamak mümkündür. Buna bağlı olarak müellifin *el-Burhân* risalesinde yaklaşım tarzı bilhassa tez üretme, görüşleri tenkit etme ve meseleleri ele alma gibi hususlarda, ismi geçen müelliflerin yaklaşım tarzına benzemektedir. *El-Burhân* risalesinden önce kaleme alınan bu tür eserler arasında Efgânî'nin *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, Muhammed Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye* ve el-Cisr'in *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti's-şerî'ati'l-Muhammediyye* eserleri yer almaktadır.

Adı geçen bu eserlerin sonuncusu yukarıda da söylendiği gibi müellifin kaynakları arasında da yer alır. Fakat diğer eserlerin bu çalışmanın konusu olan risalede adları geçmemektedir. Dolayısıyla bunları doğrudan Gazânişî'nin kullandığı kaynaklar olarak göstermek doğru olmaz. Fakat özellikle Efgânî'nin *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* eseri diğerlerinden farklıdır. Zira bu eserde bulunan eleştirel yaklaşımın neredeyse aynısı *el-Burhân* risalesinde de görünmektedir. Örneğin, *el-Burhân* risalesinde Darwinizm veya evrim teorisine yöneltilen itirazların bir kısmı aynı şekilde Efgânî'nin risalesinde de bulunmaktadır. Şöyle ki *el-Burhân* risalesinde üzerinde durulan meselelerden biri evrim teorisidir. Gazânişî bu teoriye eleştirilerini yöneltmeden önce, bu nazariyenin Darwin'den önce bazı filozof ve Müslüman düşünürler tarafında ele alındığına dikkat çeker. Ancak teoriyi eleştirmeye koyulurken bu teoriyi ispatlayan "Bir topluluk insan, köpeklerinin kuyruğunu yüzyıllarca kesmeye devam ettiler. Daha sonra köpekler kuyruksuz doğmaya başlamıştır." şeklinde bir ifadeye yer verir ve bunun yanlış olduğunu söyler. Müellife göre bu iddia doğru olsaydı Yahudilerin sünnetli olarak doğmaları gerekirdi. Zira onların binlerce yıldır erkek çocuklarını sünnet ettikleri bilinmektedir.³ Yazarın bu itirazında kullandığı örnek, aynı bağlamda *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* eserinde de bulunmaktadır.⁴ Fakat *el-Burhân* risalesi evrim teorisini okuyucuya aktarma tarzınd Ef-

3 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kâtî' fî isbâti's-sâni'*, 15b.

4 Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, 25.

gânî'nin eserinden ayrılır. Öyle ki Gazânişî genellikle risalesinde eleştirmek istediği meseleyi en sade ve kaynağına kısmen sadık kalma suretiyle aktarmaya çalışır. Aslında söz konusu risaleyi diğerlerinden ayrına en önemli özelliklerden birisi budur. Eserin bir diğer özelliği, önceki eserlere yönelik içerdiği tenkitlerdir. Çalışmamızın Risalenin kaynakları kısmında belirtildiği gibi Cisr'in *Risâletü'l-Hamîdiyye* eseri *el-Burhân* risalesine kaynak teşkil etmektedir. Ancak müellif bazı konularda Cisr'i eleştirir. Bu, Gazânişî'nin dinî inançları savunmada yeni argümanların üretilmesine ve önceki delillerin gelişmesine katkı sağlamış olduğunun bir göstergesidir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri müellifin bazı dinî inançlara yenilikçi yaklaşımıdır. Yukarıda söylendiği gibi yazar Darwin'in teorisini tıpkı Efgânî gibi eleştirmiştir. Hatta bazı tenkitlerinde Efgânî'den istifade etmiştir. Ancak Gazânişî evrim teorisini eleştirmeden önce bu teoriyle din arasında özellikle Tanrı'nın varlığı hususunda çelişki olmadığını da ima eder. Ona göre tabiatta yükselemeye ve gelişmeye yönelik bir mekanizminin bulunması tabiatın kendiliğinden var olduğunu göstermez. Aksine tabiata o yükselme planını yerleştiren faili aramaya sevk eder. Düşünürden sadır olan bu tutum, nasları tevil etme konusunda yenilikçi olduğunu göstermektedir. Bu düşünceyi destekleyen başka bir örnek, müellifin tufan olayına yaklaşımıdır. Öyle ki Gazânişî tufanın lokal olarak gerçekleştiği ihtimali üzerinde durur ve olayın bu şekilde gerçekleşmiş olmasının mümkün olabileceğini söyler. Bu konu hakkında görüşlerini desteklemek için Çin kaynaklarından hareket eder. Zira yazara göre o kaynaklarda bu hadise ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

El-Burhân risalesini önceki eserlerden ayıran önemli özelliklerden bir diğeri risalenin doğrudan doğruya karşıt görüşlere cevaben yazılmasıdır. Bu cevapların bir kısmı münakaşa esnasında bile söylenmiştir. Dolayısıyla risale, içerdiği karşıt düşünelere ait itirazlar itibarıyla önceki eserlerden daha zengindir. Çünkü bu itirazların bir kısmı yazılı olmaktan ziyade sözlü itirazlardır.

5. Risalenin İçeriği

5.1. Risalenin Taksimi, Giriş Kısmı ve Gazânişî'nin Konuları İşlemede Takip Ettiği Yöntem

Risale, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Müellif giriş kısmında risaleyi kaleme alma nedenini izah eder ve eleştirmeye çalıştığı Komü-

nizm akımına verilecek cevabın ancak aklî olabileceğini ileri sürer. Zira yazara göre bu topluluğa mensup olan insanların, hiçbir dine inanmadıklarından ötürü, onlara verilecek cevapların naklî delillere dayalı olması halinde tartışmada alt edilmeleri mümkün değildir. Bu nedenle onlarla münakaşada kullanılacak tek yol mantık ilkeleri ve modern bilimin kabul ettiği gerçekler üzerine inşa edilen rasyonel yöntemlerdir. Bu ön kabule bağlı olarak düşünür risalenin giriş kısmında okuyucunun konuyla alakalı dört önemli meseleye dikkatini çeker. Bu meselelerin ilkinde Gazânişî, Tanrı'nın varlığını kabul eden grupları tasnif etmektedir. Yazara göre yaratıcının varlığını kabul eden üç ana akım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanlık düşünce tarihinde yer alan kadim filozoflardır. Gazânişî bu grupta yer alan filozofların görüşlerini açıklarken sudûr⁵ nazariyesine başvurur. Buradaki *filozoflar* ifadesiyle kimlerin kastedildiği risalede açıklanmasa da sudûr nazariyesi merkeze alındığına göre bunların Yeni Eflatuncular⁶ ve Müslüman filozofların çoğunluğu olduğu anlaşılmaktadır. Müellif sudûr nazariyesini “birden bir sadır olur” ve “illet tam olunca malul var olur” olmak üzere iki kaideye dayandırır. Düşünür, bu nazariyeyi benimseyenlerin âlemin kadim olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder. Ancak risalede yaratılış hakkında olan bu görüşün yanlış olduğu ve çağdaş bilim insanları tarafından reddedildiği söylenmektedir. Tanrı'nın varlığını kabul eden grupların ikincisi ise semavî dinlere mensup olan düşünürlerin oluşturduğu topluluktur. Bu gruba göre Allah tek iken kendi iradesiyle âlemi yaratmıştır. Böylece gerçekte kadim olan Allah ve sonradan var olan âlem olmak üzere iki varlık bulunmaktadır. Yine onlara göre Allah ne aleme hulul etmiştir ne de âlem onun zatıyla birleşmiştir. Gazânişî bu görüşü tasvip ederek aktarır. Zira ona göre hak olan da semavî dinlerin inancıdır. Üçüncü akıma gelince, semavî dinleri kabul eden bir grubun benimsediği varlığın birliği⁷ görüşünden ibarettir. Yazar, söz konusu son gö-

5 Taşma veya sudûr kelimesi ortaya çıkmak ve doğmak manalarına gelmektedir. Bu teori filozoflar tarafından yaratma faaliyetine açıklamak için yoktan var etmeye alternatif olarak ileri sürülmüştür. Sudûr teorisi Plotinus tarafından ortaya konya da Farabî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları da bu teoriyi kabul etmişlerdir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necat*, 251; Kaya, “Sudûr”, 37/467.

6 Bu akım, öncüsü olan Plotinus ile (ö. 270) özdeşleşmiştir ve onun *Enneades* (dokuzlular) adıyla bilinen eserinin ve takipçilerinin ürünüdür. Bu felsefe Eflatuncu idealizmi devam ettirmekle birlikte kendi içinde sistematik bir felsefî yapıyı ifade eder. Bk. Şenel, “Yeni Eflatunculuk”, 43/423.

7 Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı, mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak

rüşü benimseyen düşünürlerden oluşan topluluğun ikinci akımla çelişkili olmadığını ima eder. Hatta Gazânişî'ye göre üçüncü grup ile ikinci grup aynıdır. Zira onların görüşleri tevil edildikten sonra ikinci akımda yer alan düşünürlerden farklı olmadıkları görülür. Dolayısıyla üçüncü topluluk da tıpkı ikinci topluluk gibi hak üzeredir.⁸

Yazarın risalenin girişinde değindiği diğer bir mesele âlemin oluşumu ve düzeni hakkındadır. Gazânişî'ye göre komünistlerle tartışmada üzerinde durulacak en önemli mevzulardan biri âlemin oluşumu ve düzeni olduğu için, münakaşaya girmeden önce bu konuyu bilimsel olarak taktırir etmek gerekir. Risalede âlemin oluşumu konusu Esîr teorisi⁹ merkeze alınarak izah edilmektedir. Düşünür bu hususta kimden istifade ettiğini açıklamasa da özellikle bu nazariyeyi izah ederken klasik anlatımlardan yola çıktığı anlaşılmaktadır. Risaledeki anlatıma göre âlem başlangıçta geniş bir atmosferden ibaretti. Daha sonra bu atmosferde havadan daha latif ve daha hafif bir madde oluşmuştur. *Esîr* olarak isimlendirilen bu madde, âlemin oluşturucu maddesini teşkil etmiştir. Söz konusu bu madde zamanla hızlı bir şekilde dalgalanarak ve atmosferin her yerine yayılarak maddenin parçacıklarının birbirine doğru çekilmesine yol açmıştır ki böylece bulut parçalarına benzer parçacıklar oluşmuştur. Daha sonra bu parçaların bazısı bazısına doğru çekilmiş ve bu yakınlaşmadan hasıl olan temas sonucunda cüzlerin arasında şiddetli hareket ve çarpışma gerçekleşmiştir. Sıcaklık da hareketin bir lazımı olduğu için parçalarda olağan üstü bir sıcaklık meydana gelmiş ve parçalar buhara dönüşerek kabarmıştır. Uzun bir zaman geçtikten sonra parçalar çok sayıda yığınlar haline gelmiş ve her grup atmosferin bir yerine yerleşmiştir. Böylece âlemde varlıklar ortaya çıkmıştır. Bu konuya dönük olarak dikkat çeken hususlardan biri, müellifin tasvip ederek aktardığı bu görüşleri isim söylemeden

suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Bk. Demrili, "Vahdet-i vücûd", 42/431.

8 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kâti' fi isbâti's-sâni'*, 2a-2b.

9 Grekçesi ether olan esir Aristoteles'in fiziğinde beşinci unsur olarak kabul edilir. Bu unsur ay üstü âlemin maddesini oluşturmakla beraber ezeli olan semavî hareketin olmasını da sağladığı düşünölmekteydi. Daha sonra esîr teorisi Christiaan Huygens gibi fizikçiler tarafından uzayda ışığın intikalini sağlayan unsurun da esir olduğu düşünöldü. Böylece uzun asırlarca kozmolojik ve astronomik olayları açıklamada kullanıldı ve özellikle xix yüzyılın fizikçileri bu teörinin üzerinde durarak kapalı kalan meseleleri açıkladılar. Fakat Einstein özel izâfiyet teörisini geliştirmesinden sonra esîr kavramı neredeyse tamamen unutuldu. Bk. Aristoteles, *es-Semâ'ü't-tabî'i*, 230; Durant, *Uygurhığın Tarihi*, 33/208; Kaya, "Esîr", 11/309.

İngiliz ve Fransız bilim insanlarına atfetmesidir.

Güneş sisteminin oluşumuna gelince yazar Nebula hipotezine bağlı olarak güneşin oluşumunu izah etmeye çalışır. Şöyle ki müellife göre güneş başlangıçta küre şeklindedir. Daha sonra küresini oluşturan parçalarının birbirine çekilmesi sebebiyle kendi yörüngesi üzerinde hızlı bir şekilde dönmeye başlamıştır. Uzun bir müddet sonra saydamlıktan kesafete ve kütle sahibi olmaya doğru gitmiştir. Kesafeti artıkça cirmi küçülmüş, süratle dönmesi ve kesafeti sebebiyle yüzeyinden büyük bir parça ayrılmıştır. Binlerce yıl sonra güneşten başka bir parça daha ayrılmıştır. Böylece bölünme devam ederek, ayrılan parçaların sayısı on ikiye ulaşmıştır. Dünyamız ve geriye kalan Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn ve diğer gezegenler güneşten ayrılan bu parçaların cümlesindedir. Yine düşünür dünyamızın oluşumunu aynı hipoteze bağlı kalarak şu şekilde izah eder:

“Bir müddet sonra dünyamızdan bir parça ayrıldı, bu da ay oldu. Ay da şu ana kadar yerin etrafında dönüyor, yer küresi de ay ile birlikte güneşin etrafında dönmektedir. Bu dönemlerde dünyanın sıcaklığı, tıpkı şu anki güneşin sıcaklığında olup eriyen bakır gibiydi. Güneşin hâlâ bu sıcaklıkta olması dünyaya göre büyük olmasından kaynaklanır. Dünya bu durumdayken, zamanla birlikte sıcaklığı azalarak donmaya doğru ilerliyordu. Nihayet üzerinde ince bir kabuk oluştu. Kimi zaman yerin içindikilerinin kızışmasıyla deliniyordu, kimi zaman da kapanıyordu. Ta ki yüzündeki kabuk kalınlaştı ve böylece yer üzerindeki bitki ve hayvanlar ortaya çıktı.”¹⁰

Risalede âlemin oluşumuyla ilgili aktarılan görüşlerin zannî bilgilerden ibaret olduğu ifade edilse de modern gözlem aletleri sayesinde âlemin şekliyle elde edilen tasavvurların kesin bilgi olduğu öne sürülmektedir. Zira müellif, hata yapması zor olan modern aletlere dayanan gözlemlerin sonucunu inkâr etmenin abes olduğunu söyler. Ayrıca Gazânîşî'ye göre bu bilgileri inkâr ederek dini savunmak imkânsızdır ve aynı zamanda Müslümanları yeni ilmî inkişaflardan mahrum bırakmaya yol açar. Buna ilaveten modern dönemin ilmî keşifleri müellife göre dinin hiçbir ilkesiyle çelişmez. Hatta bunların birçoğu dinen desteklenmektedir. Bu bağlamda risalede yer alan ifadelerle ilgili dikkat çeken hususlardan biri yazarın modern bilim insanlarının keşiflerinin önceki dönemlerde bulunan filozof ve kelamcılarının bilimsel tespitleriyle örtüşmediğini ileri sürmesidir.

10 Gazânîşî, *el-Burhânü'l-kâti' fi isbâti's-sâni'*, 3a.

Örneğin; müellife göre klasik kelâm kitaplarında dünyanın sabit olduğu yönünde birçok ifade bulunmaktadır. Aynı şekilde klasik felsefe eserlerinde feleklerin katı cisimlerden ibaret olduğunu söyleyen birçok tez yer almaktadır. Fakat bu görüşlerin modern çağda kullanılan aletlerle yapılan gözlemler sonucunda yanlış olduğu ispat edilmiştir. Dolayısıyla klasik felsefe ve kelâm eserlerinde yer alan bu tür yanlış görüşlere doğru görüşlermiş gibi yeni felsefe ve kelim kitaplarında yer verilmemelidir. Bunun yerine elde edilen yeni bilimsel veriler incelenmeli ve bu verilerden hareketle ortaya konan felsefî tezlere yer verilmelidir. Bu sayede Müslüman din bilginleri bilimsel sonuçlara vakıf olmaları da sağlanacaktır. Aslında Gazânişî bu ifadeleriyle kelim ilminin ve İslam felsefesinin yeniden inşa edilmesinin gerekli olduğunu ima eder. Yani yazarımızın bir açıdan özellikle bu hususta yenilikçi bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür.

Gazânişî'nin risalesinin girişinde dikkat çektiği üçüncü mesele ise, Müslüman olmayan bilim insanlarının görüşlerini kabul etmenin caiz olmasıdır. Öyle ki yazar bu konuyu, Müslüman perspektifinden Müslüman olmayan bilim insanlarının görüşlerinin kabul edilmesinin sakıncalı olduğu yönünde bir itiraz ile başlatır. İtirazın cevabında ise Gazânişî Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde yer alan bazı ifadelerinden hareket etmektedir. Bilindiği üzere Gazzâlî söz konusu eserinde filozoflarla arasındaki ihtilafın mantık, matematik ve fizik değil, din ile alakalı olan metafizik bağlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle Gazzâlî eserinde filozofların, din açısından sakıncalı olamayan görüş ve yöntemlerinden istifade eder ve onları metafizik konularında eleştirir. Risalede, doğru yöntemin Gazzâlî'nin takip ettiği yöntem olduğu ifade edilmektedir. Zira kesin bir şekilde sabit olan bir bilgiyi reddetmenin sonu, doğru bilgilere külliyen karşı çıkmaktır. Dolayısıyla aklen doğruluğu sabit olan bilgileri reddetmek mantıksal bir hata olup bundan kaçınılması gerekir. Hatta Gazânişî'ye göre Gazzâlî kendi döneminde yaşamış olsaydı modern aletlerle keşfedilen bilimsel verileri de kabul ederdi.

Risalenin giriş kısmında yer alan dördüncü mesele ise insanın kavrayışı ile ilgilidir. Yukarıda görüldüğü gibi yazar önceki hususlarda rasyonel yöneme teşvik etmektedir. Fakat buna rağmen Gazânişî münakaşalarda kullanacağı yönetimin aklî olması için çaba harcaacağını söylese de risalenin ana konusuna girmeden önce insanî aklın veya insanî idrakin sınırlı olduğunu ifade etmeye çalışır. Yazar bu hususta görüşünü izah etmek için canlı türleri arasında idrak gücü yönünden kıyas yapmaya çalışır.

