



Van İlahiyat Dergisi

1994 - Van/TÜRKİYE

Van Journal of Divinity

Founded in 1994 - Van/TURKEY



Cilt: 10 Sayı: 16

e-ISSN: 2667-615X

Van İlahiyat Dergisi

Cilt: 10 Sayı: 116 (Haziran 2022)

Van Journal of Divinity

Volume:10 Issue: 16 (June 2022)

e-ISSN: 2667-615X

Previous Title

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019

Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9

Former ISSN: 1300-4530

Dergi Eski Adı: *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Van İlahiyat Dergisi, ulusal bilimsel hakemli bir dergidir.

Van Journal of Divinity is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

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

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

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

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

Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

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

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



YAYINCI / PUBLISHER

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

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology,
Prof. Dr. Abdurrahman Candan abdurrahmancandan5@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Burhanettin Kıyıcı burok5@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ahmet Bardak ahmetbardak@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

EDİTÖR YARDIMCISI/ ASSISTANT EDITOR

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

EDİTÖR YARDIMCISI/ ASSISTANT EDITOR

Dr. M. Şahin Yavuzer yavuzsahin853@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ferzende İdiz f.idiz65@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan msaslan@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Bayram Kanarya bayramkanarya@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Halil Erzen halilerzen@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mahmut Dünder mahmutdunder@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mustafa Öksüz mustafaoksuz34@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan saruhan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Erdal Baykan erdalbaykan@mersin.edu.tr

Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci cemerdemci@yahoo.com

Siirt University Faculty of Divinity, Siirt, Turkey

Prof. Dr. Recep Aslan recep_aslan72@hotmail.com

Gaziantep University Faculty of Divinity, Gaziantep, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz ibrh.yilmaz@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Doç. Dr. Ramazan Özmen rozmen@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mahmut Dündar mahmutdundar@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Bayram Kanarya bayramkanarya@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Kamuran Gökdağ kamurangokdag@gmail.com

Mardin Artuklu University Faculty of Literature, Philosophy, Mardin, Turkey

Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyon, Turkey

Doç. Dr. Ahmet Bardak ahmetbardak@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. M. Halil Erzen halilerzen@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Ali Hatalmıř alihatalmis@hotmail.com
Cukurova University Faculty of Theology, Adana, Turkey

Dr. M. şahin Yavuzer yavuzsahin853@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Arař. Gör. Dr. Faruk Sönmez faruksonmez@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Sadi Ölmez sadiolmez@gmail.com
Van, Turkey

Arař. Gör. Dr. Ümit Eskin umiteskin@istanbul.edu.tr
Istanbul University Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

DANIřMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEř (Van YYÜ.), Prof. Dr. M. Salih ARI (Van YYÜ), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk İİF.), Prof. Dr. Nurullah Altař (Atatürk Ü), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Marař Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü), Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muř Alparslan Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK (Van YYÜ Ü.), Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muř Alparslan Ü), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü), Doç. Dr. Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Doç. Dr. Bekir KARADAĐ (GİBTÜ.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Ahmet BARDAK (Van YYÜ), Doç. Dr. Muhammed COřKUN (Marmara Ü), Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIř (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BřEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR (GİBTÜ)

Van İlahiyat Dergisinin Tarandığı Bazı Dizinler





Van İlahiyat Dergisi

Cilt: 10 Sayı: 16 (Haziran 2022)

Van Journal of Divinity

Volume:10 Issue: 16 (June 2022)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hz. Dâvûd ve Davacılar Kıssasındaki İşkâle Yönelik Görüşlerin Değerlendirilmesi Hanife Nur Çamurcu	1-22
İmam Eş'ari'nin İman Risalesi Mehmet Keskin	23-47
Tahkiki Ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik Süleyman Yavuzer	48-70
Nahivden Dilbilime: Temmâm Hassân'ın Nahvin İhyasına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi Hüseyin Araz	71-96
Emeviler Dönemi Sanatında İnsan ve Hayvan Figürleri Nurullah Yılmaz	97-112

**Hz. Dâvûd ve Davacılar Kıssasındaki
İşkale Yönelik Görüşlerin Değerlendirilmesi**

The Evaluation of Opinions Regarding the Ishkal in the Parable of Dawoud (PBUH)
and the Plaintiffs

Hanife Nur ÇAMURCU

MEB/İ.H.L. Öğretmen
Ministry of National Education/ Teacher
Tekirdağ/Turkey

hnfcmr@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9951-3364

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Hanife Nur Çamurcu, "Hz. Dâvûd ve Davacılar Kıssasındaki
İşkale Yönelik Görüşlerin değerlendirilmesi ". *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2021),
1-22.

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

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

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyuifd@yyu.edu.tr

Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Van, 65080, Turkey.

Hz. Dâvûd ve Davacılar Kıssasındaki İşkale Yönelik Görüşlerin Değerlendirilmesi

Özet

Kur'ân-ı Kerîm, vermek istediği mesajını muhatabına iletmek için birçok peygamberin ve geçmiş kavimlerin kıssalarını anlatmıştır. Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'te de tahkiye edilen kıssaları tahrif edilmiş noktaları tashih ederek ve Kütüb-i Kadime'de nakledilen ayrıntılara girmeden maksadına uygun bir şekilde ifade etmiştir. Hem Kur'an'da hem de Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalardan biri Hz. Dâvûd ile davacılar kıssasıdır. Bu çalışma, Sâd Sûresi 21-26. ayetlerde anlatılan Hz. Dâvûd ile davacılar kıssasının ve kıssanın tefsiri sadedinde serdedilen görüşlerin, Müşkulu'l-Kur'an bağlamında değerlendirilmesini konu edinmektedir. Hz. Dâvûd ve davacılar kıssasıyla ilgili ilk dönemlerden günümüze kadar müfessirler farklı tefsir anlayışları benimsemişlerdir. Bir kısım müfessir, âyetlerin literal anlamını dikkate alarak kıssada anlatılan dava olayının gerçek oluşu üzerinden ayetleri tefsir etmektedir. Bir kısmı ise kıssanın tefsirini yaparken dava olayının hakiki bir olayı değil, temsili bir anlatımı ifade ettiği kabulünden hareket etmektedir. Bu anlayışı benimseyen müfessirler de, kıssayı nakledilen rivayetler üzerinden tefsir edenler ve kıssayı lafız üzerinden tefsir edenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Müfessirlerin kıssayla ilgili farklı tefsir anlayışı benimsemelerinin en temel sebebi, kıssanın arka planıyla ilgili başta Kitab-ı Mukaddes'ten nakledilen rivayetlerin kabul edilip edilmemesidir. Kıssanın anlaşılmasında ileri sürülen farklı görüşlerin nübüvvet makamına zarar vereceği endişesiyle araştırma kapsamına giren müfessirler tarafından işkal arz ettiği belirtilmektedir. Bu makalede, müfessirlerin tefsir biçimine göre ortaya çıkan farklı işkallerin, yine aynı müfessirlerin yaptıkları teviller bağlamında ileri sürdükleri çözümler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkulu'l-Kur'an, Sâd Sûresi, Hz. Dâvûd, Kıssa.

The Evaluation of Opinions Regarding the Ishkal in the Parable of Dawoud (PBUH) and the Plaintiffs

Abstract

The Qur'an has told the stories of many prophets and past tribes in order to convey the message it wants to give to its addressee. The Qur'an has narrated the stories that were narrated in the Bible in accordance with its purpose, by correcting the distorted points and without going into the details reported in the 'Kutub-i al-Qadim'. One of the stories told in both the Qur'an and the Bible is Dawoud (David) and the plaintiffs. In this study, the story of Dawoud and the plaintiffs deals with the evaluation of the story of Davud and the plaintiffs and the opinions expressed in the interpretation of the story in the context of Mushkil al-

Quran al-Karim. From the earliest times to the present day, commentators have adopted different interpretations of the story of Dawoud and the plaintiffs. Some commentators, taking into account the literal meaning of the verses, interpret the verses based on the fact that the case described in the story is real. On the other hand, some interpret the parable based on the assumption that the case event expresses a representative expression, not a genuine event. The commentators who adopt this understanding are also divided into two as those who interpret the tale over the narrated narrations and those who interpret the tale over wording. The main reason why commentators adopt different interpretations of the tale is that the narrations about the background of the tale, primarily from the Bible, whether to be accepted or not. It is stated that the different opinions expressed in the article by the commentators, whom we have included in the classification, with the fear that they will harm the authority of prophethood, are difficult for the understanding of the story. In this article, different works that emerged according to the interpretation style of the commentators will be resolved in the context of the interpretations made by the same commentators.

Keywords: *Mushkil al-Qur'an, Surah Sâd, Dawoud (PBUH), Story, Tafseer.*

Giriş

Beşerî bir lisan ile inen ilahî kelam, sahip olduğu mana derinliği ve muhteva genişliğiyle i'caz için indirilmiş olduğunu muhataplarına ispat etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, mesajını dildeki kelimeleri kullanarak iletirken aynı zamanda dildeki bazı kelimelere de yeni anlamlar yüklemiştir. Dil olgusunun aslî özelliklerinden olan çok anlamlılık meselesinin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'in getirmiş olduğu bu anlamsal değişimler, Kur'an'ın daha indirildiği dönemden itibaren anlaşılmasıyla ilgili muhatap açısından birtakım sorunlar meydana getirmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'in ahirete intikalinden itibaren fütûhatlarla İslam coğrafyası genişlemiştir. Böylece Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşması, bu kültürlerdeki yabancı faktörlerin İslam'a girmesi ve nüzul dönemindeki mevcut dilin bozulması gibi durumlarla Kur'an'ın anlaşılmasındaki sorunlar artmıştır.

Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki hem dilsel hem de muhatap kitleden dolayı oluşan engeller birtakım ihtiyaçlar doğurmuş; bu ihtiyaçlar neticesinde Kur'an ile ilgili müstakil ilimler teşekkül etmiştir. Bu ilimlerden biri olan Müşkilü'l-Kur'an, Kur'an ayetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumunu inceleyen bir ilimdir.¹ Müşkilü'l-

¹ Âdem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 164.

Kur'an'ın kapsamına giren meseleler, muhatabın kendisinde bulunan önyargılarından, bilgi eksikliğinden veya Kur'an'ın Allah kelam olması hususunda birtakım şüpheler oluşturmak için kasıtlı yapılan girişimlerden kaynaklanmaktadır. Kur'an'da çelişki olduğunu iddia edenlerin bu eleştirileri bazen Kur'an'ın kaynağına yönelik, bazen cem'ine yönelik, bazen kıraatlerine yönelik, bazen nazmına ve bazen de manalarına yönelik olmaktadır.²

Bilgi eksikliğinden kaynaklı işkal vehimlerinin sebepleri lafızla ve anlamla ilgili olabilmektedir.³ Nitekim Kur'an'da dil açısından sadece Arapçada bulunan îcaz, hazf gibi özellikler ve başka bir sözde olmayan sadece Kur'an'a has özellikler vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın sahip olduğu bu hususiyetlerden bîhaber olan kimsenin onda bir çelişki olduğu vehmine kapılması, esasen Kur'an'ın kendisinde olan bir çelişkiden değil de muhataptan kaynaklıdır.

İbarelerinde dilbilimsel i'cazın görülmesinin yanı sıra bilimsel, tarihî, teşrii veya psikolojik vb. i'cazların da görüldüğü Kur'an-ı Kerîm, kendine has farklı üslupları kullanarak verilmek istenen maksadı muhatabına iletmektedir.⁴ Kur'an'ın tarihî bir bilgi vermekten ziyade hakikatin öğretilmesi için anlattığı kıssalar, bu hususi üslubun özelliklerindedir.

Kur'an'ın maksadını daha iyi anlatmak için kullandığı kıssalardan biri de Sâd Sûresi'nde bahsedilen Hz. Dâvûd ile davacılar kıssasıdır. Bu kıssanın anlaşılması sadedinde serdedilen görüşlerin Müşkilü'l-Kur'an kapsamında ele alınıp değerlendirilmesi bu makalenin çalışma konusudur. Bu çalışmada Hz. Dâvûd ve davacılar kıssasının tefsiri noktasında ilk dönemlerden günümüze kadar müfessirler tarafından belirtilen görüşler öncelikle tasnif edilip daha sonra mevcut görüşlerde ortaya çıkan işkallerin çözümü hususunda yine müfessirlerin kendi tevillerinden yola çıkılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda görüşleri değerlendirmeye tâbi tutulan müfessirler şunlardır: Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Ebü's-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Elmalılı

² M. Halil Çiçek, *Müşkilü'l Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 13.

³ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsire Giriş; Mukaddimetü tefsiri'r-Râgıb*, çev. Celalletin Divlekci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 25.

⁴ Fâdıl Sâlih es-Sâmarrâî, *Lemesâtun Beyâniyyetun fî Nusûsin mine't-Tenzil*, çev. Fatma Serap Karamollaoğlu (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 10.

Muhammed Hamdi (1878-1942), Seyyid b. Kutub (1906-1966), Muhammed Tâhir İbn Âşur (1879-1973), Ebü'l Âlâ el-Mevdûdî (1903-1979) ve Vehbe Zuhaylî (1938-2015).

Makalede bahsedilen işkallerin hepsi gerek kendi düşüncesini söylerken gerekse uygun bulmadığı görüşü eleştirirken müfessirler tarafından tefsir kitaplarında belirtilmektedir. Söz konusu kıssanın tefsiriyle ilgili yapılan tasnif, makalede ismi geçen müfessirler çerçevesinde oluşturulmuş olup tefsir biçimleri arasında böyle bir ayrımın neden bulunduğu da çalışmada tavzih edilmeye çalışılmıştır. Kıssanın tefsiri açısından yapılan ikili tasnifte ele alınan müfessirlerin bir kısmı kıssada anlatılan dava olayının gerçek bir olay olması üzerinden ayetleri tefsir ederken bir kısmı da bahsedilen davayı temsili bir anlatım kabul ederek açıklamaya çalışmışlardır. Şu noktaya dikkat çekilmesi gerekir ki Sâd Sûresi'nde anlatılan Hz. Dâvûd ve davacılar arasındaki durum gerçekten vuku bulmuştur ve incelenen müfessirlerden hiçbirinin davacıların Hz. Dâvûd'un yanına gelişlerinin gerçek olmadığına dair bir kanaat belirttiğine rastlanılmamıştır. Müfessirlerin ayrıldığı nokta, kıssada gelen iki kişinin anlattıkları doksan dokuz koyun olayının gerçek bir olay ya da temsili bir anlatım olmasıyla ilgilidir.

Bu çalışmada kıssanın anlatıldığı ayetlerin literal anlamından anlaşıldığı şekliyle Hz. Dâvûd'un hükümde acele ederek bir kimseye haksız zulüm isnadında bulunmasının Kur'an'ın diğer ayetlerinden anlaşılan ya da kelam ilminde bir öncül olan peygamberlerin ismet sıfatıyla çelişmesi meselesi üzerinde durulmuş ve bu zahiri işkalin çözümünde başvuru diğer tefsir biçimlerinde ortaya çıkan müşkil durum incelenmeye çalışılmıştır.

Hz. Dâvûd'un davacılarla arasında geçen olayın anlatıldığı ayetler Sâd Sûresi 21-26. ayetlerdir. Sâd Sûresi'nde geçen bu kıssada, Hz. Dâvûd'un yanına gelen ve aralarında bir husumet olduğunu söyleyen iki kişiden bahsedilmektedir. Gelen kişilerin Hz. Dâvûd'dan aralarındaki anlaşmazlığa adil bir şekilde hüküm vererek son vermesini istemelerinden sonra Hz. Dâvûd, hüküm verdiği ve nihayetinde Allah tarafından imtihan edildiğini anlayıp istiğfar ettiği ve bu istiğfarının kabul edildiği anlatılmaktadır.

1. Sâd Sûresi'nde Hz. Dâvûd'un Kıssasının Anlatıldığı Bağlam

Hz. Dâvûd kıssasının tefsirine dair görüşlere geçmeden önce kıssanın öncesinde yer alan ayetlerin neler olduğunun bilinmesi kıssaya yönelik oluşan işkal zannının giderilmesinde önem arz etmektedir. Sâd Sûresi'nde, huruf-ı mukattaa ile başlayıp Kur'an'ın öğüt ve uyarı dolu olduğu ikrar edilerek devamında Kur'an'ı inkâr edenlerin tavırlarından bahsedilmektedir. Surenin 3-15. ayetlerinde hem Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i yalanlayan müşriklerin hem de

Âd ve Semûd gibi geçmiş kavimlerin tebliğ karşısındaki tutumları anlatılmaktadır. 16. ayette belirtildiğine göre müşrikler müstehzi bir tavırla cehennem azabını istemişlerdir ve bu tutumları neticesinde Hz. Peygamber'in üzülmelerinden ötürü sonraki ayette Allah, resulünün onların söylediklerine karşı sabretmesini istemekte ve Hz. Dâvûd'u hatırlamasını söylemektedir.

Hz. Peygamber'e Hz. Dâvûd'u hatırlaması emredilirken “*Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.*”⁵ buyurulmakta ve Hz. Dâvûd'un **ذُو الْأَيْدِي** (güç sahibi) ve **أَوَّابٌ** (devamlı Allah'a yönelen) olmasına vurgu yapılmaktadır. Bu ayetten itibaren kıssanın anlatımına kadar Hz. Dâvûd'la birlikte tesbih etsinler diye dağların ve kuşların onun emrine verildiği, mülkünün güçlendirildiği ve Hz. Dâvûd'a hikmetin ve hakla batılı ayıran hüküm verme yeteneğinin (faslu'l-hitab) ihsan edildiği belirtilerek Hz. Dâvûd övülmektedir.

Kur'an'daki ayetlerin anlaşılmasında buldukları bağlamın önemine binaen biz de bulunduğu bağlam itibariyle Hz. Dâvûd ve davacılar kıssasının, Hz. Peygamber için kavmine karşı sabretmesi yönünde mesajlar içerdiğini ve aynı zamanda Hz. Dâvûd'a övgü niteliğinde olduğunu hatırlatarak bu kıssanın anlaşılmasında işkal gözükken noktaları çözüme kavuşturmaya çalıştık.

2. Hz. Dâvûd-Davacılar Kıssasının Tefsiri Noktasındaki Farklı Görüşler

Kıssanın tefsiri açısından yaptığımız ikili tasnifte ele aldığımız müfessirlerin bir kısmı kıssada anlatılan dava olayının gerçek bir olay olduğunu düşünürken bir kısmının da bahsedilen davayı temsili bir anlatım kabul ettiğini belirtmiştik. Müfessirlerin görüşlerine geçmeden önce böyle bir ayırımın neden ileri geldiğini tespit ettiğimiz kadarıyla açıklamak faydalı olacaktır. Anlatılan dava olayını gerçek kabul etmeyip mesel olarak telakki eden müfessirlerin, ayetin bu şekilde tefsir edilmesiyle davanın hakikat varsayımında ortaya çıkan işkale çözümlenmeyi amaçlamış olabileceklerini düşünmek yanlış olmasa gerektir. Bu noktaya ileride de değineceğimiz için burada sadece bu tasnifin ortaya çıkmasındaki nedeni tespit edebildiğimiz ölçüde dile getirmekle yetinmekteyiz.

2.1. Kıssada Anlatılan Davanın Gerçek Oluşu Üzerinden Yapılan Tefsirler

Çalışmanın kapsamına giren müfessirlerden Hz. Dâvûd'a gelen iki kişiden birinin anlattığı husumetin gerçekte var olan bir olay olduğu düşüncesinden hareketle ayetlerin

⁵ Sâd 38/17.

tefsirini yapan alimler Ebû Müslim el-İsfahânî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Fahrüddîn er-Râzî ve Vehbe Zuhaylî'dir.

İki farklı tefsir anlayışını benimseyen müfessirler, kıssayı tefsir ederken öncelikle Hz. Dâvûd'un yanına giren kişilerin kimliğine yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamalarında anlatılan davanın mahiyeti hakkında var olan düşünceleri üzerinden birtakım izahlarda bulunmuşlardır. Hz. Dâvûd'a gelen iki kişinin arasındaki davanın gerçek olduğunu düşünen alimler, gelen kişilerin insan olduklarını söylemektedirler.⁶ Nitekim böyle bir durumda bu gelenlerin insan dışında bir varlık olması düşünülemez. Çünkü gelen kişiler Hz. Dâvûd'un onlardan korktuğunu görünce “*Birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz. Aramızda âdil bir hüküm ver; doğruluktan sapma, bize de doğru yolu göster*”⁷ demişler; ikisinden biri de daha sonra “*Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen ‘Onu da bana ver’ dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı.*”⁸ diyerek aralarındaki husumeti anlatmıştır. Dolayısıyla anlatılan husumet olayının gerçek olduğunu düşünmek gelen kişilerin insan olduklarını kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Müfessirler gelen şahısların mahiyetiyle ilgili açıklamalarda bulunurken ayette yer alan ifadelerin bazen mastar şeklinde, bazen ikil (tesniye) şeklinde ve bazen de çoğul (cemi') şeklinde gelmesinden kaynaklanan müphemliği dilbilimsel izahlarda bulunarak vuzuha kavuşturmuşlardır.