Şöyle ki köpeğin idrak gücünü boğanın idrak gücüyle karşılaştırsak köpeğin idrak yetisinin daha yetkin olduğunu görürüz. Bu da bizi, köpeğin boğaya göre daha fazla mana kavrayabileceği sonucuna götürür. Ancak köpeği bu hususta maymun ile kıyaslarsak maymunun idrak gücünün köpeğe göre daha yetkin olduğunu anlarız. Yine maymunu bu bağlamda insan ile karşılaştırsak maymunun insana nispetle geri kaldığını görürüz. Zira maymun, insanın kavradığı teorik bilgilerin tamamını kavrayamaz. Tek bir cinse ait olan türler arasında görünen bu farklılık, cinsler arasında da bulunur. Dolayısıyla insanın idrak gücünün Tanrı'ya nispetle eksik ve sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Aslında yazar bu açıklamasıyla birlikte, metafiziğin bütün konularının soyut bir şekilde insan tarafından idrak edilmesinin imkânsız olduğunu ima etmeye çalışır. İnsan tarafından idrak edilmesi zor olan metafiziksel konular için kullanılacak en açık örnek kader vb. konulardır. İnsan bu gibi konuların künhünü kavrayamaz ise de sırf onları idrak edemiyor diye inkâr edemez. Zira bir şeyin bilinmemesi yok olduğu anlamına gelmez. İşte bu durumun aynısı zorunlu varlık için de geçerlidir. Buna göre Zorunlu Varlık olan yaratıcının varlığının ve mahiyetinin sırf insanın idrak alanına dahil değil diye inkâr edilmesi mantıksal olarak doğru değildir.

5.2. Risalede Tanrı'nın Varlığını ispatlamak için Kullanılan Deliller

Gazânişî risalenin giriş kısmında dikkate alınması gereken meseleleri açıkladıktan sonra, risalenin ana konusuna temas ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerden bahseder. Yazar bu hususta dört delil ileri sürer. Risalede yer alan söz konusu deliller aşağıda sırasıyla izah edilmektedir.¹¹

Birinci delil, müellifin kelamcılarının yolu olarak adlandırdığı ontolojik veya imkân delilidir.¹² Yazar bu delili, klasik eserlerde yer alan takrirlerden hareketle alemde bulunan varlıkların durumunu açıklayarak izah etmeye çalışır. Şöyle ki Gazânişî'ye göre söz konusu bu varlıklar ya durağandır ya da hareket halindedir. Hareketlilik ve hareketsizlikten ibaret

11 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'*, 5b-10b.

12 Farâbî ile temellendirilen ve daha sonra İbn Sinâ'da tam bir sisteme kavuşturulan İmkân delili varlıkları vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmak temeline dayanmaktadır. Bu delil İslam felsefesinin klasik delillerinden sayılır. Bk. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 54.

olan bu iki durum, yapılan gözlemler yoluyla yok olma hükmünü kabul edebileceği için, her ikisi de kadim olamaz. Zira yokluğu kabul eden şey kadim değildir. Buradan anlaşılan şey durağanlık ve hareketliliğin hâdis özellikler olmasıdır. Dolayısıyla, hâdis olan özelliklerle nitelenen âlemin kendisinin de hâdis olması gerekir. Aksi takdirde kadim olan varlığın zâtında hâdis olan özelliklerin bulunması gerekecekti ki bu da imkansızdır. Bu delilin takririnde kullanılan ifadeleri mantıksal kıyasa dönüştürmek istersek şöyle bir kıyas ortaya çıkar:

A. Alemdeki bulunan varlıklar ya durağandır ya da hareketlidir.

B. Durağanlık ve hareketlilik hâdis özelliklerdir.

C. Hâdis niteliklere mahal olan şey kadim olamaz.

D. Alem hâdis niteliklere mahal olduğu için hâdistir.

Görüldüğü gibi, yukarıda oluşturulan kıyas âlemin hâdis olduğu sonucunu doğurmaktadır. Yine bu kıyasa bağlı olarak sonradan var olan her şeyin bir var ediciye muhtaç olması anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sonradan var olan âlemin de kendisini var kılan bir illete muhtaç olduğu sonucuna varılır. Yazar bu kıyaslardan elde edilen sonuçlardan yola çıkarak klasik bir yöntemle söz konusu olan o var edicinin Allah olduğunu ifade eder.

Düşünür birinci delili izah ederken Hüseyin el-Cisr'in *er-Risâle-tü'l-Hamîdiyye* eserinde yer alan, âlemin kadim olmadığını gösteren bir delili de dile getirir. Söz konusu bu delilde şöyle ifadeler yer almaktadır: "Âlemin kadim olduğunu kabul etmekle birlikte tekamüle doğru ilerlediğini söylersek binlerce yıl önce bu tekamülü yakalamış olması gerekecekti. Fakat görünen o ki âlemin kadim olmasına rağmen bu tekamüle varılmamıştır henüz!" Gazânişî, Cisr'in eserinde yer alan bu delilin ikna edici bir yol olduğunu söyler fakat çürütülmesinin de mümkün olduğunu ifade eder. Zira müellife göre dine inanmayanların tekâmül anlayışları, hedef ve amaçtan ibaret olan bir tekâmül türü değildir. Aksine, burada kastedilen tekâmül âlemde zamanla tekrar tekrar sonsuza kadar gerçekleşebilir. Bu nedenle bu delil ile âlemin hâdis olduğunu ispatlamak doğru değildir.

Risalede Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan ikinci delil ise nizam¹³ delilidir. Söz konusu bu kanıt klasik anlatım tarzına uygun

13 Nizam delili âlemdeki düzenden yola çıkarak düzenleyici olan Tanrı'yı ispatlamak için kullanılmıştır. Bu delili teologlarla birlikte Kindî gibi İslam filozofları da önem vermiştir. Bk. Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 215.

olarak kullanılsa da örneklendirme açısından yeniden inşa edilmektedir. Öyle ki Gazânişî görüşlerini açıklarken gezegenlerin hareketleri, güneşin birden çok olması, galaksilerin durumu, yeryüzünde biyolojik kuramlar vb. modern bilimsel keşifleri örnek olarak göster. Bilimsel deneylerle ispat edilen düzeni inkâr etmek müellife göre, birinin çölde mükemmel bir şekilde yapılan bir sarayı görüp mimarını inkâr etmesi gibidir.

Yazar nizam delilini izah ederken, birçok düşünürün alemin düzenini dikkate aldıktan sonra, alemi bir gücün düzene koyduğunu söylediklerini ifade eder. Bu gücün mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmasak da düzenleyici olduğu bilgisinden yola çıkarak belli sıfatlara sahip olduğunun sonucuna varırız. Zira bunun gibi mükemmel bir düzen ancak idrak, görme ve işitme gibi sıfatlara sahip olan varlık tarafından inşa edilebilir. Dolayısıyla varlığı ispat edilen düzenleyici güç idrak vb. sıfatlara sahip olmakla beraber soyut bir güç ise, onun yaratıcı olan Tanrı olduğunu söylemek doğru olur. Yani buna göre düzenleyici gücün varlığını kabul edenler aslında dolaylı olarak yaratıcının varlığını da kabul etmiş olurlar.

Gazânişî'nin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı üçüncü delil, nübüvvet delilidir. Risalede nübüvvet delili iki şekilde ele alınmıştır. Düşünür ilk olarak bu delili, farklı zaman dilimlerinde gönderilen peygamberlerin insanları Tanrı'nın varlığını kabul etmeye davet etme hususunda ittifak halinde olmaları şeklinde işler. Burada öne çıkarılan önemli husus tarih kitaplarında aktarılan peygamberlerin ahlaki davranışları olmuştur. Şöyle ki peygamberlerin yaşayış tarzlarıyla ilgili tarih kitaplarında aktarılan rivayetler incelendiğinde, onların dünya düşkünü, riyaset sevdalısı olmadıkları gibi mal ve mülk sahibi olmak için de çalışmadıkları anlaşılır. Yine onların tamamının zalime karşı mazlumdan yana olduğu da hayatlarını konu edinen kitaplarda zikredilmektedir. Buna ilaveten peygamberlerin genel davranışları dikkate alındığında, insanî değerlere uygun bir şekilde hareket ettikleri görülür. Eşit derecede üstün ahlaka sahip olan kimselerin tarih boyunca insanları aynı inanca çağırmaları, kabul ettikleri inancın doğru olduğunu tasdik ettirir. Zira bu tür ortak düşüncelerin oluşması tesadüf olamaz.

Tanrı'nın varlığını ispatlamada müellifin kullandığı dördüncü delil, yine nübüvvetle ilgili olup mucize merkezli bir delildir. Yazar bu delilde insanları Tanrı'nın varlığına inanmaya davet eden peygamberlerin gösterdikleri mucizelere yer verir. Risalede söz konusu olan mucizeler

üçe ayrılmaktadır. Birincisi, insanların isteklerine bağlı peygamberin gösterdiği mucizeler ki Hz. Musa'nın asayı yılanı dönüştürmesi, Hz. İsa'nın ölülere diriltmesi ve Hz. Muhammed'in işaretleriyle ayın ikiye ayrılması bu türdendir. Gösterilen bu mucizeler, peygamberlerin nübüvvetlerini doğrulamak için birer araçtır. Gazânişî'ye göre bu türden mucizeler, genel olarak peygamberin kendi döneminde yaşayan insanlara yöneliktir. İkinci kısım mucize ise peygamberlerin gaipten haber vermeleridir. Peygamberlerin gelecekte haber vermeleri müellife göre sonraki nesillere yönelik olan bir mucizedir. Risalede özellikle bu cinsten mucizelere yöneltilen şöyle bir itiraza yer verilmektedir: "Bazen bilgili insanlar da ön görerek geleceğe dair yorumlarda bulunurlar. Durum böyle olunca da bunu bir mucize olarak kabul etmek doğru olmaz. Aksine bu bir tür geleceği tahmin etmektir." Yazar bu itiraza yer verdikten sonra, peygamberin geleceğe dair haber vermesiyle bilgili bir insanın gelecek hakkında bir yorumda bulunmasının farklı olduğuna dikkat çeker. Öyle ki peygamber hiçbir aklî mukaddimeye dayanmadan geleceğe dair bilgiler verir. Ancak bilim insanları ise peygamberlerden farklı bir şekilde belli mukaddimelerden yola çıkarak geleceğe dair bazı yorumlarda bulunurlar. Yani peygamberden sadır olan bu tür ifadelerin mucize olarak kabul edilmesinin sebebi, tamamen vahye dayalı olmasıdır. Üçüncü kısım mucizeler ise, gönderilen peygamberlerin her birinin kendisinden sonra gelen peygamberi müjdelemesidir. Bu tür mucize peygamberlerin birbirlerini teyit etmeye yönelik bir mucizedir.

Gazânişî genel olarak yaratıcının varlığını öne sürdüğü bu deliller ile ispatlamaya çalışır. Risalede yer alan deliller dikkatle incelendiğinde, müellifin özellikle bu hususta yaklaşımının klasik kaynaklardan hareketle meseleyi inşa etmek olduğu anlaşılır. Zira yazarın kullandığı delillerin çoğu önceden de kullanılmış olan delillerdir. Fakat kökü önceki dönemlere uzanan bu deliller, müellif tarafından yeniden inşa edilerek risalede farklı bir şekilde sunulmuştur. Özellikle delili oluşturan mukaddimelerde modern bilimin ortaya koyduğu tezlere sıklıkla başvurulmuş ve kanıtlar yeniden inşa edilmiştir.

5.3. Dinin Gerekliliği Meselesi

Çalışmamızın konusu olan bu risalenin odak meselelerinden biri de dinin gerekliliğini ispat etmektir. Gazânişî tenkit etmeye çalıştığı topluluğun bir kısmının ateist, diğer bir kısmının da deist olduğunu ima eder. As-

lında düşünür, yaratıcının varlığını kabul ettirmenin ileri sürdüğü deliller ile mümkün olacağını düşünmektedir. Öyle ki karşıt görüşe sahip olanların çoğu bir yerde yaratıcı gücün varlığını kabul ederler, fakat o güce Tanrı demezler. Risalede anlatıldığına göre bu topluluğun çoğunluğunu teşkil eden deist olarak adlandırabileceğimiz grup ise, yaratıcı gücün varlığını kabul etmesiyle birlikte mevcut olan dinlerin gereksiz ve hatta doğru olmadığını düşünmektedir. Buna ilaveten, dinlerin terakkiye engel ve insanlar arasında nefretin hasıl olmasına sebep olduğunu söylerler. Bu nedenle dinlerin ortadan kalkmasının gerektiğini ileri sürerler.

Risalede din ile ilgili yer alan ifadeleri¹⁴ incelediğimizde, Gazânişî'nin dinin gerekliliğini 1) dinî vazifelerin özellikleri, 2) dinin işlevi ve doğurduğu sonuç ve 3) insanî toplumlar üzerindeki dinin etkisi olmak üzere üç yol ile ispatlamaya çalıştığını görürüz. Söz konusu bu yolların birincisi ibadetlere dönüktür. Şöyle ki dinin emrettiği fiiller dikkate alındığında bu fiillerin insana sadece manevî olarak değil fizikî olarak da fayda sağlayan fiiller olduğunu görürüz. Bunun en açık örneği namaz ibadetidir. Namaz ibadeti, belli hareketler içermesi itibarıyla, insanın bu ibadeti eda ederken kaslarının çalışmasına yardımcı olur. Modern dönemde mesleklerin gitgide kolaylaşması sebebiyle, insanın vücudunda bulunan kasların erimesi kaçınılmaz bir sonuç olarak kabul edilir. Böylesi vahim bir sonuçla karşılaşmamak için, insan düzenli bir şekilde her gün kaslarını çalıştırması gerekir. İşte namaz gibi ibadetler, kötü olan bu sonucu önleyerek insanın fizikî sağlığını korumasına vesile olur. Müellif özellikle bu konuda dinî eylemlere maddî yaklaşmış olsa da dinî vazifelerin amacının maddi olmadığını da söyler. Aslında yazarın burada maksadı dinî ödevleri sadece manevî sonuçlarla sınırlandırmamaktır.

Din bir açıdan düzeni sağlayan bir araç olarak kabul edilir. İnsan, varlığını sürdürmede beslenme gibi temel ihtiyaçları gidermek zorundadır. Söz konusu olan bu insanî faaliyetler toplumda rekabete yol açarak zulüm ve haksızlığa sebep olur. İnsanlar eskiden beri bu haksızlıkları engellemek için yönetim tarafından belirlenen caydırıcı ve önleyici araçlara ihtiyaç duymuştur. Fakat yönetimi temsil eden yönetici bu olumsuz durumların tümünü ortadan kaldırmada başarılı olamamıştır. Zira yöneticinin gücü kapsayıcı ve kuşatıcı değildir. Haliyle onun yürürlüğe koyduğu müeyyideler insanları kötü fiillerden caydırmada kısmen başarılı olsa

14 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'*, 8b-9b.

da bu kötü fiilleri ortadan kaldırmamıştır. Buna ilaveten yönetici, toplumun tamamını her an gözetemez. Dolayısıyla yöneticinin gözetiminden sıyrılan art niyetli bir insan kötü fiiller işlemede tereddüde düşmez. Bu nedenle toplumda hasıl olan rekabette haksızlığı ve zulmü engellemek için, yöneticinin ortaya koyduğu müeyyideden daha güçlü ve insanî yönetimin gözetiminden daha kuşatıcı bir gücün gözetimine ihtiyaç duyarız. Bu özellikte olan müeyyide ve düzenleyici gözetken güç ancak dinî inanç olabilir. Müellif bu düşüncelerden hareketle dinin adalet merkezli düzeni korumada diğer insanî araçlardan daha üstün olduğunu düşünerek, dinin işlevselliği itibarıyla insan için gerekli olduğunu ileri sürer.

Dinin gerekli olmadığını söyleyen kimselerin gerekçelerinin terakiye engel olması ifadesinin risalede yer aldığı yukarıda söylenmişti. Buna ilaveten dinin toplumlar arasında nefretin hasıl olmasına sebep olduğu ifadesi de aktarılmıştı. Yazar bu görüşü çürütmek için dinin insan toplumu üzerindeki etkisini incelemeye çalışır. Şöyle ki tarihe baktığımızda, İsrailoğullarının diğer insan topluluklarına göre, sahip oldukları kanun ve düzenden dolayı daha üstün medeniyete sahip olduklarını görürüz. Kendilerini diğer kavimlerden ayıran yasaları da aslında inandıkları dinden elde etmişlerdi. Fakat İsrailoğulları inandıkları dinden uzaklaştıklarında, diğer milletlere olan üstün olma özelliklerini kaybettiler. Bu durumun aynısı Müslümanlar için de geçerlidir. Müslümanlar dinlerine sarıldıkları dönemlerde diğer toplumlara göre üstündüler fakat dinlerinden uzaklaştıklarında bu üstünlüğü kaybederek zayıf bir konuma düştüler. Müellife göre bu durumun farklı bir örneği Amerika kıtasında yaşanmıştır. Şöyle ki Avrupalılar Amerika'yı fethettiklerinde, orada hiçbir semavî dine inanmayan vahşi insan toplulukları buldular. O toplulukların vahşi olmalarının sebebi, dinlerden uzak olmalarıdır. Yazar risalesinde bu örneklerle yer vererek medeniyetin asıl sebebinin din olduğunu ileri sürer. Dinin insanlar arasında nefret ve düşmanlığa sebep olması meselesi ise, müellif bu durumun dinin zatından değil arzularından olduğunu söyler. Ayrıca bu durum sadece din için geçerli değildir. Bunun aynısı hürriyet gibi diğer insanî idealler için de geçerlidir. Bu idealler her ne kadar güzel ve elde edilmesi istenilen sonuçlar olsa da bazen insanlar arasında nefrete sebep olarak savaşa bile yol açabilir. Özellikle bu idealler yöneticilerin şahsi menfaatları uğruna kullanılırsa sonuç böyle olur. Din de tıpkı bu idealler gibi, bazen yöneticiler tarafından kendi bireysel amaçlarını gerçekleştirmek için kullanılır. Haliyle sonuç olarak düşmanlıklar hasıl olur.

Yukarıda yazarın genel olarak dinin gerekliliğini ispatlamak için içti-maî düzeni öne sürdüğü vurgulanmıştı. Aslında bu durumun aynısı ahlâkî meseleler için de geçerlidir. Müellife göre iyi ahlâk her insanı kötü fiillerden alıkoymaz. Bunu kanıtlamak için de dinin bulunmadığı ortamlarda iyi ahlâklı olan insanların kötü fiiller işledikleri örneklerini gösterir. Din ise çeşitli ahlâkî huylara sahip tüm insanları kötü fiillerden alıkoyma hususunda diğer araçlardan daha başarılıdır.

Anlaşılan o ki Gazânişî özellikle düzen ve ahlak konusundaki düşüncelerini izah etmek için kısmen fayda merkezli anlatımlara başvurur. Gösterilen bu yaklaşım, müellifin düşüncelerinin somut olarak ifade edilmesini sağlamıştır. Buna ilaveten, konuya dönük olarak risalede ileri sürülen delil ve yolların bir kısmı özgün olsa da çoğu önceki düşünürlerin ifadelerini yeniden inşa etmekten ibarettir.

5. 4. Risalede Yer Alan Bazı İtirazlar/Şüpheler ve Bunlara Verilen Cevaplar

Gazânişî risalesinde ek olarak özellikle kendi döneminde revaçta olan bazı şüphelere yer verir.¹⁵ Bu şüpheler din karşıtı olan topluluk tarafından sıklıkla dini savunan kimselere yöneltilen itirazlar şeklinde ortaya atılmaktadır. Risalede ele alınan şüpheler sekiz meseleden ibarettir. Bu meselelerin ilk ikisi Tanrı'nın varlığıyla, üçüncüsü ve dördüncüsü genel olarak dinlerde yer alan tufan olayıyla ilgili iken geriye kalan dördü ise özel olarak İslam dinin kutsal metinlerinde yer alan bazı ifade ve kaidele-re yönelik itirazlardır. Bu şüpheler, müellifin cevaplarıyla birlikte aşağıda özet olarak maddeler halinde ele alınmaktadır.

1. "Alemlerin rabbi var olsaydı bizim onu görmemiz gerekecekti, dolayısıyla O yoktur!" Risalede aktarılan bu itiraz yeni bir itiraz değildir. Zira buna önceki düşünürlerin kitaplarında rastlamak mümkündür. Müellif bu itirazı cevaplamada önceki alimlerin yolunu takip ederek "bir şeyin görünemez olması o şeyin yok olduğu anlamına gelmez" kaidesine vurgu yapar. Şöyle ki birçok şeyin kendisini görerek değil bıraktığı izden yola çıkarak var olduğunu biliriz. Bunun en somut örneği mıknaşın çekim gücüdür. Bu gücün kendisini görmesek de etkisinden yola çıkarak varlığını kabul ederiz. Gazânişî'ye göre bu itiraza yol açan asıl sebep, metafiziği reddetmektir.

15 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kâti' fî isbâti's-sâni'*, 12b-16b.

2. "Allah var olsaydı gerçeğin yüzünden perdeyi kaldırır ve tüm insanlığın hidayete ermesini sağlardı!" Müellif bu itirazı reddetmede de klasik bir tavır sergileyerek bunun hikmetini bilmesek bile dünyanın imtihan yeri olduğunu söyler ve buradaki muhtemel amacın iyiyi kötüden ayırmak olduğunu ima eder.

3. "Dinî kitaplarda aktarılan tufan hadisesi iyiyi ve kötüyü kapsamaktadır. Bundan öte bu olayda bülüğa ermeyen çocukları bile başkalarının işlediği günahtan dolayı cezalandırmak vardır. Böyle acımasız bir cezalandırma tarzı merhametli Tanrı'nın adaletine yakışmaz!" Yazar bu itirazı Sünni bir yaklaşım ile cevaplar.¹⁶ Ona göre zulüm sadece başkasının malında tasarrufta bulunmaktan hasıl olur. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi mülkünde tasarruf etmesi, tıpkı bir insanın içi mikroskobik canlılarla dolu bir kabı temizlemek için ateşe maruz bırakması gibidir. İnsanın bu fiili zulüm olarak nitelenmediği gibi Tanrı'nın kendi mülkünde tasarruf etmesi de zulüm olamaz. Ayrıca bu olay mucize ve imtihandan ibarettir. Aksi takdirde bu hadise masumlar üzerinde de cereyan etmeseydi imtihan olma özelliğini kaybederdi. Buna ilaveten Tanrı'nın ahirette masumları ödüllendirmesi de ihtimal dahildir.

4. "Dinî kitaplarda tufan olayı anlatılırken, Nuh'un gemiye her hayvan türünden bir çift yüklediği aktarılır. Gemi her ne kadar büyük olsa da tüm hayvanlardan birer çifti içine alması imkansızdır!" Müellif bu itirazı "gemiye yüklenen hayvanlar, evcil ve insan için faydalı olan hayvanlardır" diyerek cevaplar. Buna bağlı olarak "o zaman geriye kalan vahşi hayvanların yok olması gerekecekti" şeklindeki itirazı da tufan olayının evrensel değil lokal olabileceğini söyler. Bölgesel olmasının da mümkün olduğunu destekleyen şey de tufanla ilgili Çin kaynaklarında hiçbir şeyin bulunmamasıdır.

5. "İslam dini insanların tercihiyle değil silah gücüyle yayıldı!" Daha çok modern dönemde meşhur olan bu iddia risalede doğru olmadığı söylenmektedir. Gazânişî'ye göre bunun doğru olmadığını kanıtlayan en açık delil hicretten önce İslamiyet'tin Mekke'de cihat ibadetinin farz olmasının

16 Eş'arî ve Mâtürîdî kelimacılar genel olarak iyilik ve kötülük meselesine bağlı olarak Allah günahkâr kullarını yok ederken masum olan kullarını da azaba maruz bırakmasını zulüm olarak görmezler. Zira bu durum Allah'ın kendi mülkünde tasarrufta bulunmasından ibarettir. Zulüm ise ancak başkasının mülkünde bir şey yapılmasıdır. Bk. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*, 126; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 18/184.

dan önce yayılmasıdır. Buna ilaveten dini yaymak bizatihi büyük hayırlardandır. Dolayısıyla bu önemli vazife için kan dökmek bile caizdir.

6. “İslam dini köleliği yasaklamıyor!” Yazara göre kölelik bizatihi kötü bir şeydir. Fakat başlangıçta birden İslam dinin bu durumu ortadan kaldırması imkansızdı. Bu nedenle bu durumun zamanla yok olmasına vesile olabilecek kefarete vb. yöntemler uygulandı. Özet olarak müellife göre köleliğin ortadan kalkması İslamiyet’in maksatlarındandır. Buna ilaveten İslam dini her zaman kölelere kötü davranmayı yasaklamıştır. Aksine onlara iyi davranmayı emretmiştir.

7. “Çok evlilik nefrete ve düşmanlığa sebeptir!” Müellife göre dinde çok evliliğin caiz olması iki sebebe dayalıdır. İlki; savaş gibi hadiselerden dolayı erkeklerin ölmesi söz konusudur. Bu nedenle erkeklerin sayısı kadınlara oranla az olur. Çok evlilik meşrû olmasaydı kadınların çoğu evlenemeyecekti ve bu da onların zina günahına düşmelerine sebep olabilecekti. İkinci sebep ise, regl, doğum vb. özel durumlar kadınları kocalarıyla cinsel birlikteliğe girmelerine engel olur. Bu da erkeklerin zina yasağını çiğnemelerine sebep olabilir. Bu nedenle günaha düşmelerini engellemek için çok evlilik caiz kılınmıştır.

8. “İslam dininde kadının kocasından ayrılması imkansızdır!” Yazara göre bu hüküm üzerinde icma hasıl olmamıştır. Nitekim kadının boşama yetkisi olmasa bile kadıya başvurması mümkündür.

Sonuç

Ebû Süfyan el-Gazânîşî, *el-Burhânü'l-kâtî fî isbâti's-sâni'* risalesini yaşadığı bölgenin geçirdiği siyasi çalkantılarının sonucunda ortaya çıkan din karşıtlığı görüşlerinin yayıldığı bir dönemde kaleme almıştır. Bolşevik ihtilaline giden süreçte, Dağıstan da Rusya'nın yönetiminde olan diğer Türk ve İslam beldeleri gibi komünizmin yayılmasına şahit olmuştur. İşte bu kritik dönemde Gazânîşî kabul ettiği dinî ilkeleri savunmak için risalesini yazmaya koyulmuştur.

Risalenin asıl amacı, Tanrı'nın varlığı, dinin gerekliliği ve peygamberlerin tasdik edilmeleri gibi bu dönemde tartışmaya konu olan problemleri İslam inancını savunacak şekilde ele almaktır. Yazar savunmasında önce bu ilkelere karşı olanların görüşlerini izah eder. Daha sonra onların ileri sürdükleri gerekçeleri çürütür. Gazânîşî'nin savunmada kullandığı yöntemi “geleneksel” ve “modern” olmak üzere ikiye ayırmak

mümkündür. Bu durum özellikle risalede kullanılan delillerde açık olarak görünmektedir. Şöyle ki mütefekkirimiz, çoğu zaman eski dönemlerde filozof ve kelamcılar tarafından ortaya atılan delilleri kullansa da bu delillerin mukaddimelerini modern bilimden elde ettiği verilerden istifade ederek yeniden inşa eder. Aslında Gazânişî'nin takip ettiği bu yöntemle kanıtlamak istediği asıl iddianın, dinî ilkeleri modern bilimsel tezlerle savunmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak münevverimiz her ne kadar modern bilimlerle ilgili bilgi edinse de anlatımları bazı açılardan yüzeysel kalmıştır. Özellikle, dinin gerekliliği söz konusu olunca yazarımız bazen retorik kıyas türünü kullanarak ikna edici delillerle yetinmiştir. Ancak bu durum risalede ele alınan tüm problemler için geçerli değildir. Zira düşünürümüz bilhassa Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı delilleri inşa ederken, modern fizikte elde edilen bilimsel verilerden sapmamaya çalışır.

Risalede modern dönemde ortaya atılan bazı şüphelere de yer verilmiştir. Gazânişî şüphe olarak adlandırdığı bu itirazları reddederken nakilden uzak kalmak suretiyle aklî bir yaklaşım sergiler. Aslında yazarımız, risalenin girişinde belirtilen kaidelere uygun bir şekilde davranmaya çalışmıştır. Öyle ki müellif bu risalesini bir açıdan, komünistler gibi dine karşı görüş benimseyen insanlarla nasıl münakaşa edilebileceğini açıklamak için ilim talebelerine örnek olarak sunmaya çalışmıştır. Bu nedenle sıklıkla bilimsel açıklamalara başvurmaya çalışmıştır.

Söz konusu bu risale hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, risalenin bir bakıma yeni kelam ilmine çağrı olduğu söylenebilir. Öyle ki Gazânişî birçok problem bazında modern bilimsel verileri dinî inançları savunmak için kullanmaktadır. Bunu yaparken de diğer Müslüman alimleri buna teşvik ederek İslam geleneğinde yer alan rasyonel düşünceyi tecdit etmeyi hedefler. Bu açıdan da *el-Burhân* risalesini merkeze alarak Kızıl Ordu işgaline maruz kalan Türk ve İslam beldelerinde yenilikçi yaklaşımların gelişim seyrini takip etmek mümkün olur.

Kaynakça

Abdulayev, Kamran. "Nezir Durkilî'nin Nüzhetü'l-Ezhân'ı Işığında Kafkasya'da İlmî ve Kültürel Durum". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/34 (2018), 347-372.

Aristoteles. *es-Semâ'ü't-tabî'*. çev. Abdulkadir Kînînî. Fas: Afrîkâ eş-Şark, 1998.

Çelebi, Kâtip Mustafa b. Abdullah. *Kesfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebet'ül-Müsenna, 1941.

Cisr, Hüseyin. *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti's-şerî'ati'l-Muhammediyye*. Beyrut: Meclisu'l- Ma'arif, 1887.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Efgânî, Cemâleddîn. *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*. çev. Muhammed Abdu. Mısır: el-Matba'atü'l-Mahmudiyye, 1935.

Durant, Will. *Uygurluğun Tarihi*. çev. Zeki Necîb Mahmûd. Lübnan: Dâru'l-Cîl, 1988.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Ma'rif, 1966.

Gazânişî, Ebû Süfyân. *el-Burhânü'l-kâtî' fî isbâti's-sânî'*, Özel koleksiyon.

Heytemî, İbn Hacer, *Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-Erba'în*. thk. Ahmed Casim. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.

İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*. Mısır: es-Sa'ade, 1938.

İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idi'l-münciye fî'l-âhir*, thk. Mahmud Ömer ed-Dumyatî. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Ebü'l-İz. *Şerhu'l-'akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Müessesetü'r-risale, 1990.

Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kâfî fi isbâti's-sâni' Risalesi: Tahlil ve Tahkik

Kaya, Mahmut. "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kazvînî. *A'sârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*. Lübnan: Dâr Sâdır.

Kindî. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.

Konevî, İsmail. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Maverayev, Muhammed Mirza. *Fihristu'l-Kutup*. Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1914.

Pekacar Çetin. "Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Alimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 9 (2000), 160-183.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. Muhtârü's-Sihâh. Thk. Yusuf eş-Şeyh. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Şenel, Cahid. "Yeni Eflatunculûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Şeyh Sadûk. *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî. Tahran: Müessesetü'neşr el-İslâmî, 2008.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.

Tarabichi, Georges. *Mu'cem'ul-felâsife*. Beyrut: Dâr'ul-Talia, 1996.

Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Müessesetü'r-risale, 1982.

Ziriklî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2008.

6. el-Burhānū'l-kāfirī fī iṣbāṭi'ṣ-ṣāni' Risalesinin Tahkikli Metni

الْبُرْهَانُ الْقَاطِعُ فِي إثْبَاتِ الصَّانِعِ¹⁷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ وَعَلَيْهِ التُّكْلَانُ

[الديباجة]

الحمد لله الذي أيدَ الدِّينَ بالبراهين القاطعة في جميع الأزمان، والصلاة والسلام على نبيه محمَّدٍ الذي لا تزال طائفة من أُمَّته ظاهرين على الحقِّ حتى يأتي أمر الله الملكِ الدِّيان، وعلى آله وأصحابه الذين بذلوا أنفسهم في حماية حوزة الإسلام والإيمان.

أما بعدُ، فقد اقتضى الزَّمان الحاضر تأليفَ مثلِ هذه العُجالة ونشره بين الإخوان؛ فانصببت وأنا الحقيير أبو سُفيان الغزائشي لتأليفها، وإن كنت قليل البضاعة في هذا الميدان. إجابةً لِإلتماس بعض الأُحباب ونُصرةً لِلدِّينِ القويم الأركان عنه طعن الملحدين الدهريين وغيرهم من أهل الطغيان. ومن أجهلهم هؤلاء الإشتراكيون الساعون باسم الكمونيست ١٨ بين القرى والبلدان، وسُميتها البُرْهَانُ الْقَاطِعُ فِي إثْبَاتِ الصَّانِعِ. راجياً بها الثواب الجزيل من الملكِ الدِّيان. والمأمول من أرباب الفضل والإحسان أن يغفروا عثرتي، فإنَّ البشر لا يخلو عن الخطأ والنسيان. وفقني الله تعالى وإياهم في نُصرة الدِّين وحمايته بِجاه نبيه محمَّدٍ سيِّدِ الإنس والجان. آمين.

مُقَدِّمَةٌ

إنَّ هذه الطائفة المذكورة لنفيهم صانع العالم جَلَّ ذكره؛ لا يتقيدون بدين ولا يؤمنون بكتاب. فلا ينفع معهم في الإحتجاج عليهم نقل شيءٍ من الدلائل السمعية، سواء نُقل من القرآن أو من سائر الكتب الدينية. لا بدُّ من أن يكون الدليل عقلياً، وأن يكون المناظر معهم مِمَّن لديه في علمي التاريخ والجغرافيا وخبرٌ من علمي الحكمة والهيئة الجديتين. وقليلٌ ما هم في ديارنا الداغستانية! ولذلك مسَّت الحاجة الى مثل هذه الرسالة، حتى لا يكون علماؤنا العارون عن تلك الفنون الأربعة مَغْلُوبين بالكلية في المناظرة معهم.

وقبل الشروع في المقصود؛ نُنبهك على أربعة أمورٍ مُهمَّة لتكون على بصيرة في مُناظرتهم. فإنَّهم لعثرتك طالبون، وفي تغليطك راغبون. (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَهُ أَنْ يُنْمِ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) [التوبة، ٤٣/٩]

[بيان لِلْفِرْقِ التي تقبل وجود واجب الوجود حسب المؤلف]

الأمر الأوَّل:-

إنَّ القائِلين بوجود الله سبحانه وتعالى ذهبوا إلى مذاهب كثيرة، والمُعْتَبَر منها ثلاثة مذاهب.

المذهب الأوَّل للحُكماء المُتَقَدِّمين. فإنَّهم بناءً على قاعدتهم المتزلزلة إنَّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد قالوا: إنَّ إله العالم جَلَّ شأنه لكونه علَّة تامَّة خَلق بالضرورة قوَّة واحدة لها علم وسمع وإبصار. ولكن مجردةً عن المادة والجسم، ويسمونه بالعقل الأوَّل. فهذا العقل خَلق عقلاً ثانياً وفلكاً، وهذا أيضاً عقلاً ثالثاً وفلكاً. وهكذا إلى العقل العاشر، فهذا العقل

¹⁷ هذه الرسالة للعالم الداغستاني التركي أبو سُفيان الغزائشي، كتبت الرسالة في مطلع القرن العشرين رداً على الاطروحات المناهضة للعقائد الدينية المتعلقة بمسائل الالهيات والتي طُرحت من قبل مفكرين شيوعيين في منطقة داغستان حسب ما أوضحه الكاتب في مقدمة رسالته. كانت تُعتبر هذه الرسالة من الرسائل المفقودة إلا أنَّ النسخة الفريدة المستخدمة في التحقيق تم ايجادها من قبل الدكتور أحمد نياز اوف ضمن المشروع الثقافي المدعوم من قبل «مديرية الأثراك والشعوب القريبة خارج الوطن» الدولية. وقبل الشروع بتحقيق الرسالة قمنا بالبحث عن نسخ مساندة الا ان البحث لم يؤدِّي إلى نتائج ايجابية للأسف، لذلك اكتفينا بالنسخة الموجودة بين ايدينا.

¹⁸ المؤلف يقصد الشيوعية.

العاش خلق ما في جوف الأرض من العناصر الأربعة النار والهواء والماء والتراب، فبامتزاج العناصر بعضها ببعض تولد النباتات والأشجار والحيوانات. فيقولون يقدم العالم بهذه العقول العشرة والسموات، وكذا العناصر المُسمَّاة بالهَيُولَى. وهذا المذهب لا رواج له في هذه الأزمنة الأخيرة، فكأنه ساقط عن الإعتبار.

المذهب الثاني لأهل الأديان المعتبرة وهو أن الله كان ولم يكن معه شيء من العالم، فخلق العالم بعد أن لم يكن. لا عن ضرورة بل بالإرادة والإختيار على كيفية إختارها وأرادها. فهنا موجودان؛ أحدهما هو الله تعالى، والآخر هو العالم. وليس سبحانه تعالى حالاً في شيء من العالم ولا محلاً لشيء من الحوادث، وهذا هو المذهب الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال.

المذهب الثالث لطائفة من الموحدین من أهل الإسلام وغيرهم. وهو أن لا تعدد في الموجود، بل الموجود هو الله تعالى لا غير، فالعالم له ظاهر وباطن وباطنه نور فبسط كما قال الله تعالى (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ) [النور، ٥٣/٤٢]. فذلك النور بمنزلة السمن من اللبن وبمنزلة الروح من البدن، فكما يُقال «ليس في الدار إلا زيد» يقال «ليس في الوجود إلا الله». يقول الحقيري: وهذا المذهب يُعرف فيما بين العلماء بمسئلة وحدة الوجود، وهو ظاهر عبارة المشائخ العظام كقول منصور الحلاج ١٩ «أنا الحق» ٢٠ و «ليس في الجبة إلا الله» ٢١. فيقال: إنه مؤول بعدم إعتبار وجود غير الله تعالى في جنب وجوده تعالى، وهو أيضا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم «لا تسبوا الدهر فإن الله تعالى هو الدهر» ٢٢. ولما قال شخص في مجلس أبي يزيد البسطامي ٢٣ «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الشيخ: «الآن كما كان» ٢٤. ولأمثال هذه أثبت بعض علمائنا هذا المذهب واعتبره. والبعض الآخر نفاه بأنه أقبح أنواع الحلول، أي؛ ونحن نُكفّر من قال بأنه تعالى حلّ في بدن المسيح (على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام). وظنّ الحقيري أن هذا المذهب ليس ببعيد من المذهب الثاني، فيمكن تطبيق هذا عليه بتأويل يسير والله تعالى أعلم.