وَهَلْ آتَيْكَ نَبُؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ

“*Sana o dâvacıların haberi ulaştı mı? Hani onlar duvardan tırmanarak Dâvûd'un husûsî makam odasına dalıvermişlerdi. (Yanına izinsiz girdikleri için) Dâvûd onlardan korktu. “Korkma!”, “Biz biri diğerine haksızlık yaptığını iddia eden iki dâvalıyız. Aramızda adâletle hükmet, haktan uzaklaşma ve bize doğru yolu göster.” dediler. İçlerinden biri*

⁶ Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsirü Ebi Müslim el-İsfahânî*, thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmîyye, 2009), 227; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri 'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 8/552; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1981), 26/ 195; Vehbe Zuhayli, *Tefsirü 'l -münir*, çev. Hamdi Arslan vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 2019), 12/184.

⁷ Sâd 38/22.

⁸ Sad 38/23.

meseleyi arzetti: “Şu adam benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise sadece bir koyunum var. Böyleyken “Onu da bana ver” dedi ve tartışmada baskın çıktı.”⁹

Ayetlerde kıssanın anlatımına istifhamla başlanması kıssaya dikkat çekilmesi içindir. Çünkü bu kıssa Hz. Peygamber tarafından bilinmekteydi.¹⁰ Zira vahyin ilk muhatapları, Kur'an'da anlatılan kıssalara tamamen yabancı değillerdi bilakis Hz. Davud gibi peygamberlerin kıssalarını ana hatlarıyla bilmekteydiler. Birinci ayette yer alan اَلْخَصْمِ (dava) kelimesinin mastar, تَسَوَّرُوا (tırmanırlar), دَخَلُوا (girdiler) ve قَالُوا (dediler) kelimelerinin çoğul gelmesi aynı zamanda 22. ayette yer alan zamirin (مِهِمْ) de çoğul ifade etmesi ve خَصْمَانِ (iki davacı) kelimesinin ikil gelmesi, belirttiğimiz üzere ayette gelen kişilerin mahiyeti hakkında bir kapalılık oluşturmaktadır. Gelen kişiler sadece iki kişi midir yoksa birçok insan mı gelmiştir? Bu konuda da müfessirlerin görüşleri farklılık arz etmektedir. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ve Zemahşeri'nin de ifade ettiği üzere 21. ayette geçen اَلْخَصْمِ kelimesi mastar olduğu için tekil, ikil ve çoğul anlamlarına gelebilmektedir. Burada sonraki fiillerin çoğul gelmesiyle gelenlerin iki kişiden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Aralarında davalı olanlar iki kişidir ancak onların yanında taraftarları da bulunmaktadır. Yani Hz. Dâvûd'un yanına iki ayrı grup olarak gitmişlerdir ve iki gruptan her biri aynı şeyi söyledikleri için tek kişi gibi gözükmektedirler. Bu nedenle ayetteki خَصْمَانِ (iki davacı) isimlendirmesi doğru düşmektedir.¹¹ İbn Âşur ve İbn Atıyye gibi alimler de davacıların iki kişiden ibaret olduklarını ifade ederek çoğul gelen fiillerin aslında tesniye anlamını ifade ettiklerini ve bu şekilde kullanımın dil açısından uygun olduğunu belirtmektedirler. Bizce ayetteki davanın gerçek olmasının kabul edilmesiyle gelen kişilerin iki ya da daha fazla olması ihtimallerini kabul etmekte bir sakınca olmasa da anlatılan davanın mesel olmasının kabulü üzerinden yapılan tefsirlerde gelen kişilerin mahiyeti üzerinden yapılan yorumlar açısından gelenlerin iki kişi olduğunu düşünmek daha isabetli olacaktır.

Davanın gerçek bir olay olduğu kabulünden ayetleri tevil eden müfessirler, Hz. Dâvûd'un imtihan edildiği hususun ve istiğfarının neyle ilgili olduğu konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Ebû Müslim el-İsfahânî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, Hz. Dâvûd'un

⁹ Sâd, 38/ 21-23.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 23/231.

¹¹ Tûsî, *et-Tıbyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 551; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Darü'l Marife, 2009), 922.

davacı kişiyi dinledikten sonra davalıyı dinlemeden acele ederek yanlış hüküm vermesini imtihan konusu ve istiğfarının sebebi olarak görmektedirler.¹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı müfessirlerin çözümü için ayetteki davayı mesel olarak ele aldığı işkal bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hz. Dâvûd için bir hüküm verirken sadece tek tarafı dinleyerek yanlış hüküm vermesi mümkün müdür? Bu durum, peygamberlerin masum olması prensibiyle çelişmez mi? Ayetleri literal anlamına göre yorumlayan alimler bu durumu “zelle” kavramıyla açıklamaktadırlar.¹³ Zelle, peygamberler için mümkün olan, peygamberlerin kendi acziyetlerini tatmaları ve diğer insanların da peygamberlerin kul olduklarını unutmayıp onlara birtakım ilahi nitelendirmelerde bulunmalarına engel olma gibi birtakım hikmetler içeren beşerî hatalardır. Kur’ân-ı Kerîm’de diğer peygamberler için de örneklerini görebileceğimiz zelle,¹⁴ kasıtsız yapılan hatalardır ve ayrıca içerisinde hem peygamberi hem de ümmetini terbiye edecek güzellikler bulundurmaktadır. Bu görüşteki müfessirlere göre Hz. Dâvûd’un bu hatası zelle kabilinden düşünüldüğünde kıssayı bu şekilde tefsir etmek peygamberlerin masum olmaları hususunda bir işkâl oluşturmayacaktır.

Gerçek bir olay düşüncesinden hareket eden Fahrüddin er-Râzî, kıssada anlatılan durumun Hz. Dâvûd’un büyük ya da küçük günah işlemesiyle alakalı bir durum olmadığını belirterek kıssanın Hz. Dâvûd için sadece bir övgü vesilesi olduğunu ifade etmiştir. Râzî tefsirinde kendi tevillerine yer vermeden önce farklı görüşleri açıklamış ve her birinin yanlışlığını ifade ederek onları reddetmiştir. Râzî, özellikle davanın mesel kabul edilmesiyle birlikte kıssanın rivayet üzerinden tefsir edilmesini eleştirmiş; nübüvvet makamına yaraşır teviller yapılabilecekken bu tarz tefsirlerin yapılmasının isabetli olmadığını dile getirmiştir. Razi, Uriya’yı öldürmek hanımıyla evlenmekten daha kötü bir davranışken Allah’ın Kur’an’da öldürme fiilini değil de evlenmeyi temsili anlatımla anlatmış olmasının mantıklı olmadığını söyleyerek söz konusu rivayetler üzerinden kıssayı anlamının sağlıklı olmadığını ifade etmiştir.¹⁵ Hz. Dâvûd’un şu üç durumdan dolayı istiğfar ettiğini söylemiştir:

a) Suikast amacıyla gelen kişilerin korkup bundan vazgeçmeleri sebebiyle Hz. Dâvûd’un kendini beğenmesi,

¹² Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsirü Ebi Müslim el-İsfahânî*, 227; Tûsî, *et-Tıbyân fî tefsiri ’l-Kur’an*, 553.

¹³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 192. (Razi müfessirlerin bu görüşüne yer verdikten sonra bu küçük günahı zelle ile açıkladıklarını söylemektedir.)

¹⁴ Saffât Sûresi 139-148. ayetlerde Hz. Yunus’un, Abese Sûresi 1-10.ayetlerde Hz. Peygamber’in zellesinden bahsedilmektedir.

¹⁵ Osman Oral, “Fahredden Râzî’de Hz. Davud ve Hz. Süleyman’ın İsmeti Sorunu”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/2 (2017), 127.

b) Hz. Dâvûd'un, kendisini öldürmek için gelenleri affetmesi daha uygunken onları cezalandırmak istemesi,

c) Gelenlerin pişman olup tevbe etmesi ve Hz. Dâvûd'un da onların tevbelerine ortak olması.¹⁶ Ona göre Hz. Dâvûd'un buradaki davranışı daha iyi olanı tercih etmemesiyle ilgilidir.¹⁷ Râzî bu şekilde izahlar yaparak ayetlerin zahiri anlamından ve diğer tefsir yorumlarından doğabilecek işkallerin ortaya çıkmasının önüne geçmeye çalışmıştır.

Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrû'l-münir* isimli eserinde kıssanın tefsirine başlamadan önce bu kıssadaki dava olayının Kur'an'ın zahiri ifadeleri doğrultusunda anlaşılması gerektiğini söyleyerek bu konuyla ilgili gelen İsrailiyyat rivayetlerinin –peygamberlerin ismet prensibiyle uyuşmamasından dolayı- kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸ Kıssadaki davalışmayı gerçek kabul eden Vehbe Zuhaylî'ye göre Hz. Dâvûd'un istiğfar ettiği husus, kendisine suikast düzenleyen ve bunu gerçekleştirmek için de aralarında bir anlaşmazlık durumu varmış gibi davranan iki kişiden intikam alma düşüncesinde olmasıdır.¹⁹ Kıssayla ilgili son olarak istiğfarın enbiyanın şiarı olduğunu belirterek aslında bu ayetlerde Hz. Dâvûd'un bir gûnahtan dolayı istiğfar ettiğine dair açık bir ifadenin bulunmadığını söylemektedir.²⁰ Dolayısıyla Zuhaylî de tevilleri farklı olsa da Fahrüddin er-Râzî gibi bu kıssanın Hz. Dâvûd için sadece övgü niteliğinde olduğunu düşünmektedir.

2.2. Kıssada Davacıların Anlattığı Olayın Temsili Bir Anlatım Kabul Edilmesi Noktasında Yapılan Tefsirler

Kıssada temsili anlatımın olduğunu düşünen müfessirler,²¹ ayetlerin zahiri anlamına göre anlaşılmasıyla kıssadaki davanın gerçek kabul edilmesi sonucunda bir peygamberin herhangi bir hâkimin yapmayacağı bir hatada bulunması ve bundan dolayı bağışlanma dilemesi söz konusu olduğundan, bu durumu işkal addedip âyetlerin literal anlamına göre tefsir edilmesinin yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Bu anlayışı benimseyen müfessirler, Hz. Dâvûd'un hükümde böyle bir yanlış davranışta bulunmasının kıssanın bağlamına da ters düştüğünü söylemektedirler.²² Bu müfessirler, Hz. Dâvûd'un davalının olayı itiraf etmesinden, sükût edip ikrar etmesinden sonra hüküm verdiğini söylemekte ve bu durum

¹⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 193.

¹⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 198.

¹⁸ Vehbe Zuhayli, *Tefsîrû'l-münir*, 183.

¹⁹ Vehbe Zuhayli, *Tefsîrû'l-münir*, 188.

²⁰ Vehbe Zuhayli, *Tefsîrû'l-münir*, 193.

²¹ Zemahşerî, Mâtürîdî, Nesefî, Beyzâvî, İbn Atıyye, Bikâî, Ebû Hayyân, İbn Âşur, Âlusî, Ebüssuûd, Elmalılı Muhammed Hamdi, Seyyid Kutub ve Mevdûdî.

²² Ebû Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Ali Bulaç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 5/67.

bilindiği için Kur'an'ın bu kısmı anlatmadığını ifade etmektedirler. Davanın mesel olduğunu söyleyen müfessirler, kıssayı tefsir ederken öncelikle gelen şahısların mahiyeti hakkında izahlarda bulunmuşlardır. Kıssada temsili anlatımın olduğu kabul edildiğinde gelen kişilerin insan ya da melek olma ihtimali vardır. Müfessirler gelen kişiler için melek olduklarını söylemişlerdir.²³ Hatta bazı müfessirler bu konuda ittifak olduğunu belirtmişlerdir.²⁴ Gelenlerin insan olması mümkünken ekseriyetle melek olduklarının söylenmesi, âyetlerdeki ifadelerin işaret ettiği hususlara ve kıssayla ilgili gelen rivayetlere dayanmaktadır.

Müfessirler, 21-26. ayetlerde anlatıldığı üzere aralarında husumet bulunan kişilerin gelme şekillerinden, Hz. Dâvûd'un onlardan korkmasından, onların Hz. Dâvûd gibi bir peygambere ve krala "Korkma ve aramızda adaletle hükmet" demelerinden ve kıssanın sonunda bu olayın Hz. Dâvûd için bir imtihan olmasının belirtilmesinden²⁵ dolayı aslında bu kişilerin insan görünümünde iki melek olduğunu söylemişlerdir²⁶. Müfessirlerin bu konudaki diğer argümanları olan rivayetlerde Hz. Dâvûd'un kral olmasından dolayı yüksek bir yerde büyük bir sarayının olduğu ve bu sarayında ibadet etmek için özel bir mabedinin bulunduğu nakledilmektedir. Nitekim bu bilgi 21. ayette geçen إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (Hani mihraba tırmanmışlardı) ifadesine de uygun düşmektedir. İsrailiyata dayanan bu rivayetlerin birinde Hz. Dâvûd'un günlerini taksim ettiğini; haftanın bir kısmında halkın dava işlerine baktığı, bir kısmında İsrailoğullarıyla oturup Allah'ı zikredip ağladığı, bir kısmında hususi işleriyle iştiğal olduğu ve bazı günlerini de sadece ibadete ayırdığı haber verilmektedir.²⁷ Muhafızları tarafından korunan saraya, özellikle Hz. Dâvûd'un mabedinde ibadete çekildiği gün kimsenin

²³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 922; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve Hakâiku't-te'vil*, (Beyrut: Darü'l Marife, 2009), 3/149; Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve Hakâiku't-te'vil*, (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts), 5/27; Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırmâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-veciz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/337; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 23/237; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'l-Riyadi'l-Hadisiyye, ts), 4/568; Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, . thk. Âdil Ahmet Abdül-mevcûd, Ali Muhammed Muaviz. 7.Cilt. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7/375.

²⁴ Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 375.

²⁵ bk. "Dâvûd şöyle dedi: "Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir. Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler; yalnız iman edip dünya ve âhret için yararlı işler yapmakta olanlar böyle değildir; ama onlar da o kadar az ki!" Dâvûd (böyle bir temsil ile) kendisini sınadığımızı anladı. Bunun üzerine rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O'na yöneldi." (Sâd, 38/24).

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 922; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 27; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhit*, 375; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/23; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, t.s.), 23/178.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 922; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 568; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhit*, 375.

girmedeği, girmek istense bile buna engel olduğu rivayetlerde geçmektedir.²⁸ Müfessirler bu rivayetler doğrultusunda ayetleri açıklamaya çalışmışlar ve Hz. Dâvûd'un mihrapta olmasıyla onun tek başına ibadete çekildiği günde bu iki kişinin geldiği anlaşılmaktadır. Muhafızlar tarafından tam bir koruma altında olan saraya halktan hiç kimsenin giremeyeceği belirtildiği üzere izin verilmeyen kişilerin insan olmaları halinde ayetlerde anlatıldığı gibi mihrabın duvarına tırmanmaları da imkansızdır. Çünkü rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bu duvar hiçbir beşerin tırmanmaya güç yetiremeyeceği uzunluktadır.²⁹ Bu bilgilerden ve kısasa anlatılırken ayetlerdeki kişilerin gelme şekillerine vurgu yapılması onların insan şeklinde melek olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Müfessirler, gelenlerin kimliğiyle ilgili beyanlarda bulunurken Hz. Dâvûd'un onlardan korkması meselesine değinmektedirler ve onların alışılmadık bir günde ve alışılmadık bir şekilde -kapıdan değil yukarıdan atlayarak- bir anda Hz. Dâvûd'un önünde oturur vaziyette bulunmalarından dolayı onlardan korktuğunu söylemişlerdir. Bu kanaate göre gelen kişilerin melek olmasından ötürü ayette geçen "kardeşim" kelimesiyle nesep kardeşliği değil din kardeşliği kastedilmiştir.³⁰ Müfessirlerin bu açıklamalarını uygun bulmayıp ayette geçen تَسْوَرُوا kelimesinin "yüksek bir yere tırmanmak" anlamından ziyade "yüksek mevki sahibi birinin huzuruna çıkmak" anlamına geldiğini söyleyen görüş, gelen kişilerin insan olduğunu belirterek melek olduklarını düşünmenin yanlış olduğunu ifade etmiştir.³¹ Ancak bu görüş doğru kabul edildiğinde ayette "mihrap" kelimesi, Hz. Davud'un gelenlerden neden korktuğu ve bu durumun Davud (a.s) için fitne sebebi olması gibi hususlar es geçilmiş; bu boşluklar doldurulamamıştır. Kıssanın anlatım şekli de gelen kişilerin olağandışı bir şekilde geldiklerini göstermektedir. Nitekim kıssaya وَهَلْ بِرَأْسِكَ نَبْؤُا الْخَصْمِ ifadesiyle başlanması Hz. İbrahim'in yanına gelen meleklerin kıssasındaki anlatımla benzerlik göstermekte ve Kur'an-ı Kerim'in olağanüstü durumlarda ayetleri bu şekilde soru kalıbıyla getirdiği bilinmektedir.³² Gelen kişilerin melek olduğu fikri şu nedenlerde dolayı ağır basmaktadır:

- a) Aralarında husumet bulunan kişilerin birlikte mahkemeye gitmelerinin genele aykırı olması,

²⁸ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 922; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 149; İbn Âşur, *et-Tahri'r ve't-tenvir*, 232.

²⁹ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 922; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 149; İbn Âşur, *et-Tahri'r ve't-tenvir*, 232.

³⁰ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 922; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 337; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 150; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 569; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 376; Âlusi, *Ruhu'l-meâni*, 180.

³¹ Abdurrahman Ateş, "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud – Sâd Süresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife* 10/1 (2010), 23.

³² Recep Orhan Özel, "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 131.

- b) Dava konusu zahiren basit bir konu olduğu halde davacıların alışılmadık şekilde gelmiş olmasının mantıksız olması,
- c) Haksızlık yapan kişinin kendini savunmak için hiç konuşmamasının olağana ters düşmesi,
- d) Hz. Dâvûd'un imtihan edildiğini hükmü verdikten sonra anlaması.³³

Kıssada temsili bir anlatımın olduğunu düşünen müfessirler, ayetleri tefsir ederken farklı yöntemleri kullanmışlardır. Bazı müfessirler kıssayla ilgili nakledilen rivayetler üzerinden ayetleri açıklarken bir kısım müfessirler ise rivayeti sakıncalı bulup kabul etmemelerinden dolayı kıssayı lafzı üzerinden tefsir etmiştir. Kıssayı rivayet üzerinden tefsir eden müfessirler³⁴ kıssada aralarında husumet olan iki kişiden birinin “Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen ‘Onu da bana ver.’ dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı.” sözündeki نَعَجَةٌ kelimesinin “kadın” kelimesinden kinaye olduğunu söyleyerek dava olayıyla temsil getirilen şeyin Hz. Dâvûd'un Uriya ve hanımıyla ilgili yaşadığı durum olduğunu ifade etmişlerdir.³⁵ Bu müfessirler kitaplarında Hz. Dâvûd'la ilgili birçok rivayet nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin içerisinde Tevrat'ta bulunan bir rivayet de aktarılmış ancak bu rivayet hiçbir müfessir tarafından kabul edilmemiştir. Müfessirlerin kabul ettikleri rivayetlere geçmeden önce kıssanın Tevrat'ta anlatım şekline değineceğiz.

“Bir akşamüstü Dâvûd yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damda yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Kadın Eliam'ın kızı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'ydı. Dâvûd kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın geldi ve Dâvûd kadınla birlikte oldu. Sonra kadın evine döndü ve Dâvûd'a, “Gebe kaldım” diye haber gönderdi...Sabahleyin Dâvûd, ordunun komutanına “Uriya'yı savaşın en şiddetli olduğu cepheye yerleştir ve yanından çekil ki, vurulup ölsün.” dedi.”³⁶

Müfessirler bu rivayeti naklettikten sonra Tevrat'ta peygamber sayılmayıp sadece kral olarak anlatılan Hz. Dâvûd için nakledilen bu bilgilerin uydurma olduğunu söyleyerek eleştirmişler; İsrailoğulları'nın Hz. Süleyman'a olan öfkelerinden dolayı aslında normal olan bir durumu efsaneleştirdiklerini belirtmişlerdir. Hz. Dâvûd ile Uriya arasındaki olayı, kıssada anlatılan dava olayıyla temsil getirildiğini söyleyen müfessirler, bu temsille Hz. Dâvûd'a

³³ Özel, “Bir Kur'ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar”, 129; Mustafa Şen, “İsmet Sifatının Kur'ân Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi* 23/77 (2019), 311.