الأمر الثاني: أن ممّا ينبغي هنا أن تتعلّم كيفية ترتيب العالم ونظامه على ما انتهت اليه تحقيقات المتأخرين من الحكماء بآلات جديدة التي لم يكن شيء منها في يد المتقدّمين، وعلى ما هو مقبول ومُستعمل بين الأمم المتمدّنة كالأنجليز والفرانسة وغيرهما بخر لا يُجوزون خلافه. فأعلم أنهم قالوا: كان العالم في أول أمره جوّاً واسعاً لا يتناهى بعده، وأول شيء وُجد فيه على أصح تخمياتهم مادة أخفّ وألطف من الهواء هراتب كثيرة ويسمونه بالاثري السّيال، لكثرة تمّوحه وسرعة تحركه. فهو أصل الكائنات عند أكثرهم. ثم بعد مضي ألوْفٍ من السنين حدث فيه بسبب تمّوحه أجزاء صغيرة جداً كحبات السحاب، فصار الجوّ مملوءً بها ٢٥ وأنجذب بعضها إلى بعض، فحدث به بينها تحرك عنيف وتضارب شديد، والحرارة لازمة للحركة. فنشأ في الأجزاء حرارة فوق العادة، فصارت على حال البخار والالتهاب. فبعد مرور مُدّة مديدة صارت جموعاً كثيرة، وتحتيز كل جمع في موضع من الجوّ، وانفصل بعضها عن بعض، وكان عالم شمسنا واحداً من تلك الجموع التي يصغر عددها.

فنقتصر على بيان علم الشمس من تلك الجموع ونقول: أنه كانت الشمس على شكل الكرة فحدث فيها دور سريع على نفسها بسبب تجذّب بعض أجزاءها إلى بعض، وكانت مرور السنين متوجهةً من اللطافة إلى الكثافة والإنجماد. وكلما كثفت

^{١١} هو الحسين بن منصور بن محمي أبو عبد الله الحلاج، ويكنى بأبي مغيث، الفارسي البضاوي الصوفي (ت. ٩٠٣ هـ/ ٢٢٩ م) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٤١٣/٤١.

^{٢٠} أنظر كتاب آثار البلاد وأخبار العباد، للزويني، ٥٦١/١.

^{٢١} ينسب إلى غيره.

^{٢٢} صحيح البخاري، كتاب الأدب، ١٨١٦، ونصه: «قَالَ اللَّهُ: لَا يَسُبُّ بُنُو آدَمَ الدُّهْرُ، وَأَنَا الدُّهْرُ».

^{٢٣} هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي، من الأعلام كان جده مجوسياً وأسلم، (ت. ١٦٢ هـ/ ٤٧٨ م)، طبقات الأولياء، ابن الملقن، ٨٩٣.

^{٢٤} لم أجد في المصادر التي بين أيدينا.

^{٢٥} في المخطوطة التي بين أيدينا لهذه الرسالة توجد عبارة «يقول الحقيري: وقد ورد في الحديث أن بعض الأصحاب سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) بقوله: «أين كان الله قبل خلق السموات والأرض» زائدة، إلا أن هذه الزيادة لا تناسب المتن، كما أن تكلمة الحديث في العبارة الزائدة، فلذلك ادرجناها في الهامش. الحديث الموجود في الزيادة مُخرَج في سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، ٩٠١٣، ونصه: «أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ».

صَغُرَ حجمها، وبسبب دورها السريع وتَوَجُّهها إلى الكثافة انفصل عن سطحها جزء كبير، ثُمَّ بعد أُلوف من السنين انفصل جزء آخر. وهكذا إلى اثني عشر جزءً، ومن جملتها أرضنا هذه والبقاقي؛ عَطارد وِزْهْرَة ومَرِيخ ومَشْتَرِي وِزْجَل وهكذا. فنقتصر على بيان أرضنا ونقول: ثُمَّ بعد مُدَّة انفصل عن أرضنا جزء وهو القمر، والقمر يدور إلى الآن حول أرضنا ومازالت الأرض تدور مع القمر حول الشَّمْس. وكانت الحرارة كالتُّحاس الذائب كما هو حال الشمس الآن أيضاً، لِكِبْرها جداً بالنسبة إلى الأرض. ثُمَّ لم تزل الأرض مُتوجهة إلى الإنجماد بتناقص حرارتها في الهواء على مرور الدهور والأعوام، حتى انعقدت عليها قشر لطيف. فكان ينخرق مرة بغليان ما في بطن الأرض وينعقد أخرى إلى أن غَلُظ القشر ونشأ ما فوق الأرض من النباتات والحيوانات. هذا حاصل ما قالوا.

ولا يخفى أَنَّ كلامهم في أوائل الخلقه مبني على الظن، بخلاف قولهم في هيئة العالم التي هو عليها الآن، فَإِنَّه دَلَّ عليه استكشافاتهم الغنية بحيث لا مجال إلى إنكاره ولا ينهدم به أصل من أصول ديننا فلا غرض لنا في إبطاله، فنسلم لهم. ولا بأس بِلزوم دوران الأرض وعدم سكنها وبلزوم نفي الأفلاك التي هي أجسام صلبة عند أهل الأديان وعند الحكماء المتقدمين. لِإِنَّ الأوَّل على ظاهر قوله تعالى: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ كَمَرٍّ مَرٍّ السَّحَابِ) [النمل، ٧٢/٨٨] والثاني على ظاهر قوله تعالى: (كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) [الأنبياء، ١٢/٣٣] ويكون الفلك عبارة عن مدار النجوم. وما علمت من أَنَّ عالم الشمس واحد من العوالم التي لا يُحصى عددها فموافق لما قاله وهب^{٣٦} من أجلاء الأمة «أَنَّ لله تعالى ثمانية ألف عالم، الدنيا عالم واحد منها»^{٣٧}. وقال كعب الأخبار: «لا يُحصى عدد العالمين احد غير الله تعالى. وما يعلم جنود ربك إلا هو»^{٣٨}.

الأمر الثالث: كَأَنِّي مُعْتَرِضٌ بِعَتْرَضٍ عَلِيٍّ فِي تَسْلِيمِ مَا قَالُوا، فِلِدْفَعِ خَلْجَاتِهِ وَحِصُولِ اطمئنانه ننقل إليه ما قاله حجة الإسلام الغزالي^{٣٩} في أول كتابه المُسمَّى بنهافت الفلاسفة. أَلْفَهُ ردا عليهم وعبارته:

لِيَعْلَمَ أَنَّ الخِلافَ بَيْنَهُمْ أَي الفلاسفة وغيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام. قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ المجرد كتسميتهم صانع العالم جوهرًا، بأنَّه موجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى محلٍّ يُقْوَمُ ذاته، ولم يريدوا بالجوهر ما أراداه خصومهم، ولسنا نخوض في إبطال هذا، أي الخِلافَ لفظيًّا. القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول صلوات الله تعالى عليهم منازعتهم فيه، كقولهم: أَنَّ كسوف القمر عبارة عن توسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة في السماء محيط بها من الجوانب، فإذا وقع القمر في ظل الأرض، إنقطع عنه نور الشمس، وكقولهم: أَنَّ كسوف الشمس معناها وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة، وهذا الفنُّ أيضاً لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض، ومن ظنَّ أَنَّ المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وَصَعَفَ امره، فَإِنَّ هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبية، فمن يطَّلِعُ عليها وَيُحَقِّقُ أدلَّتْها حتى يُخْبِرَ بسببها عن وقت الكسوف وقدرها ومدَّة بقائهما على الإنجلاء إذا قيل له أَنَّ هذا على خلاق الشرع لم يسترب فيه، وإِنَّمَا يسترب في الشرع، وضرر الشرع مَمَّنْ ينصره لا بطريقٍ أكثر من ضرره مَمَّنْ يطعن فيه بطريقة، وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل. فإن قيل: فقد قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إِنَّ الشمس والقمر لأيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة»^{٣٠}. فكيف يلائم هذا ما قالوه؟ قلنا له: وليس في هذا ما يُنافض ما قالوه، إذ ليس فيه إلا نفي كسوف الشمس لموت

^{٣٦} هو وهب ابن كامل بن سبج بن ذي كبار ، وهو الأسوار الإمام ، العلامة الأخباري القصصي ، أبو عبد الله الأنباوي ، البجلي الذمري الصنعاني، من التابعين، (ت. ٤١١ هـ / ٨٣٧ م). انظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٥٤٥/٤.

^{٣٧} انظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ١٠٧١/١. ونصه: (إن لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم ..).

^{٣٨} الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، ٤٧.

^{٣٩} الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعي ، الغزالي ، صاحب التصانيف، (ت. ٥٠٥ هـ / ١١١١ م)، انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٢٣/٩١.

^{٣٠} البخاري، أبواب الكسوف، ١٠٦١، ونصه: « إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا، فَادْعُوا اللَّهَ

أحد أو لحياته، والأمر بالصلاة عنده، والشرع الذي يأمرنا بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه أن يأمرنا عند الكسوف بها إستحباً، فإن قيل: فقد روي في آخر الحديث أنه قال: «ولكنَّ الله إذا تجلَّى لشئٍ خضع له»^{٣١}، فبدلَ على أن الكسوف من خضوع بسبب التجلي؛ قلنا: هذه الزيادة لم يَضَحْ نقلها فيجب تكذيب ناقلها، وإِنما المروي ما ذكرناه، كيف ولو كان صحيحاً، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية. فكم من ظواهر أوَلَّت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحدِّ. وأعظم ما يفرح به المُلحد أن يُصرِّح ناصر الشرع بأنَّ هذا وأمثاله على خلاف الشرع، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع، إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأنَّ البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً. ثمَّ إذا ثبت حدوثه، فسواء كان كرة أو بسيطاً أو مُتَمِّناً أو مُسَدَّساً، وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقلَّ أو أكثر، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حبِّ الرمان. فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كانت. القسم الثالث: ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك، فهذا الفنُّ ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه. إنتهى. ٣٢

يقول الحقيير: لو كان الغزالي رحمه الله تعالى في هذه الأزمنة الأخيرة، ورأى ما ارتقى إليه الحكمة والهيئة والهندسة، لقال ذلك على وجه أبلغ ممَّا مَرَّ.

الأمر الرابع: إذا قابلنا الكلب بالثور، نجد القوة الإدراكية في الكلب أزيد منها في الثور. فلا بدَّ أن يكون من المعاني ما يدركه الكلب ولا يقدر الثور على إداركه، فإدراك الثور محدود بالنسبة إلى إدراك الكلب. وإذا قابلنا إدارك القرد بالكلب، نجد تلك القوة أزيد منها في الكلب، فلا بدَّ أن يكون من المعاني ما يُدركه القرد ولا يقدر الكلب على إداركه، فإدراك الكلب محدود بالنسبة إلى إدراك القرد. وإذا قابلنا الإنسان بالقرد، نجد تلك القوة أزيد في الإنسان منها في القرد. فلا بدَّ أن يكون من المعاني ما يدركه الإنسان ولا يقدر القرد على إداركه. فإدراك القرد محدود بالنسبة إلى إدراك الإنسان. فلو فرض أن قرداً واحداً يحاول إدراك بعض المسائل الهندسية، كمسئلة الزوايا، لكننا نضحك منه ونستهزئ به. فنقول: وكذلك إدراك الإنسان محدود بالنسبة إلى إدراك الله تعالى، فليس من لازم الإنسان أن يُدرك جميع الأشياء، بل منها ما لا يقدر الإنسان على إدراكه كحقيقة الروح ومسئلة القَدَر. وهذا واضح على مذهب الدهريين أيضاً؛ فإنَّ أكثرهم يعتقدون أنَّ أصل الإنسان هو القرد. فالإنسان مُحوَّل من القرد ومنقلب عليه، على مُقتضى قانون الترقى المودع في طبيعة العالم، كما يتحول الضفدع والنمل من شكل إلى آخر. ولا دليل لهم على إنتهاء الترقى بوجود نوع الإنسان، بل يجوز عندهم أن يتحوَّل نوع الإنسان أيضاً بمرور الأزمان إلى نوع أكمل منه وأعقل. فنقول: حينئذٍ يكون إدراك الإنسان محدوداً بالنسبة إلى ما يتحوَّل إليه. وبالجملة؛ فلا دليل على عدم محدودية عقل الإنسان، بل المشاهد محدوديته. فإذا أورد علينا بعض الدهريين مسئلة لها تَعَلُّق بالقضاء والقَدَر، فرُبَّما نُجيبه بجواب تقريبي، وإلَّا فنحن نُجيبه بأنَّ عقل الإنسان محدود وبالذليل المذكور. وهذه المسئلة يجوز أن يكون ممَّا لا يكفي لإدراكها عقل الإنسان، فإنَّ جعل ذريعة إلى نفي الصانع الواجب، تُثبِت وجوده تعالى بما يأتي من الأدلة.

[أدلة إثبات واجب الوجود]

الدليل الأول: وهو طريق المتكلمين، ونحن نقرُّه لك على وجه قريب من الأفهام، بحيث يفهم الخواص والعوام.

فنقول: إن كان ما هو معدود من العالم، وهي خمسة، لا يخلو عن واحد من الحركة والسكون، وكل منهما حادث، لأنَّه يقبل العدم كما هو مُشاهد. وكل ما يقبل العدم لا يكون قديماً، لأنَّ القديم مُنحصَر في قسمين؛ أحدهما: ما يكون ذاته مُقتضياً لوجوده، ويُسمَّى قديماً بالذات. والثاني: ما يقتضي القديم وجوده، ويُسمَّى قديماً بالغير. وكلاهما لا يقبل العدم، فإذا ثبت حدوث الحركة والسكون يكون العالم محلاً للحوادث، وهو من علامات الحدوث، لأنَّ ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في

وَصَلُّوا حَتَّى يَنْجَلِيَّ».

^{٣١} النسائي، كتاب الكسوف، ٧٨٤١.

^{٣٢} تهاافت الفلاسفة، الغزالي، ١٨.

الأزل، لزم ثبوت الحادث أيضا في الأزل. وهذا مُحال، ولم يُقْم دليل على اقتضاء ذاته. وجوده فهو أي العالم حادث، وكل حادث لابد له من مُحدث يُرَجح وجوده على عدمه، لئلا يلزم الترجيح بلا مُرَجح. فالعالم له مُحدث، وهو الله تعالى.

يقول الحقيّر: مذهب كثير من الدّهريين؛ أنّ الأسباب المُوجدة للكائنات ذاتية لها، وغير مُتميّزة عنها، فهي قديمة بذواتها. فنقول: بَم أنّ عليها علامات الحدوث، وهي كونها محلّا للحوادث كما ذكرناه آنفا، فإن كان لكم دليل على اقتضاء ذواتها لوجودها، فأتوا به لتنظر إليه وتكلم عليه!

ومِمّا يرد على قدم العالم، أنّه لو كان قديما، وكان متوجّها الى التّرقّي والتكامل كما قالوا، لوجب أن يصل الى كماله الحالي قبل هذا بألوف كثيرة من السنين، فما الذي أخره إلى هذا الزمان.

وهذا الردّ ذكره صاحب الرسالة الحميدية، ٣٣ وهو ردّ حسن، ولكن يخطر في بال الحقيّر ما يتخلص به الدّهريون عن هذا الرد، ولا أظنهم يتنبّهون لذلك، ولم أر من قاله. وهو أنّه؛ بناءً على أصولهم يجوز أن تنجم شمسنا أخرا، كذا سائر الشمس بتناقص حرارتها بمرور الاحقاب. فبذلك يقلّ قوّتها الجاذبة ويقع الخلل في عالم الكواكب، ويتصادم بعضها ببعض حتى تصير الجميع هباءً منثورا، وترجع إلى حالتها الأولى التي كانت عليها في ابتداء الخلق كما سبق. ثمّ بعد ذلك يجوز أيضا ان تتوجه إلى التّرقّي والتكامل، فيتكون العالم مرة أخرى على قاعدة سابقة. فعلى هذا يمكن لهم أن يقولوا: لعلّ هذا الانقلاب الكبير تجدد مرات كثيرة قبل هذا.

الدليل الثاني: وهو طريق التّفكّر في مصنوعاته تعالى، وهو الذي أُشير إليه في مواضع من القرآن. فإنّ من عطف نظره الى العالم العلوي والسفلي، وتفكّر بالإنصاف في ترتيبه الغريب ونظامه العجيب؛ جزم لا محالة بعدم كونه إنثاقيا، ويحكّم بوجود صناعه الحكيم. لأنّا إذا عطفنا بصرنا الى العالم العلوي رأينا فيه نجوما كثيرة، بحيث لا تُحصى، وكل منها شمس في مكانها. وما لا نرى منها أكثر ممّا نراها كما يشهد الدرنامات الكبيرة. وكل منها لها عدة من التوابع، كما أنّ لشمسنا توابع من جملتها أرضنا هذه كما مرّ. وقد تحقّق في هذه الأزمنة الأخيرة بسبب قوّة اللآلات أنّ لشمسنا سيرا إلى جهة، فيُظنّ أنّها مع توابعها تدور حول شمس أكبر من شمسنا بمراتب كثيرة.

وهكذا حال سائر الشمس، فعلى جميع ما في العالم متحرك يدور في الجوّ بأسلوب بديع ونظام كامل. بحيث يتحرّى عند تخيّل العقول، ولا يقع بينهما تصادم ولا تضارب، بل هي حافظة على نظامها منذ قديم من غير اختلال، وستحفظه بعد الآن أيضا إلى ما شاء الله تعالى.

يقول الحقيّر: فَمَن زعم أنّ وجود العالم مع هذا الترتيب والنظام إنثاقيا من غير صانع حكيم، مثل رجل صادف في المفازة قصرا كأحسن ما يكون من القصور، فدخل فيه فوجده خاليا فتفكّر فيه وقال: «إن كان لهذا صانع مختار لكان فيه ولرايته، فهو عن تصادف واتفاق؛ وذلك أنّ هذا القصر مبني أمام هذا الوادي، فبسبب السيول الآتية منه اجتمع هنا أحجار كثيرة مرة بعد أخرى، وركب بعض الأحجار على بعض منها. فإن تمكّن بقي، والآ زال وأتى الآخر مكانه، وهكذا إلى تمام البناء. وأخشابه كذلك، فإنّ السيول كثيرا ما تأتي بالأخشاب هنا!.