³⁴ Zemahşerî, Nesefî, Beyzâvî, İbn Atıyye, İbn Âşur, Ebüssuûd ve Mevdûdî.

³⁵ İbn Âşur, *et-Tahri'r ve't-tenvir*, 237; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 921-922; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 568.

³⁶ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 1 Ocak 2022), II. Samuel. 11:2-16.

yapması daha evla olanın öğretildiğini söylemişlerdir. Müfessirler, bu konuyla ilgili söylenebilecek birçok rivayet aktarmışlardır. Biz bunlardan iki tanesine yer verip müfessirlerin açıklamalarına değineceğiz.

«Hz. Dâvûd, Uriya denilen bir şahsın karısını görünce, kalbi ona meyletti. Sonra onun karısını boşamasını istedi. Uriya da, onu reddetmekten çekindi ve isteğini yerine getirdi. Sonra Hz. Dâvûd o kadınla evlendi. İşte o, Hz. Süleyman'ın annesidir.»³⁷

“Uriya, o kadınla evlenmemişti, sadece evlenme teklif etmişti. Sonra da Hz. Dâvûd, ona evlenme teklif etti. O kadının ailesi de Hz. Dâvûd'u tercih etti. Hz. Dâvûd'un -eğer bir hatası varsa- hatası bir müslüman kardeşinin teklifi üzerine teklifte bulunmasıdır.”³⁸

Bu rivayetlerde Hz. Dâvûd'un kalbinin evli bir hanıma meyletmesi, eşinden onu istemesi vb. durumlar birçok müfessir tarafından eleştirilmiş; nübüvvet makamına zarar vereceği endişesiyle ve peygamberlerin ismet prensibiyle çelişmesinden dolayı kabul görmemiştir.³⁹Nitekim Fahrüddin Râzî ayetin ibaresinden nübüvvet makamına zarar vermeyecek (ucub ve cezalandırma isteği vb) ihtimalleri anlamak mümkünken dine uymayan böyle rivayetlere dayanarak tefsir yapmayı eleştirmiştir.⁴⁰ Bu durumda kıssanın zahirine göre anlaşılmasıyla ortaya çıkan işkal giderilsin diye rivayet üzerinden kıssayı tefsir eden müfessirlerin bu rivayete benzer nakillerde bulunması İslam'daki peygamber tasavvuruyla çelişen durumları ortaya çıkarmıştır. Müfessirler rivayetleri aktardıktan sonra bu işkale yönelik tevillerde bulunmuşlardır. Bu tevillerden önce müfessirlerin kıssayla ilgili Tevrat'ta geçen rivayeti nakledip neden buna benzer rivayetler üzerinden kıssayı tefsir ettiklerine değinmenin işkalin çözümünde önemli bir işlevinin olduğunu düşünmekteyiz.

Asr-ı saadetten itibaren din konusunda bilgili olmalarından dolayı Ehl-i kitaptan özellikle Yahudiler'den istifade edilmiş; onlardan alınan rivayetler ayetlerin tefsirinde kullanılmıştır. Tefsir kitaplarında aktarılan rivayetler her ne kadar şifahi yolla aktarılmış olsa da rivayeti anlatan ilk kişi eğer Ehl-i kitaptan ise rivayeti ya Kitab-ı Mukaddes'ten almış olmalı ya da onun tefsirlerinden iktibas etmiş olmalıdır. Kitab-ı Mukaddes'in tefsir

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 921; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 149; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 571; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 68.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 921; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 150; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 569.

³⁹ Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, ty), 16/362; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 375; Âlusî, *Ruhu'l-meâni*, 186; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2020), 6/517; Vehbe Zuhayli, *Tefsîrü'l-münir*, 193.

⁴⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefatîhü'l-ğayb*, 193-194.

kitaplarının bir kısmı bugün elimizde olsa da birçoğu günümüze ulaşamamıştır.⁴¹ Bu nedenle bugün tefsir kitaplarında gördüğümüz rivayetlerin hepsi için toptan bir reddediş ve onları nakleden müfessirlere kötü ithamda bulunmak isabetli bir davranış değildir.

İsrailiyat konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden yola çıkarak tefsir ilminde şöyle bir kaide oluşturulmuştur: “İslam'ın tasdik ettikleri tasdik edilmeli, yalanladığı kabul edilmemelidir. Bunların dışındakilerde ise susmak evladır.” Rivayetleri kitaplarına alan müfessirler de bu kuralın bilincinde bunları nakletmişlerdir. Özellikle ilk dönemlerde raviler bütün rivayetlerin toplanmasına özen göstermişlerdir; rivayetlerin kitaplarda aktarılmasını ilmî bir emanet olarak görmüşlerdir. Rivayetlerin tenkidi ise sonraki nesillere bırakılmıştır⁴²

Tevrat'ta bulunan rivayeti yanlışlığını belirtmek için kitaplarında nakleden müfessirler, aktardıkları diğer benzer rivayetlerin yukarıda da belirttiğimiz üzere bazı sayfalarda ya da kitaplarda yazılı olması muhtemeldir. Bu nedenle rivayetleri kullanan müfessirler için “uygun görmedikleri kısımları atıp Tevrat'taki uygunsuz rivayetin üzerine tefsir etmişlerdir” demek isabetli değildir. Müfessirlerin kabul ettikleri rivayetlerin, “İslam'ın tasdik ettiğini alınız...” kaidesi çerçevesinde kabul edilmesi mümkündür. Ayrıca bu rivayetler bilimsel veriler gibi ayetin anlaşılmasına katkı sunan unsurlardır. Burada sakıncalı olan rivayetlerin kitaplarda nakledilmesi değil, ayetlerin anlam alanını bu rivayetlerle sınırlandırmaktır.

Müfessirlerin rivayetleri kullanmasında ortaya çıkan işkal ise yine o döneme ait aktarılan rivayetler yoluyla çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Şöyle ki Hz. Dâvûd'un bir kadına kalbinin meyletmesi sonucunda eşinden hanımını boşamasını istemesi olayı o dönem için âdet olan bir durumdur. Hz. Dâvûd zamanında hiç kimse başkasının hanımını kendisi için boşamasını istemesinden dolayı yadırganmazdı. Müfessirler bu duruma örnek olarak Medine'ye hicretten sonra ensarın muhacire benzer davranışını göstermişlerdir. Dolayısıyla bu kıssada Hz. Dâvûd'un kınanacağı hiçbir durum söz konusu değildir. Müfessirler, Hz. Dâvûd'a temsil yoluyla böyle bir uyarının gelmesini ve Hz. Dâvûd'un bağışlanma dilemesini ise Hz. Dâvûd'un bir peygamber olmasından dolayı onun için evla olanı -kendi nefesine karşı başkasını tercih etmesini- terketmesinden dolayıdır. Aslında bu kıssada kınanacak bir durum yokken uyarının gelmesi Hz. Dâvûd'un makamının yüce olmasından dolayıdır ve bu da Hz. Dâvûd için bir övgü niteliğindedir⁴³ Müfessirler, Hz. Dâvûd'a bu temsille nefsiyle imtihan

⁴¹ Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 18.

⁴² Zuhayli, *Tefsîrû'l-münir*, 191.

⁴³ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 149; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 571; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 68.

edildiğinde sabırlı olması öğretilirken Hz. Dâvûd'u hatırlaması istenen Hz. Peygamber'e ise bu kıssayla kavmine karşı sabırlı olmasının öğretildiğini söyleyerek bu şekilde tefsirin bağlama daha uygun düştüğünü dile getirmektedirler.⁴⁴

Kıssanın böyle bir temsili anlatıma sahip olduğunu düşünen Zemahşerî, Hz. Dâvûd'un yaşadığı duruma neden muhakeme olayıyla temsil getirildiğine şöyle cevap vermektedir: "Hz. Dâvûd "Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemesiyle zulmetmiştir" sözüyle hüküm verince kendisinin Uriya'ya davranışının yanlış olduğunu anlamıştır."⁴⁵ Bu anlayışı benimseyen müfessirler, rivayetteki duruma uygun olarak davacı kişinin "وَعَزَّيْتُ فِي الْخَطَابِ" (Bana konuşmada baskın çıktı) sözündeki "hitap" kelimesini evlilik teklifi/nişan olarak tefsir edip bu konuda bana galib geldi" şeklinde açıklamışlardır.⁴⁶ Mevdûdî, rivayetteki olayla kıssadaki dava olayı arasındaki ilgiyi reddedenlerin yaptıkları tevillerin dayanaksız olduğunu ve kıssanın bulunduğu siyak-sibakına da uygun düşmediğini belirtmektedir. Mevdûdî, kıssanın hem Hz. Peygamber'e sabır konusunda bir mesaj olduğunu hem de müşrikler için -Allah'ın en makbul kullarını dahi hesaba çektiği hatırlatılmasıyla- bir tehdit olduğunu söyleyerek kıssanın rivayetle bağlantı kurulmasının bağlama en uygun tefsir biçimi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Kıssada temsili anlatım olduğunu düşünüp kıssayla ilgili nakledilen rivayetleri - nübüvvet makamını zedeler endişesiyle - kabul etmeyen müfessirler⁴⁸ ise ayetlerin lafızları üzerinden tevillerde bulunmuşlardır. Bu müfessirlere göre insan suretinde gelen iki melekten birinin söylediği "Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen 'Onu da bana ver' dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı." sözü, farazi bir durumun anlatılmasında söylenen söz gibidir.⁴⁹ Yani onların sözü, "Benim bir koyunum kardeşimin de doksan dokuz koyunu olduğunu varsayalım..." şeklinde anlaşılmalıdır. Gelen iki kişi bu dava olayıyla bir temsil getirmekle vermek istedikleri mesajı daha iyi anlatmayı amaçlamışlardır.⁵⁰ Bu şekilde düşünüldüğünde rivayeti kullanan

⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l- Kur'an*, 68.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 922.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 922; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 151; Beyzâvî, *Envarü't-tevil*, 27; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim*, 569.

⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhîmü'l- Kur'an*, 68.

⁴⁸ Ebû Hayyân, Burhaneddin el-Bikâî, Mâtürîdî, Âlusî, Elmalılı Muhammed Hamdi ve Seyyid Kutub.

⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 376; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 360-361; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l- Kur'an*, 233-234.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 923; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 150; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 376; Beyzâvî, *Envarü't-tevil*, 27. (Bu konuda her iki şekilde de tefsir eden müfessirler aynı açıklamayı yapmışlardır)

müfessirlerin “koyun” kelimesinin “kadın”dan kinaye değil gerçek anlamında kullanılması söz konusudur.⁵¹

Ebû Hayyân, bu kıssanın kesinlikle -içerisinde istiğfardan bahsedilse bile-, Sâd Sûresi’nde yüce sıfatlarla övülen Hz. Dâvûd’un övülmesinde ve kadriinin yüceltilmesinde bir eksiklik oluşturmayacağını belirtmiş; Hz. Dâvûd’un bağışlanma dilemesinin herhangi bir günahı işlemesini gerektirmediğini ve enbiyanın ismet sıfatını vurgulayarak istiğfarın onların şiarı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hayyân, kıssanın tefsirine geçmeden önce böyle bir noktaya dikkat çekmesi, Hz. Dâvûd’un istiğfarıyla ilgili diğer tefsir kitaplarında gelen açıklamaların peygamberin ismet sıfatına zarar vereceğini düşünmesinden dolayıdır. Âlusî ve Mâtürîdî kıssayla ilgili farklı görüşlerin çoğuna değinip sonunda Ebû Hayyân’ın görüşüne değinerek nübüvvet makamına zarar verecek bütün rivayetleri ve tevilleri kabul etmediğini belirtmektedir ve bu şekilde Ebû Hayyân’a yakın bir görüş de olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Kıssanın tefsirine geçmeden önce bağlamla ilişkisini kuran Burhâneddin el-Bikâî, Hz. Dâvûd’a verilen “faslu’l hitab” yeteneğini açıklayarak bağlamdan, kıssada sabrın ve etraflıca düşünmenin önemine dair bir ta’limin olduğunu söylemiş ve kendisine anlaşmazlıkları bitirme kabiliyeti verilmiş birinin hükümde acele edip yanlış davranmasının doğru olmadığını belirtmiştir.⁵³ Bikâî gelen kişilerin mahiyetine dair açıkça bir görüş belirtmemiş; tefsir kitaplarında girilen tartışmalara girmemiştir. Ancak o, Hz. Dâvûd’un onlardan korkmasının sebebini diğer müfessirler gibi gelen kişilerin mu’tad olmayan bir günde ve şekilde gelmelerine bağlarken bu durumu aynı zamanda kıssanın öncesinde Hz. Dâvûd’un övüldüğü hususlarla ilişkilendirerek “Hz. Dâvûd mülkünün ve sultanlığının büyüklüğü içerisinde korkusuz iken ve kendisine hikmet verilmiş olduğu halde onlardan korktu” diyerek gelişlerinin vahametini vurgulayarak bizce gelenlerin melek olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Nitekim diğer ayetlerde yaptığı açıklamalarla Bikâî için onların melek olduğu düşüncesi güçlenmektedir.⁵⁵ “Kardeşim” ifadesinin kullanımının, dava olayının birbirine düşman olamayacak kadar yakın olan iki kişi arasında olmasıyla temsil getirildiğini söylemektedir.⁵⁶

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhit*, 376; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 358; Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, 516.

⁵² Âlusî, *Ruhu’l-meâni*, 186; Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an*, 239. (Mâtürîdî, aslında istiğfar konusunun neyle ilgili olduğunu net bilinemeyeceğini, hangi tevil doğruysa onu kabul ettiğini söyleyerek açıklamasını bitirmektedir)

⁵³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 355.

⁵⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 357.

⁵⁵ Bikâî, ayetteki kardeşliği din ve sohbet kardeşliği şeklinde açıklamış; 24. Ayette geçen “فتناه” kelimesini de “وَأَنَّهُمْ إِنَّمَا أَرَادُوا أَنْ يُجَرَّبُوا” (Onlar, Hz. Davud’u sınamak istediler) şeklinde tefsir etmiştir. Bknz: Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 360.

⁵⁶ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 358.

Bikâî, başta yaptığı açıklamalara uygun olarak Hz. Dâvûd'un hüküm vermesinden önce ya "Bu senin dediğin doğruysa..." şeklinde söze başlamış olabileceğini ya da davalı kişinin susup inkâr etmemesinden ve kendisinden şikâyette bulunanı onaylamasından sonra Hz. Dâvûd'un hüküm verdiğini söylemektedir.⁵⁷ Bikâî'ye göre temsille dikkat çekilmek istenen şey, burada aceleyle yanlış verilen bir hükümden ziyade karar ne kadar doğru olsa ve durum ne kadar açık olsa da hüküm verirken delillerin iyice araştırılması gerektiğidir.⁵⁸ Kıssayla ilgili son olarak Hz. Peygamber'e dönük mesaja değinen Bikâî, bu kıssada Hz. Davud nasıl sabır konusunda tedrib ediliyorsa Hz. Peygamber'e de bu kıssayla kavmine karşı sabırlı olması söylenmiştir.⁵⁹ Bikâî, Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayette bu surenin Mekke döneminin ilk zamanlarında nâzil olduğunu ve nüzulünün, Hz. Peygamber'in müşriklerin ilahlarına karşı konuşmaya başlamasıyla müşriklerin Ebu Talib'e gelip Hz. Peygamber'i vazgeçirmesini istedikleri döneme denk geldiğinin söyleyerek görüşünü kuvvetlendirmiştir.⁶⁰

Son olarak ayetlerde temsili anlatımın olduğunu söyleyen Elmalılı Muhammed Hamdi'nin ve Seyyid Kutub'un görüşlerine değinmek istiyoruz. Elmalılı Muhammed Hamdi, Hz. Dâvûd'un istiğfar ettiği ve bağışlandığı hususun, yanına giren kişilerin kendisine eziyet verecekleri zannından dolayı olduğunu söylerken Seyyid Kutub, Hz. Dâvûd'un davalıyı dinlemeden hemen hüküm vermesinin olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Ayetler bu şekilde -mesel olarak- tefsir edildiğinde meleklerin olmayan bir şeyi söylemelerinin yalan olduğunu ancak meleklerin masum olmaları sebebiyle burada bir çelişki olduğu düşüncesine karşılık müfessirler meleklerin bu sözü, hakiki manada değil, darb-ı mesel olarak söylediklerini, dolayısıyla bundan, onların yalancı oldukları neticesinin çıkarılamayacağını belirtmişlerdir. Bikâî, "Nitekim bir kişinin büyük bir fayda sağlamak ve maksadını anlatmak için olmayan bir şeyi varmış gibi konuşması mümkündür." diyerek işkal gibi gözükken hususu açıklamıştır.⁶²

Sonuç

Hz. Dâvûd ve davacılar kıssası Sâd Sûresi'nin 21-26. ayetleri arasında anlatılmaktadır. Bu makalede kıssa ve kıssanın anlaşılması hususunda serdedilen farklı görüşler Müşkilü'l - Kur'an bağlamında değerlendirilmiştir. İlgili kıssayla ilgili müfessirler tarafından farklı

⁵⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 359.

⁵⁸ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 359.

⁵⁹ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 364.

⁶⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 365.

⁶¹ Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 516; Seyyid Kutub, *Fi zilali'l- Kur'an* (Kahire: Darü's-Şuruf, 1972), 23/3018.

⁶² Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 360.

görüşler beyan edilmiştir. Makalenin kapsamına giren müfessirlerden Ebû Müslim el-İsfahânî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Fahrüddin er-Râzî ve Vehbe Zuhaylî ayetleri zahiri anlamlarına göre değerlendirmişler ve kıssada anlatılan dava olayının gerçek bir olay olduğunu kabul etmişlerdir. Müfessirlerden Zemahşerî, Ebû'l Berekât en-Nesefî, Beyzâvî, Ebüssuûd Efendi, İbn Âşur, İbn Atıyye, Burhâneddin el-Bikâî, Şehâbeddin el-Âlusî, Ebû Hayyân, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Elmalılı Muhammed Hamdi, Seyyid Kutub ve Ebû'l-Âlâ el-Mevdûdî bu ayetlerde anlatılan dava olayını temsil kabul etmektedirler. Bu müfessirler de kendi içlerinde kıssayı rivayet üzerinden ve ibare üzerinden tefsir etmekle ayrılmaktadırlar. Şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki müfessirlerin hiçbiri Hz. Dâvûd'la ilgili anlatılan bu kıssanın gerçekleşmesi hususunda farklı bir görüş beyan etmemiş; her biri kıssanın gerçekten vuku` bulunduğunu söylemektedirler. Müfessirlerin ihtilaf ettiği nokta kıssada Hz. Dâvûd'un yanına gelen iki kişinin anlattığı husumet olayıyla ilgilidir.

Dava olayının gerçekten yaşandığını söyleyen müfessirler Hz. Dâvûd'un istiğfarının nedeni hususunda farklı görüşler (acele edip yanlış hüküm verme, kendine suikast düzenlendiğini düşünmek, gelenlerin zarar vermekten vazgeçtiğini görünce oluşan kendini beğenme duygusu vb.) söylemişlerdir. Müfessirlerin ısrarla dava olayının gerçek olduğunu söylemesinin nedeni, diğer şekilde tefsir edildiğinde kullanılan rivayetlerin nübüvvet makamına zarar vereceğini düşünmeleridir. Dava olayının temsili anlatımı ifade ettiğini söyleyen müfessirler ise ayetlerin literal anlamına göre tefsir edilmesinde adaletiyle övülen Hz. Dâvûd'un hükümde acele edip yanlış davranışta bulunduğunu düşünmenin isabetli olmadığını ve bunun bağlama da uygun düşmediğini belirtmişlerdir. Buna karşılık burada bir işkal olmadığı, Hz. Dâvûd'dan sâdır olanın zelle kabilinden düşünülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Temsili anlatımın olduğunu düşünen müfessirlerden Zemahşerî, Nesefî, Beyzâvî, İbn Atıyye, İbn Âşur, Ebüssuûd Efendi ve Mevdûdî ayetlerin arka planına dair gelen rivayetler üzerinden kıssayı tefsir etmektedirler. Tevrat'ta muharref hale gelmiş kıssayı reddedip peygamberliğe yakışmayacak hususların bulunmadığı rivayetleri kullanmışlardır. Rivayetlerin nübüvvet makamına zarar vereceği düşüncesinden hareketle bu noktada işkal olduğunun ileri sürülmesiyle eleştirilen müfessirler, rivayetlerde bahsedilen durumun Hz. Davud zamanında mu'tad olan bir durum olduğunu söylemişlerdir. Kıssada temsili anlatım olduğunu söyleyip rivayetleri kabul etmeyen Mâtürîdî, Ebû Hayyân, Burhâneddin el-Bikâî, Âlusî, Elmalılı Muhammed Hamdi ve Seyyid Kutub Hz. Dâvûd'un bağışlanma istemesiyle ilgili farklı tevillerde bulunmuşlardır. Temsili anlatımın olduğunu düşünen müfessirlere karşı meleklerin olmayan bir şeyi söylemelerinin yalan olacağının ve yalanın melekler için

düşünülemeyeceğinin dolayısıyla böyle bir durumda çelişki ortaya çıkacağına söylenmesi üzerine kıssadaki sözün, hakiki değil darb-ı mesel olduğu, bu nedenle de bundan yalan neticesinin çıkmayacağı belirtilmiştir.