وإذا رجعنا إلى العالم السفلي ونظرنا إلى وجه الأرض، نرى فيها حيوانات كثيرة تحت أنواع مختلفة من جملتها الإنسان، ونجد ما يكثُر إحتياج الحيوان إليه في وجه الأرض، وما يقلّ إحتياجه إليه قليل بالنسبة إليه. ولو كان الأمر بالعكس لكان على خلاف الحكمة، ولأدّى إلى حرج عظيم. الا ترى أنّ أكثر ما يحتاج إليه الحيوان هو الهواء؛ لأنّ كل حيوان مُحتاج في كل دقيقة إلى أزيد من عشرين تنفسا من الهواء لا يصبر عنه، ولو في مدّة دقيقة، والهواء أكثر شيء يوجد على وجه الأرض، والماء مطرا كان أو غيره أكثر ما يحتاج الحيوان إليه بعد الهواء، وهو أكثر شيء يوجد على الأرض بعده. وهكذا والحيوان نفسه جالب لتدقيق النظر فيه، وما أودع فيه من الروح وقوّة السمع والبصر والفكر وغيرها ممّا يتحرّى في درك حقيقته العقول.

^{٣٣} الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، لحسين بن جسر الطرابلسي، (ت. ١٩٠١م).

ويكفيك النظر إلى أسنان الإنسان، فما في مُقَدِّمِه مُحَدِّدَة الرُّؤس صالحة لقطع الأشياء ومُعَدَّة له، وما في مؤخَّر الفم منها على شكل يُناسب الطحن والسحق. ولو حُوِّلَ لعُسر تناول الغذاء ولقُبِحَ منظر الفم. وانظر إلى حُصول اللبن في الصُّرع عند قُرب وضع الحمل، فإنَّه لولا اللبن لعُسر حال الحمل، ولو كان من ابتداء الحمل لعُسر حال الحمل. فلا بدَّ أن يكون حُصوله عند قُرب الوضع عن علم من مُبدع حكيم.

وقد رأيت بعيني مشيمة خرجت من الشاة بعد ذبحها، كانت على قدر البيضة عليها جلد رقيق فيه ماء ثخين، وكان يُرى داخلها من خارجها. فإذا في وسطها صورة سخلة صغيرة، على قدر حجم الذباب. وكانت معلقة من سُرتها بخيط مُتَّصل إلى سطح المشيمة، وكل ذلك من حُسن الرسم والتربية. لئلا يتأثر بصدمة أتت من الخارج. فسبحان الله من صانع حكيم.

والأكثر من الدهريين يقولون: كل ذلك لِأَنَّ للعالم توجَّه إلى جانب التَّرقِي، وذلك السَّر أودع في طبيعة العالم، فنقول لهم: بَمَ علِمَ ذلك؟ ومن أودعه هناك؟ ومن المعلوم أنَّه لم يكن في الأزل!

كأمتيت ٣٤ اعتقدت من فرقة الإشتراكيين للتشاور في إبداع هذه المكوّنات على هذا النظام البديع، وكما قال تعالى: (مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا) [الكهف، ١٥/٨١].

والبعض منهم لمَّا لم يجد مهربا لهم يعترفون بوجود قوّة فاعلة في العالم فنقول لهم: إن كانت تلك القوة مجردة عن المادة ولها إدراك وسمع وبصر فهو الله تعالى، فعليكم اتِّباع أوامره واجتناب نواهيه التي وصلتا بواسطة الرسل عليهم السلام. وإن لم يكن لها إدراك وسمع وبصر، فنسبتكم ترتيب العالم ونظامه إليها أبعد بكثير من قول من زعم أنَّ أجود أنواع الساعات معمول بأيدي عميان الروسية. وممَّا يقضي منه العجب قول الحكيم المشهور داروين الإنجليزي ٣٥ أن جماعة من النَّاس كانوا يقطعون أذنان كلابهم، فلمَّا واطبوا على عملهم هذا قرونا صارت الكلاب تُولد بلا دَنَب. يعني حيث لم تكن الحاجة للدَّنَب، امتنعت الطبيعة من هيبته! وهذا كذب محض، لِأَنَّ اليهود مواظبون على ختان أولادهم منذ ألوف من السنين، فلمَّ لا يُولد أولادهم مختونين إن كانت الطبيعة تتنبه على أمثال ذلك؟ وهذا الحكيم المشهور هو من يُنسب إليه القول بأنَّ الإنسان مشتق ومتحوّل من القرد تدريجيًّا بمرور الأحقاب.

ومعنى النسبة، أنَّه أول من سعى سعيا حثيثا إلى إثبات دلائله، وإلَّا فهذا المذهب أقدم منه. فقد ذكره الرازي ٣٦ وابن خلدون ٣٧ في كتبهم، وداروين متأخر عنهم. وممَّا يردُّ على هذا المذهب ما دُكر في الرسالة الحميدة حاصله: «إذا فُرض أنَّ الإنسان مُتحوّل على سبيل التَّرقِي، فما بال طفل الإنسان حتى يكون مُنحطًا عن ولد القرد ونحوه، من جهة القوّة والإدراك، فإنَّ طفل الإنسان في أول أمره لا يقدر على القعود والنهوض؛ ولا يُفرِّق بين الخير والضرر بخلاف ولد القرد وغيره.» ٣٨

يقول الحقيّر: فالقول بأنَّ الإنسان مشتق من القرد منشأه قصر النظر إلى ما به الإشتراك بينهما. إذ لو نظروا إلى ما به الإمتياز لحكموا بأنَّ جوهر الإنسانية مغاير لجوهر الحيوانية، وذلك لِعَظَم التفوات بينهما جدًّا. فإنَّ التفوات بين الإنسان والقرد من حيث الإدراك، ليس كالتفاوت بين القرد والكلب مثلاً.

وممَّا يُناسب ذكره ما نُقل عن الإمام أبي حنيفة ٣٩ من أنَّه دُعي من جهة الخليفة إلى مناظرة دهري، فأبطل بالإجابة،

^{٣٤} كلمة باللغة الروسية تعني «الهيئة»

^{٣٥} صاحب نظرية التطور وكتاب أصل الأنواع، (ت. ٢٨٨١ م).

^{٣٦} العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المُفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، (ت. ٦٠٦هـ / ١٢١١ م)، انظر سير الأعلام النبلاء، الذهبي، ١٠٥/١٢.

^{٣٧} عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وُلِّي الدين الحضرميَّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البجاعة، (ت. ٨٠٨هـ / ٦٠٤١ م). انظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٠٣٣/٣.

^{٣٨} الرسالة الحميدة، حسين الجسر، ٥٢٣.

^{٣٩} النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة (ت. ٥١هـ / ٧٦٧م)،

ولمَّا سألوه عن سبب البطئ قال: لقيت رجلاً على سرير، يدعي أنَّ السرير موجود بنفسه من غير صانع. فقال الدهري: هو عجيب؛ ألا يدري بأنَّ السرير لا يوجد بدون صانع! فقال أبو حنيفة: بل أنت أعجب، حيث تدعي أنَّ العالم بجميع أجزائه موجود من غير صانع.

ويُحكى أنَّه قبضَ عليه بعض الدهريين فبحثوا بقصد إهلاكه فقال لهم: إن ادَّعى واحد أنَّه رأى سفينة تجري بنفسها إلى الموضع المقصود بلا خطأ وإنحراف فهل أنتم مصدقوه ومجوزوه؟ فقالوا: لا. فكيف تجوزون جريان العالم بنفسه من غير اختلال في مدَّة ألوف من السنين؟ فانقطع كلامهم، وآمنوا بوجود الصانع تعالى وتقدَّس. ٤٠

يقول الحقير: لو لم يكن لوجود الصانع تعالى سوى هذا الدليل لكفى في القطع به، فكيف وإذا انضمَّ إليه ما سبق وما سيأتي من الأدلة. ولو لم يكن إلا مجرد الإحتمال، لكان ممَّا ينبغي للعاقل أيضاً الاحتياط في أمره، لأنَّ القائل بوجوده تعالى لا يبقى خاسراً بعد الموت على تقدير عدم وجوده تعالى عن ذلك. بخلاف القائل لعدمه، فإنَّ أمره بعد الموت وخيم على تقدير وجوده تعالى؛ فيقول في حيرة: (يَا وَيْلَتَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ) [الأنبياء، ٧٩/١٢]. أعاذنا الله تعالى من ذلك، فإنَّه هو الخسران المبين. وإلى هذا يُشير قول الشاعر:

قال المنجّم والطبيب كلاهما لن يُبعث الأموات قلت إليكما

إن صحَّ قولكما فلست بخاسر أو صحَّ قولِي فالخسارة عليكما ٤١

والحاصل أنَّ أركان الدين أعمال حسنة لا ضرر فيها لأحد، بل في كل منها إما لنفس العامل أو لغيره. ألا ترى أنَّ الصلاة نفعها لنفس العامل كما سنذكرها، وفي الزكاة منفعة للغير، وفي الصوم كسر النفس الأمارة بالسوء وتذكُّر حال المساكين، وربَّما يتصدَّق الصائم بما فضَّل عن قوت يومه إلى المساكين. وفي الحجِّ وقوف شخص على أحوال كثير من إخوانه الساكنين في ولايات شتى. فكل من هذه الأعمال ممَّا ينبغي لأنَّ يُمدح به الشخص ويُذكر بخير في حياته ومماته، فلا وجه لأتصافه بها بالخسران على تقدير عدم وجوده أيضاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويُحكى عن الإمام جعفر الصادق ٤٢ أنه لما حجَّ في سنة طاف تحت حرِّ الشمس، فلما رجع بعد الفراغ إلى ظلِّ للتبريد أتى إليه واحد من الدهريين وقال: «أنت رجل يُشار إليه البنان في العلم والعقل، ولكنَّ هذه الأفعال ليست مما يليق بالعاقل!» فعلم الإمام أنه دهريٌّ وقال: «إنَّما فعلت هذا تصديقاً بالنبي المؤيَّد بالمعجزات الباهرة ورجاء السعادة يوم المعاد، فإن كان قوله في المعاد باطلاً فلا شدة في كون هذه الأفعال عبثاً، ولا تنتج إلا تعبا! وهذا ما ينتهي إليه حالي، وإن كان حقاً فكيف يكون حالك حينئذٍ؟» ٤٣

الدليل الثالث: وهو إخبار الرُّسل عليهم الصلاة والسلام؛ فنقول: إذا نظرنا إلى العالم وتفكَّرنا في نظامه البديع، وجدناه غير مستغنٍ عن المبدع الحكيم. فلننظر في الخارج من أنفسنا، فهل نجد ممَّا يفيدنا تقوية في جزمنا بوجوده تعالى وتوحيده؟ ويدعون أنَّهم رسل من ربهم إليهم، ولم يكونوا جميعاً في وقت واحد، بل كل واحد منهم في وقت من أوقات الفترة والفساد، بحيث يحتاج فيه الناس إلى مُرشد يرشدهم إلى ما به سعادتهم في معاشهم ومعادهم. وربما كان بين اثنين منهم قرون كثيرة، والذي يشهد به كتب التواريخ المضبوطة ويُصرِّح به الأخبار المتواترة في كل قرن من إلى وقتنا هذه، أنَّ كل واحد من تلك الرسل

٤٠، أنظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٦٣/٨.

٤١ الرواية والتي قبلها منقولة عن الإمام أبي حنيفة، أنظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ٥٣/٨.

٤٢ الشعر لأبي العلاء المعري

٤٣ جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق: سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أجلاء التابعين. وله منزلة رفيعة في العلم، (ت. ٨٤١ هـ/ ٥٦٧ م)، انظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٦٦١/٢.

٤٤ منقولة بالمعنى، انظر توحيد الصدوق، بابويه القمي، ١٩٢.

كان على غاية من التواضع وحُسن الخلق. ولم يكن أحد منهم طالبا للرئاسة والاستعلاء أصلا، وكان كل يحب المساكين ويلتزم طرفهم. ولم يصدر منهم ما لا يليق بالإنسانية؛ كالكذب والخيانة، بل كان كل واحد منهم مشهور بين الناس بالامانة والصدق قبل الرسالة وبعدها. ولذا دعى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أهل مكة وهو على جبل صفا، فاجتمع إليه كثير من الناس بحيث لم يبق في مكة رجل مُعتدّ به إلا وقد حضر هناك، فقال لهم: إني أخبركم بأن خلف هذا الجبل جيشا عظيما وهم على قصد الهجوم عليكم فهل تُصدّقونني أم لا؟ قالوا: نصدّقك، لأننا لم نسمع كذبا إلى الآن. فقال: فحينئذٍ أخبركم بأي رسول الله اليكم، أدعوكم إلى عبادته وترك الأصنام. ٤٤

فنقول: إن اتفاقهم على الدعوة إلى وجود الله وتوحيده بكلمة واحدة، وكذا على إتفاقهم على التخلق بتلك الأخلاق الحسنة يدلان على وجود الخالق تعالى شأنه. إذ يتعد كل البعد أن يكون الإنفاقان إتفاقيين مع ما كان يصدر منهم من المعجزات التي يعجز الخلق عن الإتيان بمثلا كما سيأتي في الدليل الرابع، ومع أن ما نُشّره من الأديان كافة بسعادة المعاش والمعاد، ومُشعرة بكونها من وضع الخالق تعالى لا من وضع المخلوق. وهذا دين الإسلام مثلا، فإن من نظر إلى رصانة أحكامه وقوانينه، وتأمل في مصالحه وحُسن نظامه، علم يقينا أنه ليس من مقدور البشر، بل هو من شأن خالق القوى والقدر.

ولئنبهك على مثل قطرة من البحر فنقول: أن الأطباء وأرباب الحكمة حكموا بأنه لا بد للإنسان من حركات أعضائه كل يوم، من عمل أو غيره، والا لآدى الى ضعف البنية والكسالة، ولا يستكمل قوته وهو كذلك. ولذا نرى في مكاتب الحكومة أخشابا منصوبة وضعت لغرض تحريك الأعضاء في كل يوم يسمونه «زيمناستيق». ٤٥. والحال أن الصلاة تُقيمها خمس مرات في كل يوم تقوم مقامها، مع الإشتغال على زيادة من تنظيف الأعضاء بالوضوء.

هذا وقد يقول بعض المنكرين: إنها الصلاة عادة من المسلمين تعظيما لإلههم. وهذا القول منهم جهل في الدين، بل الصلاة أمر من الله تعالى صريحا في مواضع من كلامه القديم، ويقتل تاركه وجوبا، ولا تكون العادة كذلك! ولا يدري المسكين كما أنه يُعذّب بتركه في الآخرة، يسقط به في الدنيا أيضا من الإعتبار في عيون الناس، حتى أن احبابه وان لم يتفوهوا بعبه في وجهه رعاية لخطاره، فكلهم يضمنون ذلك في أنفسهم.

وقد يعتذر بعض الجهلة بأن ربنا غني عن صلاتنا، فيقال له: نعم، ربنا غني عن كل شيء، ولكن لست انت غنيا عن الفوائد التي تشتمل الصلاة عليها، وقد اوجبها الله تعالى عليك لمصلحتك لا لمصلحته تعالى، فانت كمرريض يأمره الناصح بتناول الدواء النافع له، وهو يتمتع عن تناوله ويقول: للطبيب أنت غني عن تناولي هذا الدواء!

مسئلة متفرعة عن ادلة اثبات الواجب في كون الدين ضروريا للبشر

مسئلة

هل لنا دليل يُقنع الدهريين في إثبات أن الإنسان مُحتاج الى الدين؟ قلت: نعم، وهو أن كل واحد من الإنسان مجبور إلى طلب غذائه ولباسه، وكثيرا ما يؤدي ذلك إلى مُزاحمة غيره فيتولد العداوة والبغضاء، وينجر إلى سرقة وظلم وقتل، ولا بد في منعها من الدين. ولا يقال: «يمكن منع التعدي بالحاكم فيُستغنى به عن الدين. لأننا نقول: لا يمكن الإستغناء به في كل امر ولا يكون حاضرا في كل مكان، بخلاف ما إذا كانوا يراقبون خالقهم في كل مكان؛ فإن ذلك أعظم مانع واكبر زاجر، فإن الدين ضروري للإنسان.

وما يقوله الدهريون من ان الأديان مانعة من الترتي، وانها تؤدي الى التخاصم والتباغض بين الأمم، وكثيرا ما جعلها السلاطين وسيلة لاغراضهم القبيحة في إشعال نار الحرب بين طرفين من الاقوام، فالمصلحة في عدم الدين! فنحن نجيب عنه: بأن قولكم

^{٤٤} البخاري، كتاب تفسير القرآن، ٧٧٤. ونصه: «أَرَأَيْتُمْ كَوُ أُخْرَجْتُمْ أَنْ خَيْلًا بِالْوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغَيِّرَ عَلَيْكُمْ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِي... الخ».

^{٤٥} رياضة الجمباز.

«أَنَّ الدين مانع للانسان من الترقى في المدنية» فرية بلا مرية؛ فان الامر بالعكس، لأن بني إسرائيل وهُم اليهود كانوا في أول امرهم بموقع رفيع من المعرفة والمدنية بالنسبة الى غيرهم كما يشهد به كتب التواريخ المُعتمدة، حتى أَنَّ الحكيم فيثاغورث اخذ اكثر مسائل الحكمة الإلهية والطبيعية من بعض تلامذة سليمان عليه السلام. وَأَنَّ الحكيم المشهور سقراط ٤٦٦ لقي في سياحته جمعا من علماء بني إسرائيل واستفاد منهم، فلما رجع الى وطنه يونان أخذ يتكلم في توحيد الله وبقاء الأرواح بعد الموت، الى ان قام عليه جهلة اليونان، وصار ذلك سببا في قتله مظلوما. ثم لما طرأ الضعف في استمساكهم بالدين واتبعوا اهوائهم واغراضهم الشخصية، توجهوا الى الانحطاط والأسارة وغيرهما مما هو مذكور في التواريخ. وقد كان حال النصارى كحال اليهود في ازمة بداية النصرانية بلا فرق، ويشهد به صريحا الحكيم المشهور جالينوس: ٤٧٧ لم يكن من النصارى ولكن مدحهم في كتابه، وهذا عبارته مترجما: «إن لا يقدر كلهم على ان يفهم البراهين، فهُم من هذه الجهة محتاجون الى مراقبة الثواب والعقاب في الآخرة. والدليل على هذا المطلب هم القوم الذين يُسمون بالنصارى، فانهم يعتقدون الثواب والعقاب في الدار الآخرة ويصدر منهم الأفعال الحسنة، فكأنهم الفلاسفة حقيقة كما نُشاهدهم لا يخافون من الموت، ولهم حرص الى العدل والانصاف.» ٤٨٠ انتهى.

وكذا بعينه كان حال المسلمين في اوائلهم؛ ويكفي شاهدا بذلك ان أهالي اوربا من الانجليز والفرانسة وغيرهما يُصرّحون بانهم اخذوا العلوم والفنون من العرب، ويعترفون بان العرب اساتذتهم، مع ان العرب قبل الإسلام كانوا بدويين على حال الوحشة لا يعرفون من العلوم والفنون شيئا! فانظر الى دين الإسلام كيف رفعهم من حضيض الانحطاط الى اوج الترقى في زمن قليل جدا. فمع هذا كيف يصح قولهم «ان الدين مانع من الترقى»؟.