Makaledeki müfessirlerin görüşlerini değerlendirdiğimizde Burhâneddin el-Bikâî'nin görüşü bizce kıssanın bağlamı ve kıssadaki fitne, istiğfar ve gufrân ifadeleri açısından daha isabetlidir. Daha kıssanın anlatımına başlanmadan önce Hz. Dâvûd, hikmet ve faslu'l hitab yeteneğinin olmasıyla övülmüştür. Bizce kendisine “hikmet” verilen bir peygamberin rivayetlerde anlatılan durumları yaşaması ve yine kendisinde “faslu'l hitab” yeteneği bulunan bir peygamberin acele edip hükümde yanlışlık yaparak bir kişiye zulüm isnadında bulunması isabetli değildir. Böyle bir olayın yaşanmasının nedeni bizce Hz. Dâvûd ne kadar doğru hüküm vermiş olursa olsun ve davalı kişi kendisinin suçlu olduğu izlenimini vermiş olsa da hüküm vermeden önce delillerin iyice araştırılması ve tesbit edilmesi gerektiğine dikkat çekilmek istenmesidir. Delillerin araştırılmasında ve son olarak hüküm vermede sabretmesinin öğretildiği Hz. Dâvûd'un bu kıssasının anlatılmasıyla da Hz. Peygamber'e kavminin söylediklerine ve yaptıklarına karşı sabretmesi söylenmiştir. Kıssayı bu şekilde okuduğumuzda bir konuda hüküm verilmesi istendiğinde hâkim âdil bir kral dahi olsa adaletin tam olarak tezahür etmesi için ona karşı “Aramızda adaletle hükmet, doğru yoldan sapma ve bizi de doğruya ulaştır” denilebilecek bir düzen oluşturmak gerektiğine dair dersleri çıkarabiliriz. Biz tercih ettiğimiz görüşün Bikâî'nin görüşü olduğunu söylemiş olsak da şu noktaya değinmek istiyoruz: Her müfessir kendi tefsir biçiminin bir yönüyle bağlamla ilişkisini kurmuştur. Bu teviller bağlamında ortaya çıkan işkaller yine bu teviller içerisinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu noktada kıssayı, rivayet üzerinden ya da ayetteki ibarelerin işaret ettiği muhtemel anlamlar çerçevesinde tefsir eden müfessirlerden hiçbiri için yakışıksız olan ve yaptıkları tevillerin gereksiz olduğunu, kıssanın mesajından okuyucuyu uzaklaştırdığını söyleyip insafsızca bir yorum yapmamak gerekir. Zira her müfessirin, tercih ettiği/etmediği görüş için bir gerekçesi bulunmaktadır.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 23. Cilt, Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Abdurrahman. "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud -Sâd Sûresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Marife* 10-1 (2010), 9-27.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. 5. Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 16.Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, ts.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 766-784.
- Çiçek, M. Halil. *Müşkilü'l Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 23. Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmet Abdül-mevcûd, Ali Muhammed Muaviz. 7. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 4.Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyadi'l-Hadisiyye, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 5. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İsfahâni, Ebu Müslim. *Tefsirü Ebi Müslim el-İsfahâni*, thk. Hıdır Muhammed Nebiha. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2009.
- İsfahâni, Râgıb. *Mukaddimetü Tefsiri'r-Râgıb*. çev. Celalletin Divlekci. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Kitab-ı Mukaddes. Erişim 1 Ocak 2022. <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/eski-antlasma/2-samuel>

Kutub, Seyyid. *Fi zilali'l- Kur'an*. 23. Cilt. Kahire: Darü's-Şurûk, 1972.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 12. Cilt. thk. Mustafa Yavuz. İstanbul: Darü'l-Mizan, 2007.

Mevdûdi, Ebu Âlâ. *Tefhimü'l Kur'an*, çev. Ali Bulaç. 5. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd., *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. 3. Cilt. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Darü İbni Kesir, 2018.

Oral, Osman. "Fahreddin Râzî'de Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın İsmeti Sorunu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/2 (2017), 120-136.

Özel, Recep Orhan. "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 123-155.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 26. Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1981.

Sâmarrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesâtun Beyâniyyetun fî Nusûsin mine't-Tenzîl*. çev. Fatma Serap Karammollaoğlu. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Şen, Mustafa. "İsmet Sifatının Kur'an Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 23/77 (2019), 297-322.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tıbyan fî tefsiri'l Kur'an*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 8. Cilt. Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 6. Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.

Yerinde, Âdem. "Müşkilü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/164. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Darü'l Marife, 2009.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsirü'l-Münir*, çev. Hamdi Arslan vd. 12. Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2019.

İMAM EŞ'ARİ'NİN İMAN RİSALESİ

Imam al-Ash'ari's Work of Faith

Mehmet KESKİN

Doç. Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Associate Professor, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology
Van/Turkey

mkeskin@yyu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4830-2588

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Mehmet Keskin, "İmam Eş'arî'nin İman Risalesi ". *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2022), 23-47.

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

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

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,

Van, 65080, Turkey.

İmam Eş'arî'nin İman Risalesi

Özet

İslam Düşünce Tarihi'nin en büyük ekolü olan Eş'arilik, şüphesiz imamı ve kurucusu olarak kabul edilen İmam Eş'arî'nin fikirlerinin temel alındığı bir mezheptir. Eş'arî'nin inanca dair düşünceleri içinde en dikkat çekenlerden biri de onun iman konusundaki görüşleri olup İslam düşüncesindeki iman anlayışları içinde farklı bir yere sahiptir. Bu çalışmada bu farklılıklar öne çıkarılarak İslam Mezheplerinin temel ayrılık noktalarından biri olan iman konusuna Eş'arî'nin bakışı ve onun bu konu ile ilgili telif ettiği İman Risalesi ele alınmıştır.

İmam Eş'arî yüzden fazla eser yazmış olmasına rağmen bize ulaşan çok az eseri vardır. Bunlardan Makâlat, el-İbâne, el-Luma', Risale ila Ehli Sağr ve İsthisanu'l-Havd eserleri ilim dünyasında şöhret bulmuş, üzerinde çalışmalar yapılmış ve Türkçeye de çevrilip yayınlanmıştır. Adı geçen beş eser açısından durum bu minvalde iken bu makalede söz konusu edeceğimiz iman ile alakalı eseri ilim dünyasında pek şöhret bulmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bu eserin Arapça orijinal metni neşredilmediği gibi çevirisi de yayınlanmamış ve eser üzerinde herhangi bir akademik çalışma da yapılmamıştır. Bu boşluğu doldurmak amacıyla bir yandan Eş'arî'nin iman görüşünün tespit edilmesi diğer yandan da söz konusu eserin değerlendirilmesinin yapılması için Arapça metni ile birlikte Türkçe çevirisinin de yer aldığı bir çalışmanın neşredilmesi tarafımızca uygun görülmüştür. Böylece bu makale ile Eş'arî'nin mevcut eserlerinin tümünün ülkemizdeki ilim taliplerinin istifadesine sunulmasına katkı sağlanması hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: *el-Eş'arî, Risâle fi'l-İman, İman, Değerlendirme, Tercüme*

Imam al-Ash'ari's Work of Faith

Abstract

Ash'ariyyah is the biggest school of Islamic Intellectual History. It is a sect based on the ideas of al-Ash'ari, who is accepted as its imam and founder. Among al-Ash'ari's thoughts on belief, one of the most interesting is his views on faith. His view of faith has a different place in the understanding of faith in Islamic thought. In this study, al-Ash'ari's view of faith, which is one of the main points of separation of the Islamic Sects, is discussed. In addition, the Risâlah he wrote on this subject was examined.

Although al-Ash'ari wrote more than a hundred works, there are very few works that have reached us and whose existence is known. Among them, the works of Maqâlât, Ibānah, al-Luma', Risâlah ila Ahl al-Thaghr and Istihāsān al Khawd have found fame in the world of science, studies have been made on them, and they have been translated and published in

Turkish. While this is the case in terms of the five works mentioned, the work related to Faith, which we will talk about in this article, did not find much fame in the world of science, and as far as we can determine, there has been no study or translation on it in our country, and the Arabic text of the work has not been published. In order to fill this gap, a study has been carried out that includes both al-Ash'ari's view of faith and the evaluation of his work, as well as the Turkish translation and the Arabic text. Thus, with this article, it is aimed to contribute to presenting all of al-Ash'ari's existing works to the benefit of science aspirants in our country.

Keywords: *al-Ash'ari, Risālah fī al-İman, Faith, Evaluation, Translation.*

Giriş

Hiz. Muhammed'in (s.a.v) vefatından sonra Müslümanlar arasında farklılığa yol açan ilk ihtilaf imamet hususunda olmuştur. İslam düşünce tarihinde ilk tartışılan konulardan biri de şüphesiz iman konusu olmuştur.¹ Çünkü her ne sebeple olursa olsun netice itibariyle Müslüman Müslümanın kanını dökmüş ölen de öldüren de İslam'a mensuptu. Daha sonra Hiz. Osman'ın son yıllarından başlayan ve Müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa yol açan meseleler ile Hiz. Ali'nin hilafeti döneminde meydana gelen iç çatışma olarak nitelenebilen Cemel ve Siffin gibi savaşların da içinde yer aldığı olaylar günah üzerinden iman konusunu şiddetli bir şekilde tartışmaya açmıştır. Hariciliğin doğuşuyla birlikte iman tartışılması daha bir üst perdeden açıkça yapılmaya başlanmıştır. Böylece başta iman amel arasındaki ilişki olmak üzere büyük günah sahibinin durumu ve kendilerine muhalif olan Müslümanların iman noktasındaki durumu, hangi isimle anılmaları gerektiği hususu ve yaşadıkları bölgelerin İslam Hukukuna göre hükmü gibi meseleler konuşulmaya başlanmıştır. Neticede ilk defa Müslüman bir grup daha önce yanında yer aldıkları Hiz. Ali'yi hakem olayından dolayı, ona karşı çıkanları da meşru halife isyandan dolayı dinden çıktıklarını söyleyip tekfir etmiştir. Hicri birinci asrın ilk yarısında iman ile ilgili ortaya çıkan bu düşünce günümüze kadar süregelen iman tanımı, iman amel ilişkisi, büyük günah işleyen hem bu dünya hem de öteki dünyadaki durumu gibi konuların İslam mezheplerinin tartıştığı başat konulardan biri haline getirmiştir. Bu tartışmalar günümüzde de hala canlılığını korumaktadır.

Bu makalede Eş'arî'nin *İman Risalesi* nin ele alınıp değerlendirilmesine geçilmeden önce İmam Eş'arî'nin iman konusundaki görüşlerine yer verilmesi konunun hem anlaşılması

¹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden: 1980), 39; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 75.

hem de bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Risalenin bir bütün olarak incelenebilmesi ve anlaşılması için Eş'arî'nin iman konusundaki görüşlerinin ele alınması elzem olmuştur. Çünkü Risâle iman hususundaki bütün konulara değinmemekte sadece ontolojik olarak imanın mahlûk olup olmadığı meselesini konu edinip tartışmaktadır. Bu makalede Eş'arî'nin iman ile ilgili görüşlerine yer verilmesi Risâle ile birlikte bir bütünlük oluşturmaktadır. Eş'arî'nin iman risalesi ve iman görüşü incelenirken İslam Mezhepleri Tarihi biliminde sık sık başvurulan tasviri / betimleyici metod kullanılmıştır. Bu nedenle görüşleri dini açıdan doğrulama veya yanlışlama yoluna gidilmemiştir. Risâle değerlendirilirken onun Eş'arî'ye nisbeti, yazılış nedeni, içeriği üslup ve yöntemi irdelenmiştir. Ayrıca Risâle içeriğinin başta Eş'arî'ye ait eserler olmak üzere kaynaklarda yer alan Eş'arî'nin görüşlerine uygunluğu incelenmiştir. Son olarak risalenin Türkçe çevirisine ve ekte Arapça metnine yer verilmiştir.

1. Eş'arî'nin İman Hakkındaki Görüşleri

İmanın tanımı hususunda İslam mezhepleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Kimi imanı ikrar, tasdik ve amel olarak üç temel unsur olarak tanımlarken kimi mezhepler ise ameli imandan saymayarak iki veya tek unsur olarak tanımlar.² Eş'arî ameli imandan saymadığı gibi ikrarı da zorunlu görmez. Bu nedenle ona göre iman sadece tasdiktir.³ Çünkü bu dini bir tanımlama olduğuna göre burada dinin kitabı olan Kur'an esas alınmalıdır. Kur'an Arapça olduğuna göre "*sen bize inanmazsın*"⁴ ayetinde olduğu gibi imanın anlamı tasdiktir. Ayrıca "falanca kabir azabına ve şefaate inanır" denildiğinde onun herkesçe kabul edilen "tasdik eder" anlamına geldiği açıktır. Zaten imanın tasdik olduğu konusunda Arap dili bilimcileri görüş birliği içindedirler. Böylece Eş'arî iman kelimesinin anlamının dilcilerin belirttiği gibi "tasdik" anlamında olması gerektiğini savunarak imanı kalbin tasdiki olarak tanımlar.⁵ O halde Eş'arî'ye göre iman: Allah ve Peygamberini haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Fakat bu tasdik ancak marifetle sahih olur.⁶ O halde kim Allah'ın birliğini ikrar edip Peygamberlerin O'ndan getirdiklerini kalpten (içten) tasdik edip itiraf ederse imanı

² Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 249.

³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953), 75; Tacüddin Ebu Nasr Abdilvahhab b. Ali es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye'l-kubrâ*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Huluv - Mahmud Muhammed et-Tancî (Cize-Kahire: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1992), 1/97; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/38.

⁴ Yûsuf, 12/17.

⁵ Eş'arî, *el-Luma'*, 75; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mucerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1987), 150; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehrisrânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/88.

⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 248.

sahihtir.⁷ Eş'arî imanı tasdik olarak tanımlamakla hem ameli imanın bir parçası gören Ehl-i Sünnet grubundan olan Ashâbu'l-hadîs'ten/Ehl-i hadisten ayrıldığı gibi imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu söyleyen İmam Ebu Hanife'den de ayrılmaktadır.⁸ Ayrıca "iman; Allah'ı, kitaplarını ve Resullerini ikrar etmek olup bu ikrar kalbi tasdik ve marifetle olmalıdır" diyen İbn Küllâb'tan da ayrılmaktadır.⁹ Netice itibariyle Eş'arî, ameli imanın esas rüknü olarak görmez. Bu nedenle onun iman tanımında ne amel ne de ikrar yer alır.¹⁰

Erken dönemde günah işleyeninin iman hususundaki durumu ve ona verilecek isim hususu mezhepler arasında ihtilaf konusu ola gelmiştir. Büyük günah işleyeninin hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki durumu ile ilgili başlayan tartışmalara İmam Eş'arî de katılmıştır. Ona göre günah işleyen kimse fiskından ve büyük günah işlemesinden dolayı fasık olup imanından dolayı ise mü'mindir. Eş'arî günah işleyen kimseye fasık isminin verilmesini gerekli görür. Birçok meselede olduğu gibi burada da dil bilimcilerinin yorumunu esas alır. Dilciler öldüren kişiyi katil, kendisinden küfür sadır olan kişiyi kafir, fık sadır olanı fasık, tasdik sadır olanı da musaddık olarak nitelendirdikleri gibi, aynı şekilde kendisinden iman sadır olan kişi de mü'min olarak nitelendirdiklerine Eş'arî dikkati çeker.¹¹ Böylece günah işleyen kimse günahından dolayı fasık ve tasdikinden dolayı mü'min adını alır. Burada Eş'arî kalbi tasdiki olan birinin günah işlemesi durumunda ona hem mü'min hem de fasık demekte bir beis görmemektedir. Çünkü ona göre bu fık ameli olup tasdiki bozmamaktadır. Böylece Eş'arî, Ehl-i istikametın görüşü olarak zikrettiği; "imanı ile mü'min, kebiresiyle de fasıktır" şeklindeki görüşü savunduğu görülmektedir.¹² Ayrıca büyük günah işleyenler için Peygamber'in şefaati vardır.¹³

İşlediği gûnahtan dolayı Eş'arî'nin fasık olarak nitelediği mü'minlerin tövbe etmeden ölmeleri durumunda ahirette günahları kadar azap görmelerini veya Allah tarafından affedilmelerini yahut şefaate uğramalarını caiz görmektedir. Fakat bu günahkârlar için ebedi cezayı caiz görmez.¹⁴ Çünkü ona göre ilahi vaidi içeren ayetler ne tamamen küllü ve umumu ne de tamamen ba'zı ve hususu ifade etmektedir. Bu nedenle Eş'arî tamamen ba'zı ifade

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

⁸ Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Kari el-Hanefî, *Şerh ale'l-Fıkhi'l-Ekber*, (İstanbul: Daru'l-Kitabi'l-İslami, 1955), 85.

⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 249.

¹⁰ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 7, Cilt: 7, Sayı: 13, (Çorum: 2012), 42.

¹¹ Eş'arî, *el-Luma'*, 75.

¹² Eş'arî, *el-Luma'*, 76; İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 154.

¹³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an usuli'd-diyane*, Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari (Medine: Merkez Şuuni'd-Da've, 1409/1988), 211.

¹⁴ İbn Furek, *Mucerredü makâlât*, 158.

ettiğini söyleyenleri eleştirdiği gibi tamamen umum ifade ettiğini söyleyen Mutezileyi de şiddetle eleştirir.¹⁵

İslam mezhepleri içinde Hanefiler gibi İslam ile imanı bir görenler olduğu gibi Ashabu'l-hadis ve Hanbeliler gibi ayrı görenler de vardır. Eş'arî iman ve İslam'ı birbirinden ayrı görmekle birlikte meseleye kendine has bir yaklaşım sergiler. Eş'arî'ye göre iman tasdik olup İslam ise hükme boyun eğmek, emre tabi olmak ve teslim olmaktır. Bu nedenle her mü'min müslimdir. Ancak her müslim mü'min değildir. Çünkü kişinin teslimiyeti tasdik ve iman ile olmazsa da kişiye müslim denir.¹⁶ Buna göre kalben inanmayan müslim olabilir ancak mü'min olamaz. Eş'arî'nin bu tanımı içten kalbi tasdiki olmayanın dilde teslim olması demektir. Yoksa onlardaki bu ayrım Hanbeli ve bir takım Ashabul'l-hadisın kişide amelde eksiklik veya büyük günah işlemesi durumunda imanının noksan olacağı; imandan çıkıp İslam'da kalacağı yahut mü'min isminin yanına bu eksikliği ifade edecek “asi mü'min” gibi bir tanımlamanın yapılması ve ona mutlak anlamda mü'min isminin verilmemesi şeklindeki görüşü gibi değildir.¹⁷ Çünkü Eş'arî açık bir şekilde günahkârın tasdikinden dolayı mü'min günahından dolayı fasık olduğunu söylemektedir. Böylece o net bir şekilde kalbi tasdiki olan fasıkı yani günahkarı mü'min olarak nitelemektedir. O halde burada Eş'arî'nin iman ve İslam ayrımı bir nevi iç tasdik olmadan dil ikrarında bulunan kişinin müslim ancak mü'min olmadığı şeklinde olup kalbi tasdik olmakla birlikte amel eksikliği veya günah işlemesinden dolayı değildir. Bu durum Eş'arî'nin iman ve İslam'ı farklı görmesi ile Ashabu'l-hadisın farklı görmesi arasında çok açık bir fark olduğunu göstermektedir. Bu da onun tasdiki olan günahkâra hiçbir ekleme yapmadan mü'min demesidir. Öyle anlaşılıyor ki Eş'arî kalbi tasdiki olmayan ancak ikrarı hatta ameli olan ve münafık olduğu belli olmayan kimselere müslim demekte ancak mü'min dememektedir. Eş'arî'nin bu yaklaşımı Ehl-i sünnete mensup olan Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasında orta bir yorumdur. O halde her iman İslam'dır, fakat her İslam iman değildir. Böylece her mü'min aynı zamanda müslimdir. Fakat her müslim mü'min değildir.¹⁸

¹⁵ Eş'arî, *el-Luma'*, 77-78.

¹⁶ Eş'arî, *el-Luma'*, 75; İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 155.

¹⁷ Ashabul'l-Hadisın iman ve İslam görüşü için bk. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Kutub ve resail ve retâvâ İbn Teymiyye fi'l-akide (Fetâvâ)*, thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi (Riyad: Mektebe İbn Teymiyye, ts.), 7/670-674.