ومما يدل صريحا على ان الامر بالعكس، ان اهل اوربا لما كشفوا الأرض الجديدة -وهي أمريكا- قبل هذا بنحو اربعمائة سنة وجدوا أهاليها في نهاية الوحشة والبدوية بالنسبة الى غيرهم، ولم يجدوهم متدينين بدين ما. فنقول لو لم يكن الدين كان حال غيرهم أيضا كحالهم من الوحشة والبدوية، واذا كان امر الدين هكذا فلا يقدر فيه كونه في بعض الاحيان سببا للتخاصم والتنافر بين الأمم، وكذا جعله بعض السلاطين وسيلة الى اغراضه النفسية، اذ لا يلزم منه ان يكون الدين مُضرا بنفسه؛ بل يجوز ان يكون الشيء النافع بنفسه كذلك. وهذه الحرية يعترفون بها الاشتراكيون بكونه شيئا نافعا ونحن كذلك، ومع ذلك كان سببا للتخاصم والتنافر بين الناس كما رأيناه. ويجوز ان يجعلها بعض السلاطين وسيلة الى اغراضه الفاسدة. هذا وستعلم مما مرّ ان ليس انحطاط المسلمين عن اهل اوربا من حيث المعرفة والمدنية في هذه الأزمنة الأخيرة بسبب تمسكهم بدينهم الإسلامي، بل السبب عدم تمسكهم به حق التمسك. فاعلم ذلك.

فرما تحتاج الجواب عن بعض الاعتراضات وقد بقي شيء وهو: ان الاشتراكيين يقولون ويظنون انه اذا ارتفعت الأديان عن وجه الأرض، فلا يبقى شيء لاختلاف الناس وتنافرهم ولوقوع المحاربات بينهم. يقول الحقير: هذا منهم فكر باطل وخيال عاطل، لانه في فطرة الانسان قهرا إلهيا، فلم يتفق جميع الناس الى الان ولو كان نافعا، ولا يتفقون بعد الان أيضا، لان العقل الموهوب ليس كافيا بحيث لا يختلفون في شيء. والى ذلك يشير قوله تعالى (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) [هود، ٨١١/١١، ٩١١].

واذا قيل لهم: اذا ارتفعت الأديان، يكون الناس تابعين لاهوائهم يظلم بعضهم بعضا في السر والعلن، ويرتكبون الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فماذا يمنعهم عن ذلك؟ وكيف يكون الحال؟ فهم يقولون في الجواب: «منعهم التخلّق بالاخلاق الحسنة». وهذا الجواب ليس بشيء، أما أولا؛ فلانا نرى أشخاصا مُتصفيين بكمال العلم والمعرفة ومُتخلفين بالأخلاق الحسنة وهم مع ذلك لا يخلون عن ارتكاب الفواحش والظلم! وإيصال جميع من في العالم الى درجتهم في المعرفة والأخلاق مُتَعَسِّر، بل مُتَعَدَّر، فمن يكفل بذلك؟ وثانيا؛ فلانه يجب عليهم أولا إيصال جميع من في العالم الى الدرجة العليا من العلم والعرفة

^{٤٦} فيلسوف يوناني له الفضل في نشوء المدارس الفلسفية اليونانية كما انه معلم افلاطون (ت. ٩٩٣ ق. م.) ، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٥٦٢.

^{٤٧} طبيب وفيلسوف يوناني له كتب في اللاهوت والفلسفة والمنطق (ت. ٦٢١)، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٦٥٢.

^{٤٨} لم نجد فيما عندنا من المصادر.

والأخلاق الحسنة، ثم السعي في رفع الأديان من بين الخلق، ولان في العكس يُفتح باب الفساد في العالم، بحيث لا يمكن سدّه كما قيل، فافهم.

[العودة إلى أدلة اثبات الواجب]

الدليل الرابع: وهو ما أيدت به الرسل عليهم السلام من المعجزات، فنقول: أنه لو لم يكن في البين الاتفاق كلمات الرسل مع اتصافهم بالامانة لكان كافيا في صدق دعواهم بالرسالة التي يُلم وجود الخالق سبحانه وتعال كما مر. لكن لما لم يكن كل واحد من الناس اهلا لذلك الاستدلال أيدوا بمعجزات دالة بالمراحة على صدقهم، بحيث يستدل بها الذكي والغبي. وهي ثلاثة أنواع:-

النوع الأول: ما صدرت منهم غالبا عند طلب الخلق منهم ما يدل على صدقهم، كانقلاب العصا حية لموسى، وكاحياء الموتى لعيسى، وكانشقاق القمر لمحمد عليهم الصلاة والسلام.

النوع الثاني: إخبارهم بالغيب، كإخبار نبينا(صلى الله عليه وسلم) بأنه «لا تقوم الساعة حتى يكون اراذل الناس رؤوسائهم»^{٤٩} على ما صح في الحديث. فانظر الى انطباعه على الانقلاب الذي نشاهده اليوم في الروسية. وكإخبار الرسول(صلى الله عليه وسلم) بأن «علم الفرائض اول علم يُنسى ويُفقد من الأرض»^{٥٠}. يقول الحقير: كثيرا ما كنت اتفكر في سبب نسيانه وفقدانه من الأرض مع شدة الاحتياج اليه! ولا يقتعني قول الفقهاء انه يموت اهله. ثم خطر ببالي وانا بين النائم واليقظان ان ذلك يُحتمل بان لا يكون واحد من الناس مالكا لشيء من الأموال حتى يُقسّم بعد موته، بل يكون كل المال للحكومة كما يسعى اليه معشر الاشتراكيين. وقد جاء أن المهدي يُقسّم المال بالسوية بين الناس^{٥١}. والله أعلم.

وكأني معترض يقول: أن أمثال هذه كثيرا ما يقولها العقلاء بدلالة عقولهم، ولا يكون ذلك منهم بمعجزة ولا كشفا! فنقول له: هات ما قاله علماؤك حتى نريك فرقا بين ذلك وبين ما قاله ما قلنا. فلعل علماؤك انما قالوه بعد مشاهدة مقدماته؟ فان لم يسكت نورد عليه ما ذكر في النوع الأول ونزيد عليه انفلاق البحر لموسى، ونبع الماء من بين الأصابع لمحمد عليهما افضل الصلاة والسلام. فان أهل العالم عاجز عن الاتيان بمثلها حتى الان. ولا يمكن للمعترض ان يقول: انها كانت منهم حيلة وشعوذة. او نقول له: ان إخبار الرسول بالغيب ما لا يهتدي اليه العقل. فلنكتف بذكر اثنين منه: احدها، ان الفرس حاربوا الروم في ارض العرب فغلبوهم، وفرح المشركون من اهل مكة وقالوا للاصحاب: «انتم والنصاري اهل الكتاب ونحن وفارس اميون لا كتاب لنا، وقد غلب إخواننا اخوانكم، ولنغلبن عليكم»^{٥٢}. فأنزلت «الم (١) غَلَبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ أَي (الفرس) سَيَغْلِبُونَ (أي الروم) (٣) فِي بَضْعِ سِنِينَ (أي ما بين الثلاثة والعشرة)» [الروم، ١/٣، ٢، ٣]. فلما اخبر به أبو بكر قال أي بن خلف: كذبت، فراهنا على مائة قلوب^{٥٣}. فغلبت الروم على الفرس في السنة السابعة وكان أي ميتا، فأخذ القلائص من ورثته. وثانيهما قوله(صلى الله عليه وسلم): «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز يُضيء لها اعناق الابل ببصر»^{٥٤}. وقد خرجت نار عظيمة على قرب من المدينة، بحيث كان ما بينهما كما بين قلعتي شوري وأنجي، وكان ابتداءها يوم الاحد اول جمادى الأولى من سنة اربع وخمسين وستمائة. وكانت خفيفة الى الثلاثاء وفي يوم الأربعاء ظهرت ظهورا شديدا، واشتدت حركة الأرض بمن عليها، وارتفعت الأصوات لخالقها حتى ايقن اهل المدينة بوقوع الهلاك، وزلزلوا زلزلا شديدا. فلما كان يوم الجمعة ارتفع من الجو دخان متركب كالحجاب؛ ثم غاش النار وعلت حتى غشيت الابصار، وخرجت من مجموع ذلك نهرا احمر ونهرا

^{٤٩} لم نجده بهذا النص.

^{٥٠} سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، ٩١٧٢.

^{٥١} مسند أحمد، ٧٢٤/٧١.

^{٥٢} سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، ٤٩١٣؛ تخريج أحاديث الكشاف، الزيلعي، ٤٥/٣.

^{٥٣} القلوب من النوق الشابة، وهي بمنزلة الشابة وجمعها قُلُوبٌ بضمين وقلائص. قدوم، قدم، قدام. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٢٥٩/١.

^{٥٤} البخاري، كتاب الفتن، ٨١٧.

ازرق له دوي كدوي الرعد لا يمرّ على الجبل والصخرة الا دكته واذابته. وكان يأتي المدينة بركة النبي (صلى الله عليه وسلم) نسيم بارد. وكان انطفاؤها في السابع والعشرين من رجب. وللشيخ قطب الدين القسطلاني ٥٥ تأليف مستقل في بيان حال هذه النار، ٥٦، والحديث المذكور مذكور في البخاري قبل ظهور النار بمقدار اربعمئة سنة، فلا مجال لإنكار المعاند.

النوع الثالث: إخبارك من الكتب الإلهية بمن يأتي بعده من الرسل، ولنكتفي واحدة من الجملة، ومن أراد الحق فعليه بكتاب اظهار الحق. ٥٧. ففي اصل التوراة باللسان العبراني هذه العبارة [ويعر اووني فيسينا باوذراح ميساعير لا فهو فيع مهير فاران] [سفر التثنية، ٣٣/٢]. ومعناها: ان الله تعالى جاء من سينا واشرق من ساعير وتجلى من جبل فاران. فمجيئه من سينا إشارة الى موسى، ومن ساعير الى عيسى لانه محل بعثته ومن فاران الى نبينا محمد عليهم الصلاة والسلام، لان فاران جبل عند مكة المكرمة.

يقول الحقيّر: فنقول لهم بعد جميع ما مرّ: أن لنا فريقين؛ فريق يدعوننا الى وجود الصانع، ومنهم موسى وعيسى ومحمد عليهم افضل الصلاة والسلام. وفريق يدعوننا الى عدم وجود الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومنهم ديمقراطس ٥٨ ومزدك وكارل ماركس. ٥٩. والفريق الأول يوافقهم اكابر الحكماء كفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو طاليس ٦٠. والفريق الأول أيضا يأتون بمعجزات خارقة للعادة دالة على صدقهم، ولهم علم بالغيب حتى يخبرون بما يصدر بعد قرون كثيرة. والفريق الثاني لا يقدرون على معجزة ما، ولا يعلمون من الغيب شيئا؛ حتى ما يأكلون غذا من الطعام! فلينظر العاقل راجعا الى انصافه هل الفريقان متساويان؟ وايهما احق بالاتباع؟

نقول: من المحتمل أن يقول المعترض: هلا بقي شيء من المعجزات الى الان حتى نشاهده فنؤمن به! فيقال له: نعم، هو القرآن. فكل من كان عارفا باساليب الكلام ومميزا للفضيح والبلغ عن غيرهما يقطع لا محالة بكون القرآن على حد الاعجاز من الفصاحة والبلاغة من حيث اللفظ والمعنى في كل فن من فنون الكلام. مع ان كل شاعر وبلغ يحسن كلامه في فن ويضعف في فن، كما يقال: ان شعر امرء القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء ووصف الخيل، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر، وشعر النابغة عن الخوف، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء. وهكذا؛ فهو خارج عن قدرة البشر، بل هو من كلام الله تعالى.

[مسئلة إعجاز القرآن]

فان قال دهري: هذا لا يثبت علينا لانا لا نحسن العربية فضلا عن كوننا عارفين بفصاحتها وبلاغتها! نقول له: [فاسألوا أهمل الذكر إن كنتم لا تتلمون] [نوح، ٣٤/١٧]. ويكف لكم شيء في القرآن وهو قوله تعالى: [قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا] [الإسراء، ٨٨/٧١]. وقوله تعالى: [إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله] [البقرة، ٣٢/٢]. وفصحاء العرب وبلغاؤهم حاروا في مقابلته ولم يقدروا على الاتيان بمثل اقصر سورة منه على ما يشهد به كتب السير المضبوطة، وإلا فما بالهم حتى تركوا الامر الاسهل وهو الاتيان واختاروا الاشد والأصعب وهو القتال!

ومما يدل على كون القرآن معجزة من طرف الله تعالى امران؛ الأول: ان نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) كان أميا

^{٥٥} هو محمد بن أحمد بن علي القيسي الشاطبي، أبو بكر، قطب الدين التوزري القسطلاني، (ت. ٨٦٦ هـ / ١٤٨٢ م)، الأعلام، الزركلي، ٣٢٣/٥.

^{٥٦} اسم الكتاب عروة الوثيق في النار والحريق لقطب الدين القسطلاني، انظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٣٣١/٢

^{٥٧} إظهار الحق لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي الحنفي (ت. ٨٠٣١ هـ / ١٥٩٨).

^{٥٨} فيلسوف يوناني ولد في ابيدريا نحو ٥٦٤ ق. م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٧٠٣.

^{٥٩} فيلسوف واقتصادي ألماني من أصل يهودي، صاحب كتاب رأس المال ومؤسس الفكر الشيوعي (ت. ٢٨٨١)، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٨١٦.

^{٦٠} الفيلسوف اليوناني الذي يُعتبر أعظم نوابغ اليونان، كما انه يُلقب بالمعلم الأول (ت. ٣٢٣ ق. م.)، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٢٥.

لا يكتب ولا يقرأ، ولم يقل في عمره شعرا من عنده، وإلا لكان معلوما لنا ومحفوظا عندنا كأشعار مَنْ قبله كأمرئ القيس وغيره. فغير ممكن ان يكون هذا القرآن مع هذه الفصاحة في ألفاظه والمتانة في دلائله والرصانة في أحكامه صادرا من أمي مثله (صلى الله عليه وسلم)! والثاني: إخباره أي القرآن عن المغيبات، منها ما مرّ في غلبة الروم على الفرس في بضع سنين، ومنها قوله تعالى: [إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ] (الحجر، ٩/٥١)، وقد حقق الله تعالى هذا الوعد؛ فإنّ القرآن محفوظ عن التحريف والتغيير والتبديل من لدن نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) الى يومنا هذا، وقد مضى ازيد من ألفٍ وثلاثمائة سنة. فالقرآن الذي في أيدينا اليوم كان في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) أيضا بلا نُقصان حرف ولا زيادة حرف ما أيضا. ولا يمكن لأحد ان يدعي خلاف ذلك. ألا ترى انه يوجد في هذه الامة في هذا الزمان أيضا مع ضعف الإسلام في اكثر الأقطار نحو مائة الف من حُفَاط القرآن، بحيث يُمكن ان يُكتب القرآن من حفظ كل واحد منهم من اوله الى اخره بحيث لا يقع الغلط في الإعراب فضلا عن الالفاظ. ولم يكن هذا لغير القرآن من الكتب الإلهية؛ فإنّ التوراة والإنجيل الأصليين قد فُقدَا من الأرض قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وذلك بسبب ما يطول ذكره من فتن ووقائع دارت على بين إسرائيل والحورايين. فال موجودان الآن بمنزلة كتابين من السِّيرِ مجموعين من الروايات الصحيحة والكاذبة. وهذا مُسَلَّم عند اليهود والنصارى ايضا لا مجال لإنكاره منهم.

[بعض الاعتراضات المشهورة في عصر المؤلف وردّه عليها]

شبهات الدهريين

إعلم ليس لهم على ما يقولونه دليل مُقنع فضلا عن قاطع، بل يتبعون هوى النفس الأمارة بالسوء، ويريدون الخلاص من ربة التقيد بأوامر الدين ونواهيها. وقد سبق كثير مما يتمسكون به من الشبهات بالتحريح او الإشارة. ونذكر ههنا ثمانية منها.

الأول: أن إله العالم ان كان موجودا فأين هو؟ حتى نجده ونراه! وهذا مبني على أصلهم الفاسد وهو أنهم يتكبرون عالم الغيب ولا يعترفون بالوجود لما ليس بمشهود.

الجواب: إن عدم الوجود ان لا يستلزم عدم الوجود، وكذا لا يستلزمه عدم الرؤية. ألا ترى أن الهواء لا يرى مع أنه موجود بالاتفاق! وكذا الاثر السَّيَال لا يُر ولا يُحسُّ مع انه ثابت عند اهل الحكمة الجديدة. وهذه القوة المغناطيسية نشاهد اثارها ولا نراها. وقد رأينا الساحر يقدر على تمشية السكين والكتاب، ولا نرى قوة تُحرِّكهما؛ وذلك من عمل أرواح الكفرة، ولا يكون ذلك إلا لِمَنْ خرج عن الدين لو الى مدة كما في أواخر الجلد الأول من يواقيت الشعرائي ٦١. وقد حدث في هذه الزمن الأخيرة فن يُسمى بفن جلب الأرواح، وكان رائجا في بلاد اوربا قبل حدوث المُحاربات، وكان المُتصِّف بها يقدر على احضار الأرواح والتكلم معها، وربما كان بعض المُتصِّفين به قادرا على تشكيل الأرواح وتصويرها بحيث تُدرِّكها العيون. وهذا الفن بعد شيوعه يجعل مذاهب الدهريين عاليها سافلها، لانه قاطع ببقاء الأرواح بعد الموت. يقول الحقيير: بين هذا الفن وبين ما يحصل لمشايخنا العظام مناسبة؛ فإن المشائخ أيضا يقدرون على ملاقة الأرواح وتصويرها للعيون، كما نقل الشعرائي في يواقيته ان الشيخ الأكبر ابن عربي لقي روح النبي إدريس عليه السلام. وقد سمعت ممن لا اشك في كونه صادقا ان الشيخ الحاج موسى الغموقي (رحمه الله) تكلم في مجلس مخصوص، ثم قال مُشيرًا الى موضع مخصوص من المجلس «ان كنتم في ريب مما قلت، فسألوا هذا الأستاذ الحاج عبدالرحمن الثغوري»، فتمثلت صورة الأستاذ في الموضوع المُشار إليه، وقد حصل لأهل المجلس جذبة شديدة. ومما يدل على بقاء الأرواح ان كثيرا من الناس يرى بعض أقرابه في المنام بعد موته يقول له: إني فدنت لك في الموضوع الفلاني ذهبًا فأخرجه. أو ان علي دينا فأدّه عني، فاذا فتش عند اليقظة وجد الأمر كما رآه. فدَل على أنّ الانسان لا يفنى بالكلية بعد موته.