¹⁸ Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Muessetü'l-Kutubu's-Sakafiyye, 1987), 392; İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-nizâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992), 87.

İmanda artma eksilme konusu da İslam mezhepleri arasında ihtilafı bir meseledir. Amelin imandan olduğunu söyleyenler amelin artma ve eksilmesine bağlı olarak imanda artma ve eksilmenin olacağını dile getirirler. İmanın sadece ikrardan ibaret olduğunu tasdik ve amelin imanın rüknü olmadığını söyleyenler imanın hem artmasını hem de azalmasını reddederler. İmanın kalben tasdik olduğunu söyleyenler ise imanda herhangi bir noksanlık onlara göre küfür olacağından imanda eksilme olmasını reddederler. Bu grupta yer alanlar her ne kadar imanın eksilmeyeceği hususunda ittifak etmişlerse de imanda ziyade konusunda ise ittifak etmeyip ihtilaf etmişlerdir. Kimileri imanda artmayı uygun görmezken kimileri ise caiz görmüştür.¹⁹ İmanı tasdik olarak tanımlayan Eş'arî iki şeye dayanarak imanda eksikliği reddetmektedir. Birincisi, eksiklik övülen bir nitelik olmayıp bir nevi ayıp ve tahkir içerir. İkincisi ise, iman tek özelliştir nassa göre ondan bir parçanın gitmesi hepsinin gitmesi demektir. Akıl açısından Hz. Muhammed'in (s.a.s) Risaletini inkâr eden kimsenin Allah'ı da inkar etmiş sayılması gerekmediği halde nass açısından inkar etmiş sayılır. Çünkü iman bir bütündür. Bir cüzünün inkârı hepsinin inkârı demektir. İmanda ziyade meselesine gelince Eş'arî bunu caiz görmektedir. Çünkü daha önce olmayıp sonradan imana izafe edilen ikrar ve tasdikten bazı şeyler olabilir. Böylece bunların ilavesiyle teceddüt olur. Allah'ın bütün cisimlerin yaratıcısı olduğuna iman ile O'nun Hz. Muhammed'i (s.a.s) Resul olarak gönderdiğine iman farklıdır. Hz. Muhammed'i (s.a.s) işitmemiş olan biri Allah'ın yaratıcı olduğuna inanır. Hz. Muhammed (s.a.s) gelince Allah'ın Resul gönderdiğine dair imanı teceddüt eder. Bu ise Allah'ın cisimlerin halikı olduğuna dair imanından farklıdır.²⁰ Öyle anlaşılıyor Eş'arî icmali imanda ziyadeden çok tafsili imandaki ziyadeyi kabul etmektedir. Çünkü icmali olarak kişinin Allah'a ve Allah'tan gelen her şeye iman etmesi gerekir. Sonra Allah'tan geldiğini bildiği her bir meseleye ayrı ayrı tafsili olarak inanır. Ayrıca İslam'ın ilk dönemlerinde bu durumun kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Çünkü daha önce olmayıp sonradan inanılması gereken itikad veya amele dair şeyler o dönemde inmeye devam eden vahiyyle bildirilmekteydi. Her yeni vahiyyle birlikte inanılması gereken yeni şeyler ortaya çıkmaktaydı. Aynı durum İslam'la yeni müşerref olan kimseler için de geçerli olabilir. Öğrendikçe inanır. Ancak bunun icmali iman için de geçerli olduğu söylenemez.

Eş'arî imanda istisna meselesini muvâfât ile bağlantılı olarak ele alır. Muvâfât mü'min ve kâfirin Kıyamet gününde Allah'ın huzurundaki son durumlarıdır ki Allah onlara bu duruma göre muamele eder. Eş'arî gerçek imanı kendisiyle muvâfâtın hasıl olduğu iman olarak görür. Böylece İstisna, kemal, noksan ve hale değil buna döner. O halde Allah'ın va'd

¹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 252.

²⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 153.

ve vaidi, rızası ve suhtu, muhabbeti ve buğzu, velayeti ve adaveti kişinin son hali olan Allah katında mü'min veya kâfir olma durumuna bağlıdır. O halde kişinin iman hususunda önceki hali veya halleri ne olursa olsun Allah'ın ezeli ilminde iman üzere huzuruna varacak olandan baştan beri razı olmuş, küfür üzere huzuruna varacak olana da baştan beri buğz etmiştir. Bu nedenle biz insanlar zahire göre ve zannı galip ile hükmederiz. Bize göre mü'min olan kişiye dünyada mü'min hükmü uygulanır. Fakat o kişinin batınının böyle olup olmadığını Allah bilir ve Ahirette ona göre ona muamelede bulunur. Böylece bizim mü'min gördüğümüz kişi Allah katında mü'min olmayabilir veya tersi ortaya çıkabilir. İşte bu anlamda bir istisnayı İmam Eş'arî uygun görmektedir.²¹

Eş'arî'nin imanda istisnayı muvâfâta müteallik olmak şartıyla caiz görmesi onun İlahi rıza ile muhabbet adavet ile buğz kavramları hakkındaki izahına uygun düşmektedir. Çünkü o İman ile huzur-ı İlahiye varandan Allah ezelden beri razı olmuş küfür üzere varandan da ezelden beri buğz etmiş olduğunu söyler. Eş'arî istisnayı muvâfâta dair olarak caiz görmekte bir yandan imanda istisnayı gerekli gören Ashabu'l-hadis'e öte yandan hiçbir şekilde istisnayı caiz görmeyen Hanefi ekolüne²² karşı çıkmış ve ikisi arasında orta bir yol tutmuştur. Çünkü onun istisna anlayışı; şüphe içeren ve akde hâlel getiren yönüyle istisnanın caiz olmaması ancak sonuçla alakalı olma yönüyle istisnanın caiz olması şeklinde olduğu söylenebilir.

Taklidi iman konusu da İslam mezheplerinin üzerinde tartıştıkları iman meselelerinden biridir. Eş'arîler arasında taklidi imanın geçerli olup olmadığı ihtilaf konusudur. Eş'arî'ye göre ister taklit yoluyla ister delil vasıtasıyla Allah'a inanan kimse bu itikadıyla küfürden çıkmıştır. Çünkü küfür ile tevhid, nübüvvet ve hakka olan inanç birbirine zıttır ve bir arada bulunamazlar. Ancak delalet ile ilgili ifadeyi ister güzel yapsın ister yapmasın alemin muhdes olduğunu, yaratıcının var ve bir olduğunu, peygamberin sadık olduğunu birtakım delillerle bilmezse mü'min ismini hak etmez. Eş'arî, Allah'a taklit yoluyla inanan kişiye, mutlak anlamda ona mü'min adını vermez. Ancak ona müşrik veya kafir de demez. O halde Eş'arî'nin bu aslına binaen bu durumdaki kişilerin mağfireti caizdir denilebilir. Çünkü onun bu imanyla küfürden çıkmış olacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. Onun mü'min ismini

²¹ İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 161; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 509. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1386/1966), 143. Bağdâdi Eş'arîlerin imanda istisna konusunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Bu konuda kendi tercihini ise şu şekilde belirtir: "Müslümanların avamı ve bir bidatini bilmediğimiz kimseler hakkında onların zahiren iman üzere olduklarını, hükümlerinin müminlerin hükmü gibi olduğunu, durumunun akıbetini Allah bilir deriz ve son durumunu (akıbetini) bilmediğimiz herkesin imanını istisna ederiz" der. Bk. Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 253, 265.

²² Söz konusu Eş'arî'nin kendi görüşleri olunca onun Hanefi ekolünün görüşüne vakıf olduğu kesindir. Ancak Matürîdî ile çağdaş olmakla birlikte birbirlerinden haberdar oldukları ihtimal dahilinde olmakla beraber bunu teyit edecek bir bilgiye henüz sahip değiliz. Bu nedenle son dönem çalışmalarında sık sık kullanılan "Hanefi-Matürîdî" ekolü kavramı burada kullanılmamış sadece "Hanefi ekolü" şeklindeki kullanım tercih edilmiştir.

hak etmesi için çok basitte olsa delilleriyle iman etmesi gerekir.²³ Eş'arî taklidi iman konusundaki bu görüşleriyle ashabımız dediği İbn Küllâb ve arkadaşlarına muhalif düşmüştür. Bağdâdi gibi bazı Eş'ariler bu hususta İmamları olan Eş'arî'nin görüşlerini değil İbn Küllâb'ın görüşü tercih etmiştir.²⁴

İmanın aklen vacip olup olmadığı hususu İslam mezhepleri arasında tartışmalı konulardan biri olmakla birlikte Ehl-i sünnetin iki mezhebi olan Eş'arîlik ile Matürîdîlik arasındaki temel ihtilaf noktalarından biridir.

İmam Eş'arî, baliğ olmasa da akli olgunluğa sahip olan kişinin imanını sahih görür. Ancak imandan sorumlu olması yani imanın vacip olması için akıl ile birlikte buluş ve tebliğin ulaşmasını şart koşar. Çünkü ona göre bir şeyin vacip olmasını ve bu vacipten dolayı insanların sorumlu tutula bilmesi için akıl tek başına yetkili değildir. Mutlaka bu hususta şeri bir hüküm gerekir. Eş'arî, şer'in dışında hiçbir yolla bir vacip kılmanın olamayacağını ileri sürer. Bütün vaciplerin vucubiyeti sadece şer'i yolla bilindiği²⁵ hususu, Eş'arilerce de kabul edilen genel bir kuraldır. Böylece hiçbir şeyi aklen Allah'a vacip görmeyen Eş'arî,²⁶ Peygamberlerin gönderilişini de vacip veya muhal değil, caiz görür.²⁷ Ancak Allah Peygamberi gönderdikten sonra onu mucizelerle desteklemesi ve korumasını Eş'arî gerekli görür. Peygamberler mucizelerle desteklenip, insanları imana davet ettiklerinde onları dinlemek, emrettiklerine uymak ve nehy ettiklerinden kaçınmak vacip olur.²⁸ İmam Eş'arî, risalet ve resulün doğruluğunun bilinmesinin yolunun mucize olduğunu,²⁹ Risaletinin sıhhatinin de mucize ile bilindiğini, ancak mucizenin doğruluğunun bilinmesinin ise nazar ve istidlal ile olduğunu belirtir.³⁰ Belki de Eş'arî'nin akla öncelik verir gibi görüldüğü husus sadece budur. Çünkü resule iman gerçekleşince artık akıl, naklin hizmetinde bir araç haline gelir. Böylece akıl, naklin anlaşılmasının yolu olmaktadır.

²³ Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 255; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Eş'arî'nin, nazar ve istidlal olmaksızın ve delillerini bilmeden iman eden (inanın) kimsenin durumu ile ilgili bu görüşüyle Mutezilenin savunduğu "el-menziletü beyne'l-menziletayn" fikrinin bir benzerini Eş'arî'nin savunduğunu söyleyerek eleştirmektedir. bk. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/43, 57.

²⁴ Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 254.

²⁵ Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 256, 263.

²⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 174; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Muessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986), 2/414-415.

²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 89; Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986) 92; İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kıtabu'l-İrşad*, thk. Es'ad Temim (Beyrut: Messesetü'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1985), 260.

²⁸ Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 173; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/ 89.

²⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 176.

³⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü makâlât*, 182; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 93.

Akıl tek başına insanı Allah'ı tanımakla sorumlu kılamayacağına göre, Peygamber davetinin ulaşmadığı kimselerin iman durumunun ne olacağına dair görüşü Bağdâdî açıklamaktadır. Buna göre, yeryüzünün herhangi bir yerinde bulunup ta davetinin kendisine ulaşmadığı kimsenin durumuna bakılır. Şayet tevhid ve adl konusunda hakka inanmış, fakat şer'i hükümleri ve peygamberleri bilmiyorsa bu kimsenin hükmü Müslümanlar gibi olup ancak bilmediği hükümlerden dolayı mazurdur. Çünkü aleyhine bir hüccet oluşmamıştır. Eğer ilhada, küfre veya ilahi sıfatların reddine inanmışsa bu itikadından dolayı kâfirdir. Şayet bazı nebilerin daveti ona ulaşmış ve onlara inanmamışsa ebedi olarak vaidi (azabı) hak eder. Eğer ona ilahi bir şeriatın daveti hiçbir şekilde ulaşmamışsa mükellef olmaz ve ahirette onun sevap ve ikabı da olmaz. Şayet Allah ona ahirette azap verirse bu o kimse için ikab (ceza) olarak telakki edilemez. Nasıl ki dünyada çocuk ve hayvanları incitmesi (ilamı) onların yaptığı bir şeyden dolayı ceza olmayıp Allah'tan bir adl ise, bu da öyledir. Eğer ahirette ona nimet verirse bu taatın bir sevabı olmayıp Allah'tan bir lütuftur. Şayet İslam daveti kendisine ulaşmamış bu kişi ne tevhide ne de küfre inanıyorsa, o ne mü'mindir ne de kâfirdir. Ahirette Allah dilerse onu adliyle cezalandırır, dilerse fazlı kerimiyle nimet verir.³¹

İmam Eş'arî'nin imanın mahlûk olup olmadığı konusundaki görüşü bu makalede ele alınan eserinde geniş bir şekilde yer aldığı için Eş'arî'nin iman hakkındaki görüşlerine yer verilen bu başlık altında buna yer verilmemiştir. *Risâle*'nin muhtevası ve değerlendirilmesi ilgili başlık altında yapılmıştır.

2. İman Risalesi

Kaynakların bildirdiğine göre İmam Eş'arî yüzden fazla eser telif etmiştir. İslam düşüncesinin erken dönemlerine ait birçok eser gibi onun da eserlerinin çoğu yok olmuş, çok azı bize ulaşmış ve bilinir olmuştur. Bunlar: *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*,³² *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*,³³ *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi 'ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*³⁴, *Risâle fi*

³¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

³² Eş'arî'nin mevcut eserlerinden en hacimli olanı olup eserin asıl adı *Makâlâtü'l-Müslimîn*'dir. Bk. Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* (Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1399/1979), 131. Eş'arî bu eserde fırkaların fikirlerini ve onlarla ilgili olayları oldukça objektif bir şekilde ele almış, bunları tahkir, tenkit ve redde kalkışmadan tarafsız bir şekilde nakletmiştir. Eser, erken dönem Mezhepler Tarihi kaynaklarından en önemlisi olup Türkçeye de çevrilip yayınlanmıştır. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019).

³³ Eş'arî bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in yolunda olduğunu söyleyerek kendine muhalif gördüğü fırkaların fikirlerine karşı delil getirmekte ve bu konuda çok sert bir tavır sergilemektedir. *el-İbâne* Eş'arî'ye ait olmakla beraber esere sonradan bazı müdahaleler yapılmıştır. Ancak bu müdahalelerin boyutu ve kimler tarafından yapıldığının tam olarak tespiti mümkün değildir. Bu nedenle bu eserin bütün içeriğiyle Eş'arî'nin görüşlerini yansıttığını söylemek problemlidir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul:

İstihsâni'l-havd fi İlmi'l-Kelâm,³⁵ *Risâle Ketebe bihâ ilâ Ehli's-Sağr bi-Bâbi'l-Ebvâb*³⁶ ve *Risâle fi'l-İmân adlı eserleridir.*

Risâle fi'l-İmân eser imanın mahlûk olup olmadığı hususu esas olmak üzere iman konusunu ele alan birkaç sayfadan oluşan bir eserdir. İleride bu eser üzerinde genişçe durulacaktır.

Yukarıda yer alan ilk beş eser ilim çevrelerinde meşhur olmuş orijinal Arapça baskıları yanında Türkçe çevirileri de yayınlanmıştır. Fakat iman ile alakalı eseri ilim dünyasında pek şöhret bulmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde üzerinde bir çalışma da yapılmamıştır.

2.1. Risalenin İsmi ve Eş'arî'ye Nisbeti

İmam Eş'arî'nin bu eseri iman ile alakalı olmakla birlikte kaynaklarda ve yazmalarda *Risâle* adıyla yer almaktadır. Risalenin müellifi olan Eş'arî'nin söz konusu risaleye bir isim verdiği dair bir bilgi mevcut değildir. Risale imanın mahlûk olup olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin düştüğü ihtilafın delillerle izahı ve müellifin bu konudaki tercihinin ne olduğu sorusuna cevap niteliğinde yazılmıştır.

Risalenin isnadının zikredildiği kısmın en başında *Mesele fi'l-İman min Kelami'l-Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* ibaresi bulunmaktadır. Böylece risale Eş'arî'ye nisbet edilmekle birlikte eser için *Mesele fi'l-İman* adı zikredilmiş olmaktadır.

İbn Asâkir *Tebyin* eserinde İbn Fûrek'ten nakilde bulunarak Eş'arî'nin eserlerinin isimlerini zikreder. Sonra İbn Fûrek'in aktardığı eserlere ilaveten kendisinin rastlayıp elde

Düşün Yayıncılık, 2013), 149 vd. Eserin Türkçeye farklı çevirileri yapılmış olup bunlardan biri, *İslam İnanç Esasları "el-İbane an usuli'd-diyane"*, adıyla Mehmet Kubat tarafından yapılmıştır.

³⁴ Eş'arî bu eserde kelâmî meseleleri titiz bir şekilde incelemiştir. Eş'arî 'âlimlerin itimat edip önemsedikleri eserlerin başında gelmektedir. Bu eserde Eş'arî, Mu'tezile'nin özellikle usulu'l-hamsesini hedef alarak bir yandan kendi görüşlerini açıklarken öte yandan Mu'tezile'nin esaslarına kelâmî sistem içinde sert eleştiriler yöneltmektedir. Eser Türkçeye çevrilip yayınlanmıştır. bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmî Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi 'ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

³⁵ Eş'arî bu eserde, kelâmın meşruiyetini savunmuş ve kelâm ilmine karşı olanların iddia ettiğinin aksine Kur'an ve Sünnette kelâm ilminin meşruluğuna delil olan ayetlerin ve hadislerin olduğunu açıklamıştır. Ona göre fıkıh ne kadar meşru ise Kelâm da o kadar meşrudur. Eserin Türkçe farklı çevirileri yapılmıştır. bk. Talât Koçyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 165-174; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsâni'l-Havd fi İlmi Kelâm Risâlesi ve İzahı*, çev. Melikşah Sezen, (Ankara: Kökler Derneği Yayınları, 2016).

³⁶ Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; peygamberlikten önce Arapların durumu, alemin hudusu, Allah'ın birliği, peygamberlik, Kur'an, Ba's ve Selefin Peygambere uyması gibi konular ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Selefin üzerinde ittifak ettikleri inançlar, kısa bir şekilde aktarılmaktadır. Bu eser *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa'* ismi ile de anılmıştır. Eserin Türkçe çevirisi mevcuttur. bk. Mahmut Özdemir, *Eş'arî'nin Risâle İlâ Ehli's-Sağr bi Bâbi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005)

ettiği ancak İbn Fûrek'in aktardığı eserler listesinde adı olmayan üç tane eserinin adını verir. Bunlardan ikisi oldukça meşhur ve tedavülde olan ve daha çok *İstihşâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* adıyla meşhur olan *el-has ale'l-Bahs* eseri ile *Cevabu Mesâil Ketebe bihâ ilâ Ehli's-Sağr* eserleri olup diğeri bu iki eser kadar bilinmeyen *Risaletün fi'l-İman* eseridir. İbn Asâkir bu eserin tam ismini *Risale fi'l-İman Hel Yutlaku aleyhi İsmu'l-Halk* şeklinde zikretmektedir.³⁷

İbn Dirbas, İman Eş'arî'yi savunmak üzere yazmış olduğu risalede Eş'ari'nin eserlerini verirken bu risaleyi Eş'arî'ye nisbet ederek ismini *Mesele fi'l-İman ennehu Gayru Mahlûk* şeklinde vermektedir.³⁸

Wilhelm Spitta, İmam Eş'arî'nin tarihi hakkında yazdığı *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's* adlı eserinde Eş'arî'nin eserlerinin listesini verirken söz konusu eseri Eş'arî'ye nisbet ederek eserleri listesinde 63. sırada iman risalesine yer verir. Aynı zamanda İbn Asâkir'de yer aldığı gibi *Risale fi'l-İman Hel Yutlaku aleyhi İsmu'l-Halk* ismini zikreder. Spitta mezkur eserinin ekler kısmında ise bu risalenin metnine yer vermektedir.³⁹

Mirza el-Hakim el-Kadiyânî Gulam en-Nebi tarafından derlenip basılan ve altı farklı eserden oluşan bir mecmua içinde Eş'ari'nin söz konusu risalesi *el-Mesele fi'l-İman* adıyla yer almakta ve eser Eş'ariye nisbet edilmektedir.⁴⁰

İzutsu İmanın yaratılması konusunda Eş'ari'nin kısa bir eserinin bize ulaştığını belirterek eserin İsmi *er-Risale fi'l-İman* olarak zikretmektedir.⁴¹

İman risalesini üç adet yazma nüshayı esas alarak tahkik edip yayına hazırlayan Abdulmevla Amûrâk ile risalenin farklı bir basımın gerçekleştiren Halid Muhammed Abduh bu risaleyi Eş'ariye nisbet etmektedirler. Amûrâk risale için *Risale fi'l-İman* ismini tercih ederken Abduh ise *Meseltü'l-İman* ismini tercih etmiştir.⁴²

Netice itibariyle hem klasik alimler hem de çağdaş araştırmacılar iman mahlûk olup olmadığı konusunda telif edilmiş olan bu risalenin Eş'arî'ye aidiyetinde şüphe

³⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, 136.

³⁸ Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. İsa b. Dirbâs, *Risale fi'z-zubbi an Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Haydarabat Dekn: Dairatü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1948), 4.

³⁹ Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1876), 74, 138.

⁴⁰ Mirza el-Hakim el-Kadiyânî Gulam en-Nebi, *el-Hediyetü's-Sa'diyye*, (Mısır: Matbaatü'n-Necâh, 1910).

⁴¹ Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 270, Dip not: 461.

⁴² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risale fi'l-iman*, thk. Abdul Mevla Amûrâk, (Beyrut: Daru'l-Hadis al-Ketaniyye, 2017); Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Meseltü'l-iman*, hz. Halid Muhammed Abduh, (Beyrut: Kenz Nâşirûn, 2016).

görmemektedirler. Ayrıca risalenin gerek içeriği ve üslubu gerekse fikri örgüsü İmam Eş'arî'nin üslup ve fikirleriyle uyumaktadır. Ayrıca eserin metin örgüsü ve sistematığı Eş'arî'nin *el-Luma'* ve *İstihsân* eserleriyle örtüştüğü gibi İbn Fûrek'in Eş'arî'nin görüşlerini onun eserlerini esas alarak çoğu zaman Eş'arî'nin deyişini zikrederek onun ifadeleriyle daha çok "kane yakulu" (söylüyordu) ifadesini vb. kullanarak aktardığı hem fikirlerle hem de sistematığı ve ifade biçimiyle örtüşmektedir. İçerik açısından da risale Eş'arî'nin ilkesel tutumuna ve temel fikirlerine uyumaktadır. Bütün bunlardan hareketle risalenin Eş'arî'ye ait olduğu ortaya çıkmaktadır.

Risalenin imanın mahlûk olup olmadığı hususuyla ilgili olduğu konusunda ittifak varken isim konusunda ise kesin bir isim zikretmek eldeki verilere göre pek mümkün gözükmemektedir. Ancak burada birbirine çok yakın olmakla birlikte risale için birkaç farklı isim olan *Risâle fi'l-İman*, *Risâletü'l-İman*, *Meseltü'l-İman* ve *Mesele fi'l-İman* kullanıldığı söylenebilir.⁴³ Temel klasik kaynaklardan biri olması ve diğer bütün kaynakların ona atıfta bulunması hasebiyle İbn Asâkir'in kullandığı *Risâle fi'l-İman* ismi daha makul görünmektedir. Bu nedenle makalenin dip notlarında bu isimin kullanılması tercih edilmiştir.

Risalenin bazı yazmaları ve buldukları yerler: İstanbul, Millet Yazma Eserler Kütüphanesi Şeyhülislam Feyzullah Efendi 259 nolu bir mecmua içerisinde varak 98b ile 99b arasında mevcuttur. Bir başka yazma İrlanda'nın Dublin kentindeki Chester Beatty kütüphanesi 3854 nolu mecmu içerisinde varak 50a ile varak 52a arasında bulunmaktadır. Bir başka yazma ise Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye kütüphanesi 26 nolu mecmua içerisinde varak 16a ile 17 b arasında bulunmaktadır.

Eserin yazmaları dışında basılı birkaç nüshası da mevcuttur. Eserin ulaşabildiğimiz en eski basılı nüshası Wilhelm Spitta tarafından Leipzig, 1876 da "Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's" adıyla neşredilen eserin ekler bölümünde s. 138-140 arasında yer alanıdır. Basım tarihi itibarıyla sonraki basılı nüsha Mirza el-Hakim el-Kadiyânî Gulam en-Nebi'nin 1910'da Matbaatü'n-Necâh tarafından basılan altı farklı eserin derlenmesinden oluşan ve ilk eser el-Hediyetü's-Sa'diyye olduğundan bu isimle kayıtlara geçen bir mecmua içinde s. 90-94 arasında yer alan nüshadır. Bundan sonra son on yılda basılan iki eser bulunmaktadır. Bunlardan biri Halid Muhammed Abduh tarafından hazırlanan ve 2016'da Kenz Nâşirûn tarafından *Meseltü'l-İman* adıyla basılan eserdir. Diğeri ise Abdulmevla Amûrâk tarafından hazırlanan ve 2017'de Daru'l-Hadis al-Ketaniyye tarafından *Risale fi'l-İman* adıyla basılan eserdir.

⁴³ Krş, Abdul Mevla Amurak, "Mukadime". *Risale fi'l-İman*. mlf. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî. 69.

2.2. Risalenin Muhteva ve Değerlendirilmesi

Risalenin muhtevasına geçmeden önce eserin yazılış nedeni üzerinde durulması yerinde olacaktır. Bilindiği üzere İmam Eş'arî Basra doğumlu olup ve yaklaşık kırk yaşına kadar burada kalmış hatta Mutezileden ayrıldıktan sonra da bir süre daha burada kalmıştır. Sonra Bağdat'a gitmiş orada ilimi faaliyetlerine devam etmiştir. Eş'arî bu risaleyi Ehl-i sünnete mensup âlimlerin imanın mahlûk olup olmadığıyla ilgili birbirinden farklı görüşlere sahip olmalarının ve onların delileri ile kendisinin bu konudaki tercihinin ne olduğunu sorulması üzerine Bağdat'ta telif etmiştir.⁴⁴ Bu hususta dikkati çeken birkaç nokta vardır. Birincisi, meselenin bütün mezheplerce değil Ehl-i sünnete mensup âlimlerin ihtilaflarının izahına yönelik olmasıdır. İkincisi, mesele hakkında kendi tercihini ortaya koymasının istenmesidir. Üçüncüsü, iman ile alakalı bütün konular değil sadece imanın mahlûk olup olmadığıyla ilgili olmasıdır.

Eser imanla ilgili meselelerin tümünü ele almamakta sadece imanın mahlûk olup olmadığı meselesini konu edinmektedir. İman ilgili bu tek meseleyi İslam mezhepleri açısından değil de Ehl-i Sünnet açısından incelemektedir. Böylece Eş'arî bu risalesinde Ehl-i sünnette mensup âlimlerden imanın mahlûk/yaratılmış olduğunu söyleyenler ile imanın mahlûk/yaratılmış olmadığını söyleyenlerin görüşlerine yer vermektedir. Kendisi imanın mahlûk olmadığı şeklindeki görüşü destekleyip savunmaktadır. Ona göre iman yaratılmıştır diyenler farkında olmadan hataya düşmüşlerdir. Hatalı olan bu sonuca onları sevk eden nedenlere Eş'arî değinmekte ve onların farkında olmadan nasıl hata ettiklerini açıklamaktadır.

Eş'arî bu risalede Ehl-i sünnetin kelami yönünü temsil eden Haris el-Muhasibi, Cafer b. Harb, Abdullah b. Küllab, Abdulaziz el-Mekki gibi Ehl-i sünnet kelamının öncüleri olan ve kendisinin onları Ehl-i nazar olarak adlandırdığı kimseler ile Ehl-i sünnetin asar veya rivayetlere ittiba yönünü temsil eden Ahmed b. Hanbel ve onu gibi düşünen Ehl-i hadis alimlerin imanın mahlûk olup olmadığı hususundaki görüşlerini ve onları bu sonuca sevk eden delil ve yöntemlerini ele almaktadır.

Eş'arî “iman mahlûk değildir” görüşünü savunan Ahmed b. Hanbeli⁴⁵ hem nas hem de nazar ve istidlal açısından iki yönden haklı bulmaktadır. Ona göre imanın mahlûk olmadığı

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risale fi'l-iman* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1876), 138. (Wilhelm Spitta'nın *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's*, adlı eserin içinde).

⁴⁵ Bu risalede Eş'arî imanın mahlûk olmadığı görüşünü açık bir şekilde Ahmed b. Hanbel'in savunduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûkluğu konusundaki tezi göz önüne alındığında oldukça uygun görünmektedir. Ancak bazı kaynaklar ona imanın mahlûk olup olmadığı hususunda farklı bir görüş atfetmektedirler. O da şudur: “Kim iman mahlûktur derse kafir olur. Çünkü bunda yanılma ve üstü kapalı

görüşü Peygamberin hadisine uygun olduğu halde mahlûktur görüşü ise bidat olup Hz. Peygamberin emrine aykırıdır. Eş'arî'nin buradaki bakış açısıyla *İstihsan* eserindeki bakış açısının farklılık arz ettiğini söylemek gerekir. Buradakinin aksine *İstihsan* eserinde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi gibi Resullullah döneminde gündeme gelmeyen meselelerde Eş'arî'nin tavrı nas bulunmadığından farklı görüşlerde bulunanların bidat vb. ile suçlanamayacağı şeklindedir. Aksine şayet suçlanacak ise o halde her iki tarafta suçlanmalıdır. Çünkü meselede Peygamberden gelen ne olumlu ne de olumsuz bir şey yoktur. Yani Resullullah'tan Kur'an'ın ne mahlûk olduğuna ne de mahlûk olmadığına dair gelen bir bilgi yoktur. O halde şayet mahlûktur diyen kimse Peygamberin dinde söylemediği bir şeyi söylediği için bidat çıkarmakla suçlanıyorsa aynı şekilde mahlûk değildir diyen de bidatçı olmakla suçlanmalıdır.⁴⁶ Burada ise aynı durum söz konusu iken yani imanın mahlûk olup olmadığı konusunda Resullullah'tan bir şey gelmemişken “iman mahlûk değildir” şeklindeki görüşü Eş'arî'nin, Peygamberin emrine uygun ve nassa ittiba olarak görmesi dikkat çekicidir.

Nazar ve istidlal açısından da isabetli gördüğü Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin görüşünü Allah'a iman ve tevhid ile bağlantılı ele almaktadır. Ona göre iman mahlûktur söylemi iman yaratılmadan önceki zamanda ne iman ne de tevhidin var olmadığını söylemeye yol açar. Halbuki ne mahlûkatın yaratılmasından önce ne de sonra, Allah'a iman ve tevhidinin olmadığı hiçbir zaman olmamıştır. O halde bu görüşün fasit olduğu aşıkardır. Ayrıca Eş'arî Kur'an'ın mahlûk olmadığından hareketle iman ve tevhidin Kur'an'da Allah'ın sözü olarak “*Ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur*”⁴⁷ şeklinde yer aldığını ve imanın tevhid konumunda olduğu için Allah'ın kendi nefsinin birlediğini bunun ise mahlûk olamayacağını söyler. Eş'arî, Kur'an'da Allah'ın kendisini el-Mu'min olarak isimlendirmiş olmasını delil göstererek, iman mahlûka izafe edilmeksizin mutlak olarak zikredildiğinde Allah'ın sıfatlarının cümlesine dahil olması gerektiğini savunur. Böylece iman mahlûk olamaz.

Kur'an'ın mahlûk olduğuna ima vardır. Kim iman mahlûk değildir derse bidat oluşturmuş olur. Çünkü bunda yanıltma ve üstü kapalı yoldan eziyet veren şeyleri atmak gibi imani fiillerin mahlûk olmadığına ima vardır. Öyle anlaşılıyor ki Ahmed b. Hanbel her iki görüşe de karşı çıkmıştır.” Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Akide*, thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyrevân (Dımaşk: Daru Kuteybe, 1408/1988), 117. İbn Teymiyye ise Ahmed b. Hanbel'in imanın mahlûk olduğunu söyleyenleri bidat çıkarmakla suçladığını söyler. bk. İbn Teymiyye, *Fetava*, 7/656.

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risale fi istihsani'l-havd fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953), 95-97.

⁴⁷ Tâhâ, 20/14.

İzutsu, Eş'arî'nin el-Mü'min ismini imana bağlamasını eleştirerek şöyle der: "Eş'arî'nin bu görüşünde mü'min kelimesinin sadece dış biçimine dikkat ettiği açıktır. Açıkça görmüş olduğumuz gibi, gündelik bağlamalarda bu sözcüğün anlamı, "iman eden kişi" demektir. Ancak bu ayette, aynı kökten türetilmiş olmakla birlikte, kelimenin manası hayli farklıdır. O mana şudur: "Birisini emniyete yahut huzura kavuşturan, emin kılan, koruyan."⁴⁸ Ancak burada İzutsu, Eş'arî'nin el-Mü'min'den "mahlûkata benzemeye ve muhdes olanların sıfatlarıyla nitelenmeye her halükarda (bütün durumlarda) el-Mü'min'dir (emindir)" anlamını kast ettiğini açık bir şekilde söylediğini gözden kaçırır. İzutsu el-Mu'min isminin "emniyete yahut huzura kavuşturan, emin kılan, koruyan" anlamını esas alarak Eş'arî'yi eleştirirken Eş'arî ise el-Mü'min isminin farklı bir anlamını burada öne çıkarttığı görülmektedir.

Eş'arî'ye göre iman mahlûk değildir diyenler imanın Kur'an ve Allah'ın isim ve sıfatlarla olan ilişkisini merkeze alarak böyle bir sonuca varmışlardır. Ona göre isabetli olan görüş de budur. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatları mahlûk olmadığı gibi Kur'an da mahlûk değildir.

İmanın mahlûk olduğu görüşünü savunanlar ise insan ve fiillerini merkeze alarak böyle bir sonuca vardıklarını Eş'arî belirtir. Böylece insan mahlûk olduğuna göre ona atfedilen isimler, fiiller ve sıfatlar da mahlûk olur. Nitekim İmam Ebu Hanife Allah'ın insanları mü'min veya kafir olarak yaratmadığını iman ve küfrün insanın fiili olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî, ilim ve kelim gibi birçok sıfatın iki yönlü olarak hem insan gibi muhdes olan varlıklar için hem de muhdes ve mahlûk olmayan Allah için kullanıldığına dikkati çekerek iman mahlûktur diyen grubun iman kavramının Allah ile alakalı kullanımını göz ardı ettiklerini ve fark etmediklerini belirtir. Böylece iman iki yönlü olmaktadır.

Bütün düşünce merkezine Allah'ı yerleştiren ve her bir meseleye önce Allah açısından bakan sonra buna göre mahlûkatın konumunu belirleyenlerin bakış açısıyla; düşünce merkezine insanı yerleştiren ve meseleye insani perspektiften bakan Allah ile insan arasındaki ilişki ve tanımlamayı buna göre izah edenlerin aynı mezhebe yani Ehl-i sünnete mensup olmalarına rağmen nasıl farklı sonuçlara varabildiklerini göstermesi açısından Eş'arî'nin bu risalesi ilginç bir örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Öyle anlaşılıyor ki imanın mahlûk olup olmadığı tartışması Kur'an'ın ve dolayısıyla ilahi kelamın yaratılmışlığı tartışmalarının bir uzantısı olarak gündeme gelmiştir.⁴⁹ İman mahlûktur denilirse bu Kur'an'da yer alan iman ve iman ile ilişkili olarak Allah ile alakalı

⁴⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 273.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 7/655.

olan şeylerin de mahlûk olmasına yol açar. Böylece Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemine yaklaşılmış olur endişesi -bu meseleye insani açıdan mahlûk, ilahi ve Kur'an'î açıdan mahlûk olmadığı şeklinde iki yönlü bakmak varken-⁵⁰ Eş'arî'nin mahlûk olmadığı görüşünü öne çıkarmasına yol açmıştır. Ayrıca bu risalenin Hanbelilerin güçlü olduğu Bağdat'ta imla edilmesinin de Eş'arî'nin görüş tercihindeki rolü azımsanmamalıdır. Üstelik İbn Asâkir, Eş'arî'yi savunmak üzere yazdığı eserde mezhepler arasında ihtilafli birçok meselede Eş'arî'nin orta yolu tuttuğunu ifade ederek örnekler sunmaktadır. Bu meselelerden biri de imanın mahlûk olup olmadığı meselesi olduğunu, Eş'arî'nin imanın tamamen mahlûk olduğunu söyleyen Mu'tezile, Cehmiyye ve Neccariyye ile imanın tamamen kadim olduğunu söyleyen Haşeviyye'nin arasında orta bir yol takip ettiğini ve iki türlü iman olduğunu bunlardan biri kadim olup Allah'ın diğeri ise mahlûk olup insanın imanı olduğunu söylediğini belirtir.⁵¹ Ancak *Risâle fi'l-İman* eserinde her ne kadar Eş'arî bu meselenin iki yönlü olduğunu ifade ediyorsa da kendi tercihini imanın kadim olması yönünde kullandığı görülmektedir.

3. Tercüme

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (r.a.) kelimandan İman hakkında bir mesele (Meseletün fi'l-İman).

Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ebi'l-Mansur el-Emin Sağrı İskenderiye'de bize haber verdi ki kendisine Ebu Tahir Ahmed b. Muhammed rivayetle şöyle dedi: eş-Şeyh Ebu'l-Fazl Cafer b. İsmail b. Halef el-Ensari'nin yanında okudum. O da Ebu Muhammed Abdullah b. el-Velid b. Sa'd el-Ensari'den bize Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Fehr el-Mısırî rivayet ederek şöyle dedi: Ebu Bekir İsmail b. Ebu Muhammed b. İshak el-Ezdî'den Mekke'de işittim. O da Bağdat'ta Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Muksim'den rivayetle Bağdat'ta Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin kendisine bu meseleyi imla ettirdiğini söyledi.

Bizi buna ulaştıran Allah'a hamd olsun. Eğer Allah bize hidayet vermeseydi biz hidayeti bulamazdık. And olsun, Rabbimizin peygamberleri –salat ve selam hepsine olsun- bize hakkı getirmişlerdir.

⁵⁰ bk. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 7/664.

⁵¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, 150-151.

Allah bizi ve seni muvaffak kılsın. Ehl-i Sünnet ve (ilahi) sıfatları isbat eden ashabımızın imanın mahlûk (yaratılmış) olup olmadığı hususundaki ihtilaflarını sordun. Her bir grubun delillerini zikretmemi ve bana göre bu konudaki gerçeği izah etmemi istedin.

İmanın mahlûk olduğunu ileri sürenler, Haris el-Muhasibi, Cafer b. Harb, Abdullah b. Küllâb, Abdulaziz el-Mekkî ve Ehl-i Nazar'dan bir kısmıdır. Onların delili şudur. Varlığın tümüne bakmışlar ve Allah'ı Teala ve sıfatları dışındaki her şeyin mahlûk olduğunu görmüşlerdir. Böylece iman Allah'ın sıfatı olmayıp kulun sıfatı ve fiili olunca bilindi ki iman mahlûktur.

Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadis'ten bir gruptan ise imanın mahlûk olmadığı görüşü zikredilmiştir. Bu görüş Peygamber'in emrettiğine uymaya daha uygundur. Rasulullah şöyle buyurmuştur: *“İttiba ediniz. Bidat çıkarmayınız. Her bidat delalettir.”* Bu görüşün, nazar ile desteklenen ve sıhhatine delalet eden bir yönü vardır. O da şudur: Mahlûkun özelliği daha önce olmayıp sonradan olan ve daha önce mevcut olmayıp sonradan vücuda getirilendir. Bu anlamı iman açısından ele alıp imana uygulamamız gerekir. Bakalım imanın mahlûk olmakla nitelenmesi ve buna izafe edilmesi sahih midir değil midir? (Buna baktığımızda) dikkate alma açısından bunun doğru olmadığını ve delilinin de müstakim olmadığını gördük. Çünkü biz imanın mahlûk olduğunu söylersek onun yaratılmadan önce var olmadığını isbat etmiş oluruz. Böylece imanın yaratılmasından önceki zamanda ne iman ne de tevhid var olur. Bu görüşün fasit olduğu aşikârdır. Fakat biz deriz ki, ne mahlûkatın yaratılmasından önce ne de sonra, Allah'a iman ve tevhidinin olmadığı hiçbir zaman dilimi olmamıştır.

Mahlûkun özelliği daha önce var olmadığı halde sonradan var olandır. Bu anlamı iman açısından ele alıp imana uygulayalım. Bakalım imanın mahlûk olmakla nitelenmesi ve buna izafe edilmesi sahih midir değil midir? (Buna baktığımızda) Gördük ki dikkate alma açısından bu doğru değil ve delili de müstakim değildir. Şayet biz imanın mahlûk olduğunu söylersek onun yaratılmadan önce var olmadığını isbat etmiş oluruz. Böylece onun yaratılmadan önceki zamanda ne iman ne de tevhid var olur. Bu görüşün fasit olduğu aşikârdır. Fakat biz deriz ki ne mahlûkatın yaratılmasından önce ne de sonra, Allah'a iman ve tevhidinin olmadığı hiçbir zaman olmamıştır.