^{٦١} عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، نسبة إلى محمد ابن الحنفية، الشعرائي، أبو محمد: من علماء المتصوفين (ت. ٣٧٩ هـ / ٥٦١ م)، الأعلام، الزركلي، ٨١١/٤.

الثاني: أن الله لو كان موجودا لكشف الغطاء عن وجه الحقيقة، ولَجَعَلَ الناس أُمَّة واحدة بإرشاد جميعهم الى الهدى!

الجواب: أن الله تعالى لا يحب عليه شيء، ومنه رعاية الأصلح للخلق. ولا يُسأل عمَّا يفعل وهم يسألون، بل هو فعَّال لما يريد ولو شاء لهداكم أجمعين. وأن من الجائز بعد تسليم وجوده تعالى انه يريد بعدم كشف الغطاء تمييز الخبيث من الطيب، وتفريق المطيع من العصي؛ بحيث يكون مشهورا لكل أحد، وإليه يُشير قوله تعالى: [حَتَّى يَمَيَّزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ] (آل عمران، ٣/٩٧١). فالدنيا دار إمتحان وتمييز؛ مع أنه ليس من لازم الإنسان أن يطَّلِع على حكمة كل شيء كما مرَّ. فيُحتمل ان يكون هذا ممَّا لا يكفي له عقل إنسان.

الثالث: سمعنا أنَّ واحدا من الإشتراكيين قال في مجلس عامٍّ: أنا نرى في كتب الدين أنَّ قوم نوح أغرقوا جميعا بالطوفان فكيف يجوز ذلك على تقدير وجود إله العالم تعالى؟ إذ فيه مؤاخذه غير المُكَلَّفين من الصبيان بذنوب آبائهم، ومثل هذا الظلم غير لائق بجناب الله تعالى؛ مع أنَّ أرباب الدين يزعمون أنه تعالى أرحم الراحمين!

فنقول له: ذلك تصرَّف منه تعالى في ملكه، ولكل واحد تصرف في ملكه، ولا يكون ذلك ظلما. لأنَّ الظلم؛ تصرف الشخص في ملك غيره أو تصرف الشخص في شيء لا حقَّ له فيه ولا إختيار. أو نقول له: إنَّ الله تعالى قادر أن يجعل الهالكين بغير ذنب راضين بهلاكهم كذلك، بحيث يفرحون به يوم القيامة. أو نقول: أنَّ في كَفِّ مَلَأ من الماء مقدار ألوف من الحيوانات الصغيرة على ما ثبت مشاهدة بالآلات، فحين رمي واحد منا ذلك إلى النار حتى يهلك جميع ما فيه من الحيوانات لا يتَّصف بالظلم؛ وكذا لا يتصف الخالق سبحانه وتعالى من أجل ذلك الإغراق بالظلم. وأمَّا كونه أرحم الراحمين فشيء ثابت. من جملة ما يدلُّ عليه أنه تعالى لا يقطع رزق عبد العصاة، ولا يفضح المُذنب بذنب واحد ما لم يكفُر، بخلاف الإنسان فإنَّه بالعكس. ولكن ليس من ضرورة كونه ارحم الراحمين دفعه كل مشقَّة وبلاء عن جميع مخلوقاته دائما، ولا رعايته مصلحة كل واحد منهم؛ ومن ادَّعى العكس فعليه الإثبات. ألا ترى أنَّ من كان أرحم الراحمين من كل أهل بلده ليس من ضرورة كونه كذلك دافعا من الضَّرر والظُّلم كل ما يمكنه دفعه عن جميع أفراد بلده. هذا مع أنَّ الدنيا دار إمتحان وتمييز كما مرَّ؛ فلو نجَّى الصبيان من الطوفان وأغرق غيرهم لكان ذلك خرقا للعادة، وكشفا عن وجه الحقيقة، فلا يكون الدنيا لتمييز الخبيث من الطيب. والعادة لا تتخرق إلا معجزةً لنبي وكرامةً لولي.

الرابع: سمعنا أيضا أنَّ واحدا منهم قال في جماعة من النَّاس: أنَّ أرباب الدين يقولون أنَّ نوحا (عليه السلام) حمل على السفينة زوجين من كل الحيوانات، حتى الوحوش والطيور؛ وذلك غير ممكن، لأنَّ السفينة الواحدة لا تسع وإن كبرت!

والجواب: أنَّ المحمول على السفينة إثمها هو الحيوانات النافعة والأهلية لا من جميعها. وأمَّا ما يقال: أنه كان على السفينة زوجان من كل الحيوانات حتى الأسد والخنزير. فغير ثابت؛ بل من الإسرائيليات التي لا أصل لها. فإن قيل: يلزم مما قلت هلاك جميع الحيوانات المُضرة وغير الأهلية بالطوفان، فمن أين جاءت بعده؟ قلنا: لم يبق دليل على أن الطوفان كان عامًا في جميع وجه الأرض، فيجوز كونه في ربع الأرض او خمسها مثلا. وأهل الصين يزعمون أنَّ الطوفان لم يصل إليهم وأنهم ليسوا من أبناء آدم الأخير ويقولون أنَّ تورايتنا تتجاوز عن دور آدم، وليس في تورايتنا اسم الطوفان مع كونها مضبوطة. يقول الحقيرون: ونحن لا نعتقد ذلك ولا نُكذِّبهم فيه فهو من الجائز، كما يدلُّ عليه كلام المُحقِّقين من العلماء والصوفية فراجع ذلك.

الخامس: أنَّ دين الإسلام انتشر بالسيف لا بإختيار الناس وإرادتهم!

الجواب: إنَّ ذلك كذب محض؛ لأن مشروعية الجهاد كانت في السنة الرابعة من الهجرة وقد انتشر الدين قبل ذلك في مدة ثلاث عشر سنة انتشارا جيدا باختيار الناس وإرادتهم من غير جبر وظُّلم، مع كثرة إيذاء الكفار وتحقيراتهم للمسلمين. ثُمَّ لمَّا كثر الإيذاء والتحقير والتضييق من كل جانب، صار المسلمون مجبورين الى إستعمال السلاح للمُدافعة بالقتال حتى فتحوا البلاد. ومعلوم أنَّ نشر الدين خيرٌ كثير، وأنَّ ترك الخير الكثير لإجل القليل شرٌّ كثير كما قيل.

السادس: أن دين الإسلام يقبل إسترقاق العبيد ولا يمنعه.

والجواب: نعم، ولكن يحفظ به راحة الرقيق حيث أمر بمراعاته، والتلطف له، وحذر من تحقيره والظلم عليه؛ ورغب في إعتاقه وتحريره، وشرع وسائل تقتضي كثرة الإعتاق وشيوعه وتقصير مدة الإسترقاق. حيث جعل العتق كفارة للجناية، وللإفطار بالجماع في نهار رمضان، وللحث في اليمين. فبالأمل الصادق في سياسة الدين في الإسترقاق نجد أنه إنما شرعه على مدار الضرورة. هذا حاصل ما أُجيب به في الرسالة الحميدية، وظنُّ الحقير أنَّ المُعْتَرَض لا يقنع بهذا القدر، لأنَّ اللاتق بالانسانية الحرية لا الرقيق، وأنَّ الحرية خير من الرقيق مطلقاً؛ فلا وجه لإستحسانه بالقبول. ألا ترى ان العبد والأمة إذا طلبا التزويج فللسيد أن يمنع ذلك، فالأحسن في الجواب أن يُقال: أن الشرع إستعمل التدرج في تحريم الخمر، ولم يُحرّمه دفعة. مع سهولة زجر الناس عنه لظهور ضرره ظهوراً بيّناً؛ فقال الله تعالى أولاً: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لَكَبِيرٌ مِّنْ نَّفْعِهِمَا] (البقرة/٩١٢)، ثم قال بعد مدة: [لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى] (النساء، ٣٤/٤)، ثم بعد مدة قال: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ] (البقرة، ٠٩/٢). فنقول: إنَّ الإسترقاق لما كان مُستعملاً بين الناس منذ قديم من الزمان -حتى من زمن إبراهيم(صلى الله عليه وسلم)- كان رفعه من البين بالكلية كالمُستحيل، لثقله على الناس؛ بحيث يمتنعون عن قبوله. ولذا لم يرفعه الشرع رأساً، لكن رامَّ طريقاً يؤدِّي إلى إرتفاعه بنفسه ولو بعد قرون، وسعى سعياً بليغاً في تامين راحة الرقيق ورفع الحرج عنهم. وقد سمعت أن رئيس الإشتراكيين فينا كان في مجلس عامّ فتكلّم بالجرح في نبينا (صلى الله عليه وسلم)، بأنّه كان يتحدّهم ويستخدمهم! وهذا الجرح منه جهل مركب ناشئ من عدم علمه بحقيقة الحال. فيجّاب عنه: بأنّه (صلى الله عليه وسلم) كان لا يترك الفرق بينه وبين عبده كما ثبت بالتواريخ المُعتمدة، وكان كون الشخص رقيقاً له خير من كونه حرّاً. ولذا لما أنت أقرباء زيد بن حارثة (رضي الله عنه) لإشترائه بالمال قال لهم: نُخَيِّرُهُ، فإن أردكم ذهب معكم، وإن أردني بقي معي. فقال زيد: فإذا لا أختار على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحداً؛ فهو أبي، وأمي، وعمّي. فيكي أبوه أقرباؤه وقالوا: هل تختار الرقيقة على الحرية؟ فقال زيد: نعم، الرقيقة عنده خير من الحرية. فلما رأى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إخلاصه أعتقه وتبّأه، وكان يجعله رئيساً للأصحاب في غالب السرايا. فلينظر المسكين هل هذا رقية أم نبوة أم رئاسة؟ وكذا كان سائر الأصحاب الكبار مع عبادهم لأمر الشريعة به. وقد صحَّ أنه (صلى الله عليه وسلم) أعتق في مرض موته جمعا كثيرا من العبيد كما في صحته، وكان آخر وصيته الصلاة وما ملكت أيمانكم. فليتأمل كيف قرنه بالصلاة التي هي عماد الدين.

السابع: تعدد الزوجات إلى أربع، مع أنه باعث إلى التباغض والإيذاء!

والجواب: إنّما جوزَ الشرع ذلك لأمرين: أحدهما: أن الذكور كثيرا ما تعرّض لهم أحوال تؤدِّي إلى تقليل عددهم عن عدد الإناث، كالقتال، والأسفار. فلو لم يجزْ نكاح ما فوق واحدة من النساء لبقيت كثير منهم بلا زوج، فيؤدِّي ذلك إلى ارتكابهم الزنا. وثانيهما: أن النساء تعرّض لهنَّ أحوال تؤدِّي إلى إمتناع التمتع بهن، كالحيض والحمل والولادة، لو لم يجزْ نكاح ما فوق الواحدة منهنَّ لأدَّى ذلك إلى ارتكابهم الزنا. والشرع مع هذا يأمر بالإقتصار على الواحدة عند خوف إجراء العدالة بينهنَّ، قال تعالى: [فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً] (النساء، ٣/٤).

الثامن: ليس للزوجة المسلمة سبيل الى المفارقة من زوجها، وإن كرهته. فتكون كالأسير الذي لا انفكاك له.

والجواب: إنّ المسئلة خلافية، فبناء على أحد قولي الشافعي (رحمه الله) -وبوافق بعض سائر المذاهب- نقول لهم: إنّ ما اعتبرته الشريعة أولى وأعلى من مذهبكم في حقّ الزوجة؛ حيث لم يجعل الإختيار في يد المرأة لقلّة عقلها. فرمّا تُريد المُفارقة ومصلحتها في عدم المُفارقة، فيبعث القاضي حكما من أهله وحكما من أهلها، فينظران الحال ويفرقان بين الزوجين إن لم يجدا سبيلا إلى إيقاع الصلح بينهما.

[طريقة تعامل المؤلف مع مباحث السمعيات]

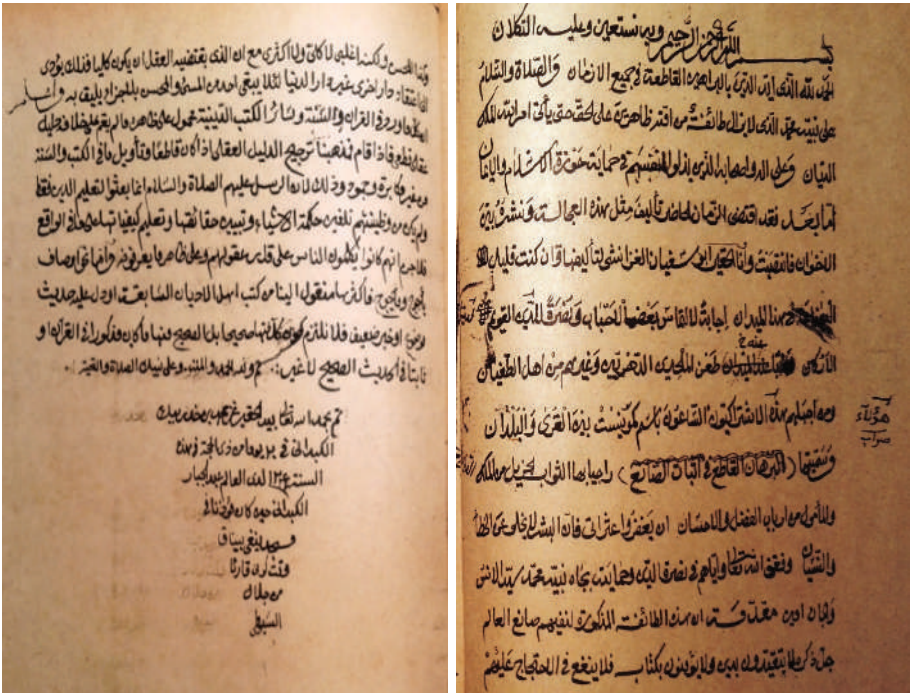
أما السمعيات كعذاب القبر، وبعث الأموات، وحشر الأجساد، والصراف، والميزان، والجنة والنار وغيرها فلا يقوم دليل عقلي بالاستقلال. فالإيمان بها لكونها مذكورة في القرآن الذي ثبت كونه من كلام الله تعالى، ومُتَّبِعَةٌ في السُّنَّة التي هي كلام الرسول الذي ثبت رسالته بالمعجزات الدالة على صدقه (صلى الله عليه وسلم).

نعم، يمكن ان تُقدّم دليلا عقليا محضا في إثبات يوم المعاد بأن نقول: العقل جازم بأن المُسَيء يليق به الجزاء السيء، وينبغي له ذلك؛ وأنّ المُحْسَن يليق به الجزاء الحسن. وكذا نرى أنّ أكثر المُسَيئين قد لقي في الدنيا جزائه الألق به، وكذا المُحْسَن؛ لكنّه أغلبي لا كلي ولا أكثرى. مع أنّ الذي يقتضيه العقل أن يكون كليا، فذلك يؤدّي إلى إعتقاد دار أخرى غير دار الدنيا، لتلاّ يبقى أحد من المُسَيء والمُحْسَن بلا جزاء يليق به.

[الخاتمة وطريقة معالجة تعراض النقل مع العقل حسب المؤلف]

وأعلم ان كل ما ورد في القرآن والسنة وسائر الكتب الدينية محمول على ظاهره، ما لم يقم على خلافه دليل عقلي قطعي. فإذا قام، فمذهبنا: ترجيح الدليل العقلي، وتأويل ما في الكتب والسنة من غير مكابرة ولا جمود. وذلك لأنّ الرسل (صلى الله عليه وسلم) بُعثوا لتعليم الدين فقط؛ ولم يكن من وظيفتهم تلقين حكمة الأشياء، وتبيين حقائقها وتعليم كيفياتها على ما في الواقع. فلا جرم أنهم كانوا يكلمون الناس على قدر عقولهم، وعلى ظاهر ما يعرفونه. وأمّا نحو أوصاف بأجوج ومأجوج فأكثرها منقول إلينا من كتب أهل الأديان السابقة، أو دلّ عليه حديث موضوع، أو خبر ضعيف. فلا نلتزم كون كل منها صحيحا، بل الصحيح منها ما هو مذكور في القرآن، وثابت في الحديث الصحيح لا غير. تمّ ولله الحمد والمِنَّة، وعلى نبيك الصلاة والتَّحِيّة.

Ek 1: Nüşamn ilk ve son sayfaları



Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 309-315

Kitap İncelemesi: Eyüp ÖZTÜRK. II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi)

Book Review: Eyup Ozturk. A Claim of Mahdiism in the Period of Abdulhamid II (Curious Case of a Peasant from Aleppo)

Muhammet Ali Tuzlu

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Trabzon/Turkey

e-mail: muhammetalituzlu@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8755-6903>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muhammet Ali Tuzlu, "Kitap İncelemesi: Eyüp ÖZTÜRK. II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 309-315

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Eyüp ÖZTÜRK. II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019. 202 sayfa.