Şayet “iman ancak mü'minde olur. Halbuki senin bu görüşün mü'min mevcut olmadan önce imanın var olmasına yol açmaz mı?” denilirse; buna vereceğimiz cevap şudur: Bizim nitelediğimiz şekildeki anlamıyla iman tevhid konumunda olup ancak bir muvahhitten sadır olur. Allah ezelden beri kendi nefsinin /zatını birlemiş, bir olmakla nitelemiş, yüceltmiş

ve tasdik etmiştir. Dilcilere göre iman tasdikten öte bir şey değildir. Akıl sahibi bir kimse Allah'ın kendi nefisini tasdik edip birleşmesini ve bu Kitapta (Kur'an'da) yer almasına rağmen muhal/imkansız görebilir mi? Bu konuda Allah'u Teala: *“Ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur”* (Tâhâ, 14) buyurarak kendi nefisini sıdk ile nitelmiştir. Kim kendi nefisini sıdk ile nitelirse kendisini tasdik etmiş olur. Kim kendi nefisini vahdaniyet ile vasıflandırırsa nefisini birleşmiş olur. Kim kendi nefisini azamet ile nitelirse nefisini tazim etmiş olur. Tasdik de bunun gibidir. Bu dil bilimcileri ve akıl sahibi hiç kimse redd etmediği bir şeydir. Çünkü Arapçanın gidebileceği anlamlar ve ondan anlaşılan manalar üzere Allah'u Teala akıl sahiplerine Arapça hitap etmiştir. Bu anlattıklarımızdan anlaşılıyor ki; İman bir mahlûka izafe edilmeksizin mutlak olarak söylendiğinde Allah'ın sıfatlarının cümlesine dahil olur. Üstelik Kitab'ın nassı bu şekilde varid olmuştur. Allahu Teala: *“O, Allah'tır ki kendisinden başka hiçbir ilah (tanrı) yoktur. O, el-Melik, el-Kuddüs, es-Selam, el-Mü'min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar ve el-Mütekebbir'dir. Allah şirk koştukları şeylerden münezzehtir”* (Haşr 59/23) buyurarak kendi nefisini isimlendirdiği isimler cümlesinden Mü'min olarak ta isimlendirmiştir. Hiç kimse bu ismi zahiri anlamından çıkartıp bu anlamdan başka muhtemel farklı bir vecihle yorumlayamaz. Bilakis O, Azze ve Celle mahlûka benzemeye ve muhdes olanların sıfatlarıyla nitelenmeye her halükarda (bütün durumlarda) el-Mü'min'dir (emindir). Bu görüşe muhalif olanların şüpheye (hataya düşmeleri) yaptıkları fasid kıyas neticesinde olmuştur.

Şöyle ki: Mahlûkâta onların hal ve sıfatlarına bakınca onların yaratılmış olduğunu görüyor. İmanın da onların sıfatı olduğunu görüyor ve ona yaratılmış hükmünü veriyor. Görmüyor musun ki o, ilim ve kelam yaratılmış olanların (kulların) sıfatı olduğu halde Allah Azze ve Celle'de ise bunların mahlûk ve muhdes olmadıklarının farkında bile değildir. Kim Allah Azze ve Celle'nin kelamı ve ilmi mahlûk veya muhdes olduğunu iddia ederse Allah'ı inkar etmiş olur.

Şayet biri: “İman mahlûk ve muhdes değildir dediğinde onun kadim olduğunu iddia etmiş olmaz mısın? Halbuki Allah ile birlikte hiçbir şeyin kadim olması caiz değildir. Çünkü hiçbir şey yokken Allah vardı sonra eşyayı yarattı” diyerek bize sorarsa,

Cevabı şudur: (Kıdem ile ilgili) bu görüş Ehl-i Zayğ'in (Mu'tezilenin) Allah'ın kelâmının, ilminin ve sıfatlarının tümünün mahlûk ve muhdes olduğunu söylemelerine yol açmıştır. Kur'an, ilim ve sıfatların mahlûk olduğu iddialarını dile getirenlere karşı ileri sürülecek hüccetlerin aynısı bunu dile getirene karşı da ilzam edicidir.

“Tevhidi muhdes kılmanı engelleyen şey nedir?” diye sorulursa ona şöyle denir: Çünkü Allahu Teala Kitabında: “*Ben Allah’ım. Benden başka ilah yoktur*” (Tâhâ, 14) buyurarak kendi nefsinin bir olarak nitelemiştir. Şayet Tevhidin muhdes olması caiz olsaydı, Allah’ın kendisini birlediği o söz de muhdes olurdu. İşte bu Kur’an’ın muhdes olduğu söylemine yol açar ki bu küfürdür. O halde Allah’ın bu sözünün muhdes olması caiz olmadığına göre ve Allah bu sözle kendi nefsinin birlediğine göre, sabit oldu ki Tevhid muhdes ve mahlûk değildir.

Mesele tamamlandı. Hamd sadece Allah’a; Salat ve selam da Efendimiz Muhammed’e, âline ve ashabına olsun.

Sonuç

Eş’arî’nin iman ile ilgili bazı görüşleri adeta Hanefiler ile Ashabu’l-hadis arasında bulmaya yöneliktir. İmanda istisna, iman-İslam, Taklidi iman, imanda artma ve eksilme, imanla mükellef olma ile aklen iman etme konularında Ehl-i sünnetin iki mezhebi olan Ehl-i rey ile Ashabu’l-hadis arasında bir konumu seçtiği görülür. Bu nedenle onun iman görüşü, iki tarafı da görmeye ve değerlendirmeye çalışarak orta yolu bulma çabasının bir sonucu olduğu söylenebilir.

Eş’arî’nin iman anlayışında diğer inanç konularında takip ettiği vasıtye olarak adlandırılan orta yol tutumunu görmekteyiz. Eş’arî’nin bir meseleye farklı cephelerden ya da birbirine muhalif iki farklı cepheden bakma becerisini göstermesi, muhalif fikirlere objektif yaklaşmasını ve her bir farklı görüşteki doğru ve yanlışını kendince görmesini sağladığını söyleyebiliriz. Örneğin bir yandan istisnaya cevaz verirken öte yandan cevaz vermemektedir. Böylece istisnanın ilintili/bağlı/izafeli olduğu özne veya nesneye göre başka bir deyişle istisna neye yönelik ise onu esas almaktadır. Bu durum sadece iman konularındaki iman, İslam, imanda artma ve eksilme, mukallidin imanı, imanın aklen vücubiyeti, imanın mahlûk olup olmaması gibi hususlarda değil Eş’arî’nin düşüncesinin geneline hakim olduğu söylenebilir. Nitekim klasik dönemde bu duruma İbn Asakir dikkat çekmiş ve onun birçok meselede İslam mezhepleri arasında orta yolu seçtiğini kısaca izah etmiştir. Bu görüşe ek olarak onun sadece mezhepler arasında değil aynı zamanda kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i sünnet mezhepleri arasında da birçok meselede orta yolu seçtiği söylenebilir.

Eş’arî’nin imanın mahlûk olup olmadığı meselesiyle ilgili te’lif ettiği risaleye kendisi bir isim koymamış olduğundan Risâle birbirine yakın olan birkaç farklı isimle anılmaktadır.

Bu isimler içinde söz konusu eser için *Risâle fi'l-İman* isminin kullanılması daha makul görünmektedir. Risâle iman hakkında olup imana halk adının itlak edilip edilemeyeceği meselesi ile ilgilidir. İmam Eş'arî, Ehl-i sünnetten 'iman yaratılmıştır' diyenler ile 'yaratılmamıştır' diyenlerin görüşlerine yer vermekte ve yaratılmamış olduğunu söyleyenlerin görüşünü destekleyip savunmaktadır. Ayrıca 'yaratılmıştır' diyenlerin – Eş'arî'ye göre- hatalı olan bu sonuca onları sevk eden nedenlere değinmekte ve onların farkında olmadan nasıl hata ettiklerini açıklamaya çalışmaktadır.

Risalenin hem yazma nüshaları mevcut hem de basılı nüshaları bulanmakla beraber tespit edilebildiği kadarıyla üzerinde Türkiye'de yapılmış bir çalışma yoktur. Ayrıca bu çalışmamızdan önce bu eserin Türkçe çevirisi de yapılmamıştır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Akide*. thk. Abdulaziz İzeddin es-Seyrevân. Dımaşk: Daru Kuteybe, 1408/1988.

Amûrâk, Abdul Mevla. "Mukadime". *Risale fi'l-iman*. mlf. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî. 5-80. Beyrut: Daru'l-Hadis al-Ketaniyye, 2017.

Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *Usûlü'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.

Bâkıllânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.

Bâkıllânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib. *Temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetü'l-Kutubi's-Sakafiyye, 1987.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik. *Kitabu'l-İrşad*. thk. Es'ad Temim. Beyrut: Messesetü'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1985.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik. *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usuli'd-diyane*. nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari. Medine: Merkez Şuuni'd-Da've, 5. Basım, 1409/1988.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İslam İnanç Esasları "el-İbane an usuli'd-diyane"*, çev. Mehmet Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan *Eş'arî Kelamı Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi 'ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan *İstihâni'l-Havd fi İlmi Kelam Risâlesi ve İzahı*, çev. Melikşah Sezen. Ankara: Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 3. Baskı 1980/1400.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Mes'eltü'l-iman*, Hz. Halid Muhammed Abduh. Beyrut: Kenz Nâşirûn, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risale fi'l-iman*, thk. Abdul Mevla Amûrâk. Beyrut: Daru'l-Hadis al-Ketaniyye, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risale fi istihâni'l-havd fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risale fi'l-iman*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1876 (Wilhelm Spitta'nın *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's*, adlı eserin içinde).
- Gulam en-Nebi, Mirza el-Hakim el-Kadiyânî. *el-Hediyetü's-Sa'diyye*. Mısır: Matbaatü'n-Necâh, 1910.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- İbn Dirbâs, Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. İsa. *Risale fi'z-zubbi an Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Haydarabat Dekn: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 2. Basım, 1948.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mucerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani. *en-Nubuvvât*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1386/1966.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani. *Kutub ve resail ve fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-akide (Fetâvâ)*. thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi. 7 Cilt. Riyad: Mektebe İbn Teymiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani. *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Muessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986.

İzutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2017.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Koçyiğit, Talât. "Ebu'l- Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 165-174.

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.

Kubat, Mehmet. "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 7, Cilt: 7, Sayı: 13, (Çorum: 2012), ss. 21-47.

Molla Ali el-Kari, İbn Sultan Muhammed el-Hanefi. *Şerhun ale'l-Fikhu'l-Ekber*. İstanbul: Daru'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, 1955.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Özdemir, Mahmut *Eş'arî'nin Risâle İlâ Ehli's-Sağr bi Bâbi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdilvahhab b. Ali. *Tabakatu's-Şafiiyye'l-kubrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv-Mahmud Muhammed et-Tancî. 10 Cilt. Cize-Kahire: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1992.

Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.

Spitta, Wilhelm. *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1876.

Ek: Risalenin Arapça Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسألة في الإيمان من كلام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أخبرنا أبو محمد عبد الوهاب بن أبي المنصور الأمين بنغر الاسكندرية حدثنا أبو الطاهر أحمد بن محمد قال قرأت على الشيخ أبي الفضل جعفر بن اسماعيل بن خلف الانصاري عن أبي محمد عبد الله بن الوليد بن سعد الانصاري حدثنا أبو الحسن علي بن الحسن بن فهر المصري قال سمعت ابا بكر اسمعيل بن ابي محمد بن اسحاق الازدي بمكة اخبرني ابو الحسن احمد بن محمد بن مقسم ببغداد قال املا عليّ ابو الحسن على بن اسمعيل الاشعري هذه المسألة ببغداد.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق صلى الله عليهم أجمعين.

سألت – وفقنا الله وإياك- عن اختلاف أصحابنا من أهل السنة والمثبتين للصفات في الإيمان: هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ وذكر ما احتجت به كل طائفة منهم، وإيضاح الحق عندي في ذلك.

فمن ذهب إلى أنه مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر وكان من حجته أنهم اعتبروا الأشياء فوجدوها كلها مخلوقة سوى الله تعالى بصفاته فلما خرج الإيمان عن أن يكون صفة لله وكان من فعل العبد ووصفه عُلم أنه مخلوق.

وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم قالوا ان الإيمان غير مخلوق وهذا القول اشبه بالاتباع الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتبعوا ولا تبتدعوا وكل بدعة ضلالة ولهذا القول من النظر وجهٌ يؤيده ويدل على صحته وهو ان صفة المخلوق ما كان بعد ان لم يكن ووُجد بعد ان لم يكن موجودا فاحتجنا ان نعرض هذا المعنى على الإيمان و نعتبره هل يصح أن يضاف اليه ويوصف به او هو مضاد له ومُنْتَفٍ عنه فوجدناه غير صحيح في العبرة ولا مستقيم في الحجة لانا لو قلنا انه مخلوق كنا قد اثبتنا أنه غير موجود قبل خلقه فكان الحال التي سبقت خلقه وتقدمته لم يكن فيها إيمانٌ ولا توحيد ففي هذا القول من الفساد مالا خفاء به ولكننا نقول انه لم يخلُ حال من الأحوال من إيمان بالله وتوحيد له قبل خلق الخلق وبعده.

فان قيل فالإيمان لا يكون الا من مؤمن وفي قولك ما يودي الى اثبات الإيمان قبل أن يوجد مؤمن فالجواب ان الإيمان في هذا المعنى الذي وصفناه بمنزلة التوحيد الذي لا يكون الا من موحد ولم يزل الله موحدا لنفسه واصفا لها

معظمها مصدقا لها وليس الأيمان فيما يعقله اهل اللغة اكثر من التصديق افيحيل أحد من ذوي العقول ان يكون الله تعالى مصدقا لنفسه موخدا لها مع ماورد الكتاب به منه في ذلك قال الله تعالى انا الله لا اله الا انا ووصف نفسه بالصدق ومن وصف نفسه بالصدق فقد صدقها كما ان من وصف نفسه بالوحدانية فقد وحدها ومن وصف نفسه بالعظمة فقد عظمها وهذا مالا يحيله احد من اهل اللغة وذوي العقول وانما خاطب الله تعالى أولي الأبواب والعقول باللسان العربي على ما يُعقل من معانيه وتصرف وجوهه وفيما وصفنا دلالة على أن الأيمان اذا أُطلق ولم يُضف الى مخلوق كان داخلا في جملة صفات الله تعالى ومشابهاً لها مع أن نص الكتاب قد ورد بذلك قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار الى آخر الآية فسَمي نفسه مؤمناً في جملة اسمائه التي سَمي بها نفسه وليس لأحد أن يصرف هذا الاسم عن ظاهره ولا يعدل به عن وجهٍ يحتمله الى وجه غيره بل هو المؤمن على جميع الأحوال عز وجل ان يشبهه بالمخلوقين ويوصف بصفات المحدثين وانما دخلت الشبهة على من قال بخلاف هذا عند قياسه الفاسد.

وذلك أنه نظر الى المخلوقين فاعتبر احوالهم وصفاهم فوجدها مخلوقة ووجد الايمان من صفاتهم فقضى عليه انه مخلوق افتراه لم يعلم ان العلم والكلام من صفات المخلوقين وهما من الله عز وجل غير مخلوقين ولا محدثين ومن زعم أن كلام الله عز وجل وعلمه مخلوق او محدث فقد كفر بالله العظيم.

فان قال قائل متى قلت ان الايمان غير مخلوق ولامحدث فقد زعمت أنه قديم ولا يجوز ان يكون مع الله شيء قديم اذ كان لاشيء معه ثم خلق الاشياء؟

فالجواب ان هذا القول يُطرق لاهل الزيغ أن يقولوا في كلام الله تعالى وفي علمه وصفاته كلها انها محدثة مخلوقة وما يحتج به على من قال ذلك وادعاه في القرآن والعلم والصفات فمثله يحتج على من التزم هذا الالتزام.

فان قيل وما الذي منعك أن تجعل التوحيد محدثاً؟

قيل لان الله تعالى وحّد نفسه في كتابه فقال انا الله لا اله الا انا فلو جاز أن يكون التوحيد محدثاً جاز أن يكون هو القول الذي وحّد به نفسه محدثاً وهذا يؤدي الى القول بأن القرآن محدث وذلك كفر واذا لم يجز ان يكون هذا القول محدثاً وكان الله تعالى قد وحّد به نفسه ثبت ان التوحيد غير محدث ولا مخلوق تمت المسألة والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

Tahkiki ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik

The Believer Personality in the Perspective of Confirmation and Imitation of Faith

Süleyman YAVUZER

MEB/İ.H.L. Öğretmen
Ministry of National Education/ Teacher
Van/Turkey

suleyman.yavuzer@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0066-0976

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Nisan/ April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Süleyman Yavuzer, "Tahkiki ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik". *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2021), 48-70.

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

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

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyuifd@yyu.edu.tr

Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Van, 65080, Turkey.

Tahkiki ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik

Özet

E-m-n kökünden türeyen ve inanmak, güvenmek, bağlanmak, boyun eğmek, itaate bulunmak, takip etmek vb. anlamlara gelen iman kelimesi, Arap dili grameri ve semantiği içerisinde farklı bağlaçlarla kullanılan ve birlikte kullanıldığı bağlaca göre değişik anlamlar kazanan, ayrıca çıkış noktalarına ve yaklaşım biçimlerine bağlı olarak farklılık ve çeşitlilik arz eden, anlam daralmaları ve genişlemeleri yanında özel alan kullanımları da bulunan bir kavramdır. Tahkiki iman, vahiyle bildirilen ve Allah Resulü'nün tebliğ ettiği bütün emir/nehiler hususunda kalbî itmi'nan sağlayan, güven telkin eden, kesin itimat veren, huzura, sükûna kavuşturacak derecede emin kılan, akıl ve nakil bağlamında kabul edilmesini temin eden bir anlam içerir. Taklidi iman ise delil arama, sorgulama ve araştırma ihtiyacı hissetmeden bir başkasının telkini ve sözüyle amel etmeyi, inanıp güvenmeyi, itimat edip peşinden gitmeyi ifade eder.

Bu iki kavram, kişilerin iç dünyalarıyla ilgili olarak inanılan şeye bağlılığın çeşidini, şiddet ve derecesini de ortaya koymaktadır. Bu meyanda kişilerin sığ bağlarla ve üstünkörü iman etmesini ifade eden taklidi iman, bireyleri etkilemede ve hayata anlam katmada daha az bir tesire sahip iken, buna mukabil sorgulanmış, merak edilip araştırılmış, delil ve bilgi bağlamına oturtularak içselleştirilmiş inanç olan tahkiki iman, kişilerin hal ve hareketlerine yön vermede daha etkili olmakta, hayat içindeki anlam arayışlarını daha net karşılamakta, kişiyi daha emin, mutmain ve huzurlu bir birey seviyesine çıkarabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İman, Tahkik, Taklid, Eş'arî, Mâturîdî

The Believer Personality in the Perspective of Confirmation and Imitation of Faith

Abstract

The concept of belief is a concept that comes from the origin e-m-n and means to believe, to trust, to be attached, to obey, to follow is a concept that means. At the same time, it is a concept that has different forms of use with different conjunctions in the grammar and semantics of the Arabic language, and meaning differentiations occur according to the conjunction with which it is used. In addition to this, it is a concept that gains diversity depending on different starting points and approaches and has meaning contractions expansions and special space uses.

Real belief includes the acceptance of all the orders and revelations of Allah in trust, reliance mentally by heart in order to be sure peacefully and keep it safe. Reciprocally fake belief

states doing deeds with somebody else's word without any evidence and follow the person blindly. These two concepts indicate these verity and level of faith of what is believed, depending upon the peoples' inwardness. In this regard fake faith which expresses peoples' having lightly faith has less effect on restraining the mind giving meaning to life, but real belief which can be said as internalized belief, addresses peoples' manners and thoughts, feeds on the searching for a meaningful life and can escalate them to peaceful people's levels.

Keywords: *Kalam, Faith, Tahqīq, Taklīd, Ash'arī, Māturīdī*

Giriş

Kelam ilmi, ihtisas alanı gereği vahye konu kavramların akide/inanç boyutu üzerinde daha yoğun durmaktadır. Örneğin fıkıh işlenen fiile (şer ya da hayr) karşılık gelen ceza (günah veya sevap) üzerinde bir hüküm inşa ederken kelam, bu fiilin inançsal iz düşümü, faillerinin iman durumlarına etkisi ve uhrevi sonuçları üzerinde durur. Yine Allah Resülü'nün hayattayken ortaya koyduğu bir davranışın veya söylediği bir sözün nakil yöntemi, senedi ve içeriği ile alakalı mevzularda sıhhat derecesini ve kritiğini hadis ilmi yaparken kelam, bu hadisin sahih olması durumunda içerdiği akîdevi bilginin İslam inanç sistemi içindeki konumu üzerinde fikir beyan eder.