Kurtarıcı mehdi inancı, beklentisi ve mehdilik iddiaları geçmişten günümüze sıkça tartışılan konular arasındadır. İslâm toplumlarında meydana gelen mehdilik hareketleri çeşitli alanlarda çalışan araştırmacıların ilgisini çekmekte, bu hareketlerin fikirsel zeminden toplumsal eylemlere dönüşme sürecini irdelemek, sebep ve sonuçlarına ulaşabilmek, sosyo-kültürel ve siyasi-ekonomik etkenlerini analiz edebilmek amacıyla bilimsel araştırma sahalarında mezkûr konu tetkik edilmeye çalışılmaktadır. İslâm dünyasındaki mehdilik araştırmaları Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Mukaddem'in "*Mehdî; Hurafe Değil Gerçek*" eseri örneğinde olduğu gibi, daha çok rivayetler üzerinden ele alınmaktadır. Ali Coşkun'un "*Mehdilik Fenomeni*" örneğinde; dinî, sosyal ve siyasî kargaşalara sebep olabilen mehdilik iddialarına yönelik, fenomenolojik ve mehdilik hareketlerinin deneysel bir şekilde ele alındığı eserler de mevcuttur. Lakin bu tür eserlerde, mikrotarih yaklaşımı bulunmadığından, müddeilerin ikna yöntemleri, motive edici dürtüleri ve müritlerin itaat eğilimleri vb. birtakım soruların cevaplarının bulunmadığı yahut noksan kaldığı da gözükmektedir. Mehdilik hareketleri bağlamında zihinlerde oluşan bu tür sorulara cevap mahiyetinde hazırlanan yeni bir çalışma, Eyüp Öztürk tarafından kaleme alınan, *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi)* eseridir. Kitap Yayınevi Tarafından 2019 yılında basımı gerçekleştirilen, tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız bu eser, giriş, üç bölüm, değerlendirme ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Osmanlı toplum yapısı ve mehdilik hareketlerine yönelik başka çalışmaları da bulunan yazar söz konusu eserinde, Halepli Muhammed'in öyküsü üzerinden mehdilik iddialarına ve hareketlerine yönelik çıkarımlarda bulunmaktadır. Osmanlı arşiv belgelerinde kapsamlı bilgi ve belgeye sahip bir mehdilik hareketini, benzer olayların analizi, sosyokültürel ve düşünsel arka plan tasvirleri ile desteklemek suretiyle incelemektedir. Olay analizi üzerinde gerçekleşen kavramsal ve bağlamsal çıkarımlar eserin tasvirî olmaktan kurtulmasına, tarih, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, astronomi/astroloji, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf gibi ilgi alanlarına sahip okuyucuya hitap edebilmesine ve özelden genele mehdilik hareketleri hakkında somut bir tasavvurda bulunabilmeye imkân tanı-

maktadır. Zira müellif, mehdilik iddiasında bulunan şahıs ve hocası arasındaki tarikat ilişkisini, tasavvuf geleneğinin kavramlarından; mehdilik beklentisi, toplumun hazırbulunuşluğu ve mehdilik iddiasını güçlendiren etmenleri, astronomi/astroloji ve psikoloji verilerinden; binyılcılık/yüzyılcılık ve kıyamet olgularını, tarih ve sosyoloji ilimlerinden faydalanmak suretiyle incelemektedir. Bu doğrultuda gerçekleştirilen değerlendirmeler, kitabın ana karakteri Halepli Muhammed'in öyküsü ile harmanlanmış, Osmanlı sarayı ve toplumu etrafında gelişen mesihanik beklentiler ve Halep bölgesinin sosyal ve siyasal ortamı ile desteklenmek suretiyle analiz edilmiştir. (s.114-160)

Eserin temel kaynağı, Osmanlı arşivinden elde edilen Halepli Muhammed'in hareketine ait bilgiler, sorgu tutanakları ve benzer mehdilik iddialarının bulunduğu belgelerdir. Bu belgeler, birincil kaynağa ulaşımın sağlanabilmesi nedeniyle oldukça değerlidir ancak tek başına yeterli değildir. Zira bu bilgiler, teorik altyapıyı sunmaya her zaman imkân vermemektedir. Müellif, bu eksikliği tamamlamak amacıyla Süyûtî'nin (ö. 911) *"el-Keşf 'an mücâvezeti hâzihi'l-ümme el-elf"* ve İbn Arabî'ye (ö. 638) atfedilen *"eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye"* isimli eserin şerhleri üzerinden mehdilik oluşumlarına etki eden dinî metinlere ve tarih kitaplarına müracaat etmiştir. (s.35) Aynı zamanda incelenen dönemdeki mehdi beklentilerinin izini sürebilmek ve bu beklentilerin siyasi hadiselerle bağlantısını kurabilmek için Muhammed Ahmed el-Mehdi'nin Sudan Mehdisi'ne dair belgeleri topladığı *"Menşûrâtu'l-Mehdiyye"* gibi, döneme dair diğer ilk elden kaynaklara başvurmuştur. Yanı sıra mehdilik olgusunun Osmanlı düşüncesine etkisini kavrayabilmek için Ahmed Berbîr, Berzencî, Heytemî ve Ali el-Muttakî gibi ulemanın mehdilik ile ilgili risalelerine; Halep ve çevresine dair bilgi sahibi olabilmek amacıyla Halebî, Ustuvânî, Dahlan ve Abdurrezzak Bîtâr gibi müelliflerin kaleme aldığı tarih eserlerine ulaşmıştır. Müracaat edilen kaynaklar arasında Jan-Olaf Blichfeldt'in *"Early Mahdism"*, William Tucker'in *"Mahdis and Millenarians"*, Abdulaziz Abdulhussein Sachedina'nın *"İslamic Messianism"* gibi konuya ilişkin araştırma eserleri de bulunmaktadır. (s.35-37)

Eserin giriş bölümünde, ilgili hareketin önderi Halepli Muhammed'in hikâyesinin, sosyokültürel ve fikri bağlamda incelendiği geniş bir özet bulunmaktadır. Bu özet, kitabın anlaşılmasına zemin olması ve irdelenecek hususların okurların zihinlerinde değerlendirilmesini sağlamak amacıyla, başlangıç kısmında zikredilmiştir. Ayrıca bu bölümde, kuramsal

çerçeve, kullanılan kaynaklar ve takip edilen yönetime yönelik mülahazalarda bulunulmuştur. Öztürk, Halepli Muhammed'in hareketini müstakil olarak çalışma fikrinin varlığını, Carlo Ginzburg'un "*Peynir ve Kurtlar*" eserinin kahramanı olan Menocchio'ya borçlu olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak ise, mezkûr eserin bir klasik kaynak haline gelmesi ve baş kahraman Menocchio'nun kendi üstünde bıraktığı etkiyi zikreder. Ginzburg'un bu çalışması, mevcut tarihyazımsal yaklaşımlardaki fark edilen krize tepki olarak doğmuş, popüler mikro tarih çalışmalarından biridir. Bu doğrultuda Halepli Muhammed ve Menocchio arasında bir ilişki kuran yazar, Ginzburg'un belirlediği kurgu ve yöntemi de kendi eserine uyarlamıştır. Bu yöntem, mikrotarih yaklaşımı ve Annales Okulu tarih yazım anlayışı üzerine bina edilmektedir. Zira müellif, metodolojik olarak tarihsel hadiseleri çok boyutlu iç içe geçmiş çoğul zaman olarak değerlendirdiğini, konuyu kendine özgü şartlar ve coğrafyalarda oluşan sosyal bir vaka olduğu gerçeğine dayanan bakış açısıyla ele aldığını, disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemeye gayret ettiğini bildirmektedir. (s.13-41)

Çalışmanın hedefi ise, süregiden mehdilik tartışmalarına Halepli Muhammed'in hareketi üzerinden bir katkı sağlanması olarak ifade edilmektedir. Yazar, Halepli Muhammed ve taraftarlarının hareketlerini Charles Tilly'nin "*kolektif eylem*" kavramına yüklediği anlam, Halepli Muhammed'in, taraftarları üzerinde kurduğu etkiyi Max Weber'in sistematize ettiği "*karizma*" kavramı üzerinden tahlil etmeye çalışmaktadır. Giriş kısmının son bölümünde ise çalışmada sık sık atıf yapılan *mesiyанизм*, *apokaliptik*, *milenyum* kavramlarının içeriği hakkında bilgiler vermiş ve takip edilen üsluba yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Aynı zamanda bu kavramlar metin içerisindeki aktifliğini muhafaza etmiş, disiplinler arası kullanımları ve mehdilik hareketleri ile ilişkileri yazarın uygun gördüğü yerlerde dile getirilmiştir. (s.13-41) *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası* eseri, konu ve yöntem ilişkisi açısından değerlendirildiği zaman, iyi işlenmiş bir çalışma görünümü arz etmektedir. Yazarın tercih ettiği yöntemi metnin tümünde uygulamaya gayret etmesi de eserin başarılı olarak değerlendirdiğimiz bir diğer özelliğidir. Zira hemen her bölümde bu uygulamanın örnekleri görülmektedir.

"*Mehdinin Hikâyesi: Bir Kitap Okudu, Hayatı Değişti*" başlığını taşıyan ilk bölümde, mehdilik iddiasında bulunan Halepli Muhammed'in fiziki özellikleri, karakteri, köyü, aile yapısı, tasavvuf ile ilişkisi değerlendirilmiştir. Karakter tahlilinin de yapıldığı bu bölümün temel malze-

mesi, Halepli Muhammed ve onu sorgulayan mustantik (sorgu hâkimi) arasında geçen diyaloglardan elde edilmiştir. Ancak soru-cevap şeklinde gerçekleşen bu diyaloglarda kişi, yer ve olaya yönelik tafsilatlı bilgiler bulunmamaktadır. Bu eksiklik ise yukarıda bahsettiğimiz ek kaynaklardan faydalanmak suretiyle yazar tarafından metne ilave edilen bölümler aracılığıyla giderilmeye çalışılmıştır. Kitabın birinci bölümünün bir diğer özelliği, yazarın metni kurgulamada gösterdiği başarıdır. Zira bu bölümün temel kaynağı Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan mustantik ve Halepli Muhammed arasında geçen sorgulama metinleridir. Bu metinler yalın bir şekilde bulunan soru ve cevaplardan oluşmaktadır. Böyle bir anlatıma ek müdahaleler bulunmadığı sürece metin çok sade olacak ve olayların takibi sağlanamayacaktır. Ancak yazar bu sıkıntıyı aşmak için yaptığı psikolojik ve sosyal tahliller ve ilave açıklamalar neticesinde bir kurgusallık oluşturmuştur. Oluşturulan bu kurgusallık okuyucuya kısmen roman okuyor hissi sağlasa da yer yer mustantik ve Halepli Muhammed'in diyaloglarının, olduğu şekilde aktarılması suretiyle de araştırmannın akademik ciddiyeti muhafaza edilmiştir. (s.42-76) Aynı zamanda birinci bölüm içerisinde mehdilik iddiasında bulunan başka şahıslardan örnekler verilmesi, (s.68-75) okuyucuya, bir mehdilik iddiasının ortaya çıkış sürecine yönelik çok yönlü değerlendirmelerde bulunabilme fırsatı sunmuştur.

Kitabın ikinci bölümü "*Mehdinin Şeyhi: Şeyh Abdülfettah'ın Hikâyesi*" başlığı ile kaleme alınmıştır. Bu bölümün ana karakteri, Halepli Muhammed'in mehdilik iddiasında baskın bir rol oynadığı düşünülen Şeyh Abdülfettah isimli şahıstır. Olay örgüsü şeyh üzerine bina edildiğinden yazar, söz konusu şahsın fiziki özellikleri, karakter tahlili, kökenleri, müntesip olduğu tarikat, yaşadığı coğrafya üzerindeki sosyal yapı, siyasi bağlantıları ve müritleri ile ilişkilerine yönelik çeşitli kaynaklara dayanan tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur. Bu bölümde vurgulanan ve analiz edilmeye çalışan bir diğer konu ise, Osmanlı merkez idaresinin şeyh Abdülfettah'a yönelik endişesi ve yoğun ilgisidir. Zira, mustantiklerin Halepli Muhammed ile gerçekleşen sorgularındaki ifadelerden şeyhe fazlaca önem atfedildiğini fark eden yazar, bunun nedenlerini sorgulamaya çalışmıştır. Bu minvalde Nakşibendiyye tarikatının Halidiyye koluna mensup olan Şeyh Abdülfettah'ın yaşadığı bölgeye, müntesibi bulunduğu tarikata, müritlerine ve politik çevrelere etkisi araştırılmıştır. Yine Sudan'da mehdilik iddiasında bulunan Muhammed Ahmed ismindeki şahısla ilişkisi, bu ilişki üzerinden Sudan'daki mehdilik hareketleri ile Halepli Muhammed'in ey-

lemlerinin bağlantılı olup olmadığı hususu irdelenmiş ve Batılı devletlerin Arap hilafeti kurma teorilerinin bu hareketlerin oluşumuna muhtemel etkisi üzerinde durulmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, birinci bölümün anlatımında kurulan kurgusal denge, bu kısımda da mevcudiyetini muhafaza etmiştir. Okuyucu sorgu odasında bulunan dedektif edası ile metne yaklaşırken aynı zamanda bir mehdilik iddiasının akademik analizine şahitlik etmektedir. (s.77-100)

“Mehdinin Avenesi: Bir Köyün/Köylülerin Hikayesi” başlığını taşıyan üçüncü bölümde, köylülerinin Halepli Muhammed’in peşine neden takıldıkları sorusunun cevabı aranmaktadır. Bu arayış tek yönlü olmayıp, disiplinler arası okuma üzerinden genel bir çerçeve çizmeye çalışmak suretiyle gerçekleştirilmek istenmiştir. Köylülerin içerisinde bulunduğu zaman diliminin özellikleri, kimlik inşası ve mehdilik iddiasının siyasi otorite karşısındaki konumu vurgulanmıştır. Tasavvuf, kelam, sosyoloji, psikoloji, astronomi/astroloji, antropoloji gibi ilimlerden de faydalanılarak mehdilik figürünün oluşmasındaki aşamalar analiz edilmeye çalışılmıştır. Binyılcılık ve kıyamet beklentisinin hem Halepli Muhammed’in önderi olduğu hem de benzer mehdilik hareketleri üzerindeki etkisine değinilmiştir. Yapılan bu çok yönlü okuma, metinde kullanılan geniş kaynakça ile de zenginleştirilmiştir. (s.101-157)

Eserin, Osmanlı’nın sosyal ve siyasi hareketliliğinin tasviri, toplumun modernite faaliyetleri karşısındaki tutumu, benzer mehdilik iddiaları ile karşılaştırma yapılması, kitleleri etkileyebilecek dereceye ulaşabilen bu eylemlerin etkin gücünü temsil eden karizma ve retorik gibi anahtar kavramlar/hususlar üzerinden kurgulanması, okuyucunun zihninde olabildiğince bütünlüklü bir resim oluşturma çabasının bir yansıması gibi gözükmektedir. Bu tür bilgilerin bulunduğu bir eserde calib-i dikkat olan önemli bir husus, yapılan analiz ve değerlendirmelerin tutarlı bir alt yapısı bulunup bulunmadığıdır. Yazarın tarihî bir olayı naklederken, toplum bilimlerinden de başarılı bir biçimde faydalanması, bu tutarlılığa delil mahiyetindedir. Bu bölümün sonunda, “Halepli Muhammed’e, şeyhe ve avenesine ne oldu?” sorusunun cevabını da açıklayan yazar, Suriye Vilayeti’nden merkeze gönderilen bir belgede, Ahmed b. Abdullah el-Mesih imzasıyla mezkûr bölgede mehdilik hareketlerinin cereyan etmeye devam ettiğini de aktararak; Osmanlı toplumunda mehdi beklentisinin ve yüzyıl kehanetlerinin etkisini sürdürdüğünü dile getirmektedir. (s.157-176)

Değerlendirme ve Sonuç bölümünde ise müellif, Halepli Muhammed'in hareketinin sıradanlığına vurgu yapmaktadır. Ona göre bu sıradanlık, mehdici hareketlerin doğasını yakından inceleyebilme fırsatı tanımaktadır. Bu fırsat neticesinde ise, yazar, mezkûr eylemin gerçekleştirilmesinde muharrik unsurun ne olduğu arayışı içerisine girmiştir. Bu minvalde, içerisinde bulunulan sosyoekonomik ve sosyopolitik koşulları ve Halep'in ekonomik durumunu tahlil eden müellif, ilgili dönem içerisinde kitlesel bir hareketin oluşmasına neden olabilecek kriz/kırılma dönemi yaşanmadığını belirtmektedir. Ayrıca, olumsuz ekonomik gelişmeler mehdilik iddiacıları tarafından propaganda malzemesi yapılırsa dahi, tek başına toplumsal bir hareketin tetikleyici gücü olacak seviyede değildir. Yanı sıra salgın hastalıklar, doğal afetler, kıtlıklar vb. etmenler de bu doğrultuda değerlendirilmelidir. Yazara göre, bir mehdilik hareketinin başarıya ulaşmasının araçlarının ikna kabiliyeti, karizma ve sinerji gibi hususlar olması göz önüne alındığında, Halepli Muhammed'in karizması, tasavvuf olgusu aracılığıyla bir dereceye kadar toplumu ikna etmede başarılı bulunmasına vesile olmuştur. Ancak hareketin kısmî başarısı, onun büyük bir toplumsal eyleme dönüşmesine yetecek seviyeye ulaşmamıştır. Dolayısıyla, mezkûr vaka bütünüyle bir köylü hareketidir.

Sonuç olarak, "*II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası*", Halepli bir köylünün sıra dışı hikâyesinden yola çıkarak, arka plan tasvirleri, sosyo-kültürel ve siyasi-ekonomik etkenlerin analizi ile zenginleştirilmiş bir sosyal tarih denemesidir. Arşiv belgelerinin kapsamlılığı, hareketin önderlerinin birinci ağızdan söylemleri, yazarın metne müdahaleleri ve ek bilgiler sunması, eserin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Yanı sıra arşiv belgelerinin orijinal görüntülerinin paylaşımı, müphemlik ve kafa karışıklığını önlemek maksadıyla tablolar hazırlanması, görsel zenginliğin bulunduğu da göstergesidir. Anlatım bozukluklarından kaçınılması ve akıcı üslup kullanılması eserin diğer dikkat çekici özellikleri arasındadır.

Tarihi bir vakıanın değerlendirmesini içeren bu eser, mehdilik konusunun salt rivayetler üzerinden çalışılmasından kaynaklanan boşluğu dolduracak mahiyettedir. Zira, müddei ve ona tabi olan köylünün düşüncelerini yansıtması, hareketin arka planındaki dinî ve kültürel etkenlerin somut örneklerini koyması; teorik unsurların pratik aşamadaki etkisinin derecesini göstermektedir. Bu doğrultuda, Eyüp Öztürk'ün bu çalışmasının, kullanılan kaynakların zenginliği, konunun işlenişi itibariyle hem müstakbel araştırmacılar hem de okurlar arasında ilgi uyandıracığı, benzer çalışmalarda bulunmak isteyenlere örnek olacağı söylenebilir.

Râgıp el-İsfahânî'de Dostluk-Erdem İlişkisi
The Relationship Between Friendship and Virtue in Râghib Al-Isfahâni
İbrahim Aksu

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin
Tutumlarının İncelenmesi
*Investigation of Imam Hatip High School Students' Attitudes Towards
Social Media*
Eyyüp Kayacı

Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı
Plato's, Aristotle's, and Augustine's View of Time
Ömer Faruk Karaköse

Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfîlerin Cihad ve Kital Ayetlerine
Yaklaşımları
*The First Sûfîs' Approaches to Jihad and Qital Verses in the Context of
Hakâik al-tafsîr*
İsmail Kurt

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin
Nâsîbîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi
*Criticism of Nâsibî Allegations against Abû Ishâk Jûzajânî who is one of
the Hadîth Reviewer in the Early Period*
Yusuf Oktan

İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere
Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon
Üniversitesi Örneği)
*A Qualitative Assessment of the Adaptation to the Lessons of the
Students of Non-Imam- Hatip in the Theology Faculty (The Case of
Trabzon University)*
Cevat Siddîki

İbn Miskeveyh Metafizikinde Sudûr ve Yaratma Problematikliği
*The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's
Metaphysics*
Ramazan Turan

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik
Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma
*A Qualitative Study on the Perception of the Theology Faculty Students
towards the Psychology of Religion Course*
Ali Yüksel - Muhammed Kızılgeçit

Ebû Süfyan el-Gazânîşî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm
Eleştirisi Olan el- Burhânü'l-kâti' fi isbâti's-sâni' Risalesi: Tahlil ve
Tahkik
*The Epistle of Abû Sufyan al-Ghazanishî Titled as al-Burhânu'l-kâti' ff
isbâti's-sâni' as a Criticism of Communism in the Context of Theology:
Analysis and Critical Edition*
Ersan Türkmen

Kitap İncelemesi: Eyüp ÖZTÜRK, II. Abdülhamid Döneminde Bir
Mehdilik İddiası (Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi)
*Book Review: Eyup Ozturk. A Claim of Mahdiism in the Period of
Abdulhamid II (Curious Case of a Peasant from Aleppo)*
Muhammet Ali Tuzlu