Biz bu yazımızda, kelama konu olan imanın taklit ve tahkik çeşitlerini, aralarındaki farkları ortaya koymaya gayret ederek bu iki kavramın insanların kişilik ve davranışları üzerindeki etkilerine dikkat çekmeye çalışacağız. Bunu yaparken iman kavramının tarihsel gelişim ve değişim sürecini, anlam genişlemesi ve daralmalarını, özel kullanım alan ve biçimlerini, diğer disiplinlerle kavramsal ilişki ve bağlantılarını göz önünde bulundurmaya gayret edeceğiz. Bilindiği gibi tahkiki ve taklidi iman kavramları aynı zamanda birçok kelâmî ekol tarafından ele alınarak tartışılmış, pratik hayata etki ve yansımaları reel hayattan örneklerle ortaya konmuştur.

1. İmanın Lügat Anlamı

Sözlük anlamıyla “inanmak, güvenmek, güven içinde olmak, eminlik, bağlılık, itaat, inanılır ve güvenilir olmak” gibi anlamlara gelen iman, *e-m-n* kökünden türeyen bir kelimedir. Güvenmek, güven duygusu içinde olmak, birine ait bir sözü doğrulamak, doğru sözü

onaylamak şeklinde tanımlanan¹ iman kelimesi, “doğru söylemek” anlamıyla *sıdk* terimiyle yakın anlamda kullanılırken, diğer taraftan kalbin iman vesilesiyle huzura kavuşmasını dile getirmek için “şüpheden uzak” manasında da kullanılmıştır. Bu haliyle iman, “huzur bulmak, güven duymak” anlamlarına gelir. İman kelimesi, “ba” harfi cerriyle kullanıldığında, geçişli bir kelimeye dönüşmektedir ve bu durumda “ikrâr ve itiraf” anlamlarını kazanır.² Kelime, “lam” harfi cerriyle geçişli hale getirildiğinde ise “iz’an ve kabul” anlamlarını kazanır.³ Bu sadece Arap dili uzmanları tarafından yapılan bir tanımlama değildir. İman sözcüğü aynı zamanda İslam inanç sisteminin kuramsal temellerini atan ve konuları Kur’an ve Sünnet ışığında ele alan kelimeler tarafından da farklı anlam kullanımları açısından kritize edilmiştir.

Bu kelimelerin âlimlerinden biri olarak İmam Eş‘arî (ö. 324/935-36), Murciî âlim Bişr b. Gıyas el-Merîsî’nin (ö. 218/833) tanımını nakletmektedir ki bu tanıma göre, iman “tasdik” anlamındadır.⁴ Bu tanım, aynı zamanda İmam Eş‘arî ve İmam Maturîdî’nin (ö. 333/944) iman kavramı için yaptıkları tanım olarak da karşımıza çıkmaktadır. Zira onlar da iman kelimesini “tasdik” olarak ele almaktadırlar. Bu iki kelime ekolünün sonraki büyük âlimleri⁵ tarafından da “tasdik” olarak tanımlanan iman kavramı, genel manada İslamiyet’ten önce kullanılan anlamıyla kabul edilmiştir. Nitekim kelimelerin âlimleri, İslamiyet’ten önceki anlamının da tasdik olduğunu beyan etmişlerdir.⁶

İslam kelimeleri arasında iman kavramının tasdik anlamında ele alınması durumu neredeyse icma seviyesindedir. Burada mezhep ekolleri arasında çıkan ana ihtilaf konusu, daha çok amelî planda imanın karşılığı ve işlevselliği noktasındadır. Nitekim İbni Teymiyye’ye (ö. 728/1328) kadar *tasdik* anlamıyla tanımlanan iman kavramı onun tarafından eksik bir tanımlama olarak kabul edilmiştir. O, iman kavramının kendi içyapısında yer alan Allah sevgisi, Allah korkusu, huşu‘, saygı, Allah’a güven gibi kalbe ait fiillerin ve duyguların

¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihahu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979), 5/2071; Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhîd ve'l-Kâbesu'l-Vesit fi'l-Lüğa*, (Mısır, 1441), 1518; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut, 1970), 1/107.

² (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah’a ve âhiret gününe inandık” derler.” Bakara, 2/8. Diğer bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/8, 36, 62, 126, 177, 285; Al-i İmrân, 3/52, 84; Maide, 5/59, 69; Enfal, 8/41, 84; Tevbe, 9/18-19; Yunus, 10/90; Nur, 24/42; Şuara, 26/47.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/21.

(قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبَابُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ) “Ey babamız! Biz yarış için uzaklaşmış, Yûsuf’u da eşyamızın yanında bırakmıştık; onu kurt yemiş! Ama doğru söylemiş olsak da sen bize inanmazsın” dediler”. (Yusuf, 12/17). Diğer bir ayet için bkz. Bakara, 2/285.

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, (Wiesbaden, 1980), 279.

⁵ Ebubekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *et-Temhîd* (Beyrut 1957), 389-390; Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd* (Kahire 1950), 397; Ebu'l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, nşr. Claude Seleme (Dımeşk, 1990), 1/25-26.

⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş‘arî, *Kitabu'l-Lüma‘* (Kahire 1965), 75; Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd el-Maturidî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, nşr. İbrahim Avadayn, (Kahire, 1971), 39.

anlamlandırılması ve ifade edilmesinde tasdik tanımlamasının yetersiz kaldığını söylemektedir. Ona göre iman kavramına, geniş bir perspektifle ele alındığında içinde kalbe ait duyguları da içeren bir tanımlama getirilmelidir.⁷

Bâkılânî (ö. 403/1013) ise iman kavramını Yusuf kıssasında ele alınan ayetlerle açıklamayı tercih etmektedir. Buna göre, Yusuf'un kardeşleri babalarına meseleyi aktarırken tasdik kelimesi yerine "iman" kelimesini kullanmışlardır. Bu durum ayette şu şekilde geçmektedir: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" *Ama biz doğruyu söylesek de sen bize inanmazsın.*⁸ Ayet bu anlamı Arap dil kurallarına göre ele almaktadır ki bu ayetteki kullanım, birinin getirdiği bir sözü güven duygusu içinde, tam bir itmi'nan ile kabul etmek, güvenmek ve tasdik etmek anlamındadır.⁹ Buradaki anlamın, iman kelimesinin en kök anlamı olduğu kelimelerin çoğunluğu tarafından dile getirilmiştir.

2. İmanın Terim Anlamı

İstilâhî anlamıyla iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır.¹⁰ Zarûrât-ı dîniyye açısından ise İslâm'ın getirmiş olduğu esas ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğuna samimi bir kalple ve tereddütsüz bir şekilde iman etmektir.¹¹ Seyyid Şerîf Cürcanî (ö. 816/1413) ve bir noktada da Sa'düddîn Teftazanî (ö. 792/1390) iman kavramını terim olarak Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) ait tarife yakın bir şekilde ele almaktadır. Buna göre iman, Allah Resulü'nün Allah'tan vahiy yoluyla getirdiği her emri kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr etmektir.¹²

Fîruzabadî (ö. 817/1415) ise iman kavramını "insanın bir şeye iç dünyasında, kuşkuyla yer bırakmayacak kesinlikte inanması; güvenmesi, doğrulaması, boyun eğip ve hükmünü kabul etmesi" şeklinde tarif eder. Bu tarif diğer iki tarifi de içine alacak şekilde "hem sağlamlaştırmak hem de samimi manada kesin karar vermek" anlamlarını içermektedir.¹³ Bu

⁷ İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 111.

⁸ Yusuf, 12/17.

⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 389-390; Cüveynî, *Akidetu'n-Nizâmiyye*, 257-258; Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: 2002), 5/10.

¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

¹¹ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-ekber*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981), s. 62; Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 247.

¹² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcanî, *Kitâbü't-ta'rifat*, thk. Abdülmuîn Hunefi (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991), 33; Sa'düddîn Mes'ud b. Fahreddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-akâid*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 277.

¹³ Fîruzabadî, *el-Kamusu'l-Muhît*, 1518.

da imanlı kişinin, “gerçek manada inanan ve kalbindeki imanî fiillerine tam olarak ve en doğru bir tarzda yansıtandır” anlamına gelmektedir.

Cürcânî, imanın işlevsellik boyutuna da dikkat çekerek imanın aynı zamanda hem kişiye hem ailesine hem de çevresine güven veren bir yapıda olması gerektiğine vurgu yapar. Bu anlamda pratik hayata akseden iman, eman ve güven içindeki iman olarak zikredilmiştir. Bundan dolayı eğer bir kişi gerçekte iman etmediği halde şehâdet getirirse ve ibadet etse bile kafir, hakikatte iman etmediği halde iman etmiş gibi gözüküp ameliyle de bunu desteklerse münafık, iman ettiği halde günah işlemeye devam ederse fasık olarak tanımlanmıştır.¹⁴

Cürcânî, iman mefhumunu belli bir sınıflamaya tabi tutarak ele alır. Ona göre doğuştan ve tabii olarak gelen iman; makbul, masum, mevkuf (şartlı) ve merdut iman şeklinde sınıflandırılabilir. Yaratılış yani hilkatle beraber var olan iman meleklerin sahip olduğu imandır. O, mü'minlerin imanını makbul, peygamberlerin imanını ise masum iman olarak niteler. Yine Cürcânî, ehl-i bid'atın imanını mevkuf, münafıkların imanını merdut iman olarak ele almıştır.¹⁵ Zemahşerî de bu minvalde bir yaklaşım sergileyerek imanî, daha çok kalbin mutmain olarak vahyi tasdik etmesi şeklinde ele alır.¹⁶

Ehl-i Sünnet kelamcıları imanî bu şekilde ele alırken diğer bazı mezhepler de farklı bakış açılarıyla değerlendirmişlerdir. Örneğin; Cehmiyye'ye göre iman, marifettir. Dolayısıyla imanda kavî, amel ve itikad aranmaz. Mürcie mezhebinde ise iman kavramıyla alakalı üzerinde ittifak edilmiş bir tanım bulunmamaktadır. Bazı görüşlere göre iman “sadece marifet” olarak tanımlanırken diğer bazı Mürciî âlimlere göre ise iman “marifetle beraber dil ile ikrarı” da içerir. Haricilere göre ise iman, kalple bilme (marifet), lisan ile ikrar ve günahlardan kaçınmaktır. Diğer bir ifadeyle marifet, ikrar ve amel olmak üzere bir üçleme içinde değerlendirilir.¹⁷

İman'ın tanımlanması konusundaki bu görüş ayrılıkları devam ederken yaşanan en büyük tartışma imanî tanımlanmasından öte imanî insan hayatındaki işlevselliği ile alakalı olmuştur. Başka bir ifadeyle iman-amel ilişkisi, kişilerin sahip oldukları iman düşüncesinin insanların kalbine ve akıllarına oturmuşluk seviyesi ve bunun kişilerin imanî durumlarına

¹⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 40.

¹⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 40.

¹⁶ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, nşr. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 79.

¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 1/211; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M.Seyyid Kilanî (Kahire, 1961) 1/99; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/213-223; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Kâhire: Dâru'l-Kelimât, 1955), 296; Cüveynî, *eş-Şâmil fî-usûli'd-din*, (İskenderiye, 1969), 20.

etkisi mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma konularından biri gerçek manada imanı anlamış ve marifetle beraber özümsemiş kimseler ile başkalarından gördüklerini taklit eden ve içselleştiremeyen kişilerin imanları arasındaki fark olmuştur. Aşağıda bahsedilen bu konu, değişik ekoller tarafından farklı biçimde ele alınarak değerlendirilmiştir.

3. Taklidi İman

İman mevzusunun tahkik ve taklit ekseninde ihtilafa sebep olması, taklidi imanın ya da mukallidin imanının geçerli olup olmadığı ile ilgili tartışmalardan kaynaklanmaktadır. İmanı marifet olarak açıklayan ve tanımlayan kelâmcıların burada temas ettikleri ana mevzu, kişilerin iman ederken sahip oldukları bilişsel boyutlardır. Nitekim kör bir taklitte yerine getirilen itikat ve amele ait emirlerin insanların maneviyatına etkisi hep tartışma konusu olmuştur.

Taklit kelimesi, Arap dilinde *k-l-d* kökünden türemiştir ki kök itibarıyla dağıtmak, boyna asmak, boyna dolamak anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Kelimeyi bir şeyi kuşatan ve saran anlamlarında ele alan kelâm âlimlerine göre “Mekâlidu’s-Semâvât”¹⁹ ayetinde bu anlamıyla yani kuşatan ve saran anlamında kullanılmıştır. Bununla beraber bazı alimlere göre bu ayette geçen *mekâlid* kelimesi hazineler ve anahtarlar anlamına gelmektedir.²⁰

Taklit, mantıksal açıdan kişinin, bir şeye herhangi bir delile dayanmadan, araştırma yapmaksızın taklit ve telkin yoluyla inanması ve olduğu gibi kabul edip gereğini yerine getirmesidir. Bu durumda taklit, kelâm ilmi açısından tahkikin, şer’î anlamda da içtihadın zıddı olan fiil ve inançtır.²¹ Kelâmcıların iman tanımlamasında yer alan tasdik kelimesi bir noktada taklidin karşıtı bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tasdik kelimesindeki nüans, mü’min kişinin inandığı şeye eksiksiz inanarak ve doğruluğuna güvenerek, idrak ederek inanmasını içerir.²²

¹⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. A. M. Şakir, (Kahire: Matbaatu’s-Saade, 1928), 6/60.

¹⁹ Zümer, 39/63.

²⁰ Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredat* (Beyrut: Daru’ş-Şamiye 1992), 231.

²¹ Tefik Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 23.

²² İsfahânî, *el-Müfredat*, 595. “Kelâmcılar bilgiyi bir amaca ulaştıran araç olarak gördüklerinden ona büyük bir önem vermektedirler. Onlar ilmi/bilgiyi akideyi anlamak, idrak etmek ve onu her türlü şüpheyi gidererek güçlendirmek amacıyla kullanmaktadırlar. ‘Allah’tan hakkıyla korkanların âlimler’ olduğu ayetine vurgu yapan kelâmcılar, ilmin, inananı tahkiki imana yönelttiği görüşündedirler.” Ahmet Bardak, *Ebü İshâk el-İsferâyînî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 64.

İmam Gazzalî (ö. 505/1111) taklidi imanı, iman mefhumuna getirilen genel tanımlama üzerinden değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre imanın tanımlaması şu şekildedir: “Hz. Muhammed’i (s.a.s.) Allah’tan getirdiği ve zaruri olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, onun varlığını haber verdiği şeylerin mevcudiyetini ve gerçekliğini kabul edip tam bir boyun eğişle teslim olmaktır.” İmam Gazzalî, bu tanımlamada yer alan tasdik kavramının, içinde şüphe ve rayb barındırmayan, kesin ve tereddütsüz iman olduğunu öne sürer. Ona göre tasdikte şüphe, tasdiki değil taklidi öne çıkarır. İmam Gazzalî’deki tasdik adı *tasdik-i bürhanidir*.²³ Bu, taklidden uzak ve delillere dayanan tasdik demektir.

İman-bilgi veya iman-epistemolojik yapı bağlamında ele alınan imanın taklit ve tahkik boyutu, kelamın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Bu anlamda ilk dönem risalelerinde imanın marifet ve akıl ile açıklanmasına dair kısımlara rastlamak mümkündür. Bununla beraber iman, marifet/ilim, kalb ve taklit kavramları arasında bir bağ kurularak da ele alınmıştır. Buradan hareketle iman kavramının bilgi/epistem ile ilgili bir bağının olması durumu, ilk dönemlerin temel konuları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu, taklidi iman ile tahkiki imanın kişilerin itikadındaki etkisi ile ilgili ihtilafları da ihtiva eder.²⁴ Meseleye bu perspektiften yaklaşan kelimciler, inançla ilgili esasların aklî altyapılarının bulunduğu sonucuna varmışlardır. Nitekim bu esaslara iman etmekle sorumlu tutulan kişilerin iman ederken belli şartlar dâhilinde bu aklî altyapılarını kullanmaları gerekli görülmüştür. Çünkü bu bir yandan imanın, taklidi seviyeden tahkik seviyesine geçmesine neden olurken, diğer yandan imanda tasdik kavramının anlamına uygun yaşanmasına zemin hazırlamaktadır.²⁵

4. Tahkiki İman

Kelime olarak tahkik “sabit, gerçek ve dosdoğru olmak, bir şeyi tam anlamıyla gerçekleştirmek, bir şeye hakkını vermek ve bir şeyi tam olarak yerine getirmek”²⁶ gibi anlamlara gelir. Kelime kök olarak “hakk”tan türemiştir ki terim anlamıyla, “tefekkür, nazar, istidlal ve akli kullanmak yoluyla bir konunun delilleri üzerinde derin tefekkür etme, bu tefekkür sonucunda varılan gerçek bir inançla vahyin getirdiği emirlere iman edip tasdik etme”²⁷ anlamındadır. Kur’an, ilahi bir vahiy kitabı olarak kimin, ne zaman ve nasıl iman

²³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay (Ankara, 1962), 19.

²⁴ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 1/193; Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 34; Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 135.

²⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 235.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 10: 49.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 206.

etmesi gerektiğini bildirmektedir ki bu durum, iman edecek olan kişinin sadece akılla değil, aynı zamanda içinden bir duyguyla da iman etmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu şekilde iman eden bir kişinin, önüne çıkan şüpheye düşürücü durumlar karşısında imanda sarsıntıya uğrama ihtimali azalır.

Tahkiki iman, taklidi imanın zıddına delil ve ispata dayalı bir tatmin olmayı öncelerken, taklidi iman herhangi bir delil aramaksızın gördüklerini körü körüne benimseme, gereğini yerine getirme ve duyduklarına inanmaktır. Bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen taklit, mezhepler arasında tartışmalara neden olmuş ve Mu'tezile mezhebinde taklidi iman geçerli kabul edilmemiştir.²⁸

Tahkiki iman, sıhhat noktasında bir delile dayandırıldığından, kelimciler tarafından bilgi-iman çerçevesinde de ele alınıp değerlendirilmiştir.²⁹ Bu anlamda kişilerin akıllarıyla Allah'ı bilip bilemeyecekleri meselesi ihtilaflara neden olmuştur. Felsefi bir yaklaşımla bilgi, süje ve obje arasındaki ilgi, bağ olarak tanımlanmıştır.³⁰ Kelam ilmi açısından değerlendirildiğinde ise “test edilmiş, belli bir denemeden sonra haklı sonuçlarına ulaşılmış inanç”³¹ anlamında kullanılmıştır. Felsefi bir yaklaşım olan bu açıklamanın Kelam ilmi açısından tanımlanması, ‘test edilmiş, haklı kılınmış doğru inanç’³² şeklinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, bilgiyi bir inanç tarzı şeklinde sunarak hem bilginin hem de inancın aynı objelere sahip olduğunu vurgulamak içindir. Bununla beraber bilgi kavramı İslam alimleri tarafından değişik bakış açılarıyla ele alınmıştır.³³ “Bilinen bilginin bize görüldüğü veya ispatlandığı gibi tanınmasıdır” şeklinde tanımlama yapan Bakıllanî, daha çok somut ve objektifliğe dayanmayı öne çıkarırken İbn Fûrek (ö. 406/1015), “muktedir olan kimseye sağlam ve doğru iş yapma imkânı sağlayan bir niteliktir”³⁴ demiştir.

İmanın tanımlamasında yer alan tasdik kelimesi ile tahkik kelimesi arasında bir bağ olduğunu beyan eden kelimciler, bu anlamda tasdik kelimesini, bir şeyi veya bir konuyu

²⁸Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe,1996), 60.

²⁹Bardak, *Ebü İshâk el-İşferâyînî*, 96-98.

³⁰Hüsameddin Erdem, *Bazı (Sistemik) Felsefe Meseleleri*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 1992), 1.

³¹Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005).

³²Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, 229-247.

³³Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, 229-247.

³⁴Ebü Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mucerredü Makalati'l Eş'ari* (Beyrut: Dâru'l-Mahrec,1987); Nesefi, *Tebziratu'l-Edille*, 1/10; Cüveyni, *el-İrşâd*, 34; Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf ilmi'l-keâm* (İstanbul, 1339), 10.

mutlak doğru ve güvenilecek derecede emin bir şekilde doğrulamak olarak ele almışlardır ki bu tanımlama, tahkik kelimesinin de işaret ettiği mana olarak zikredilmiştir.³⁵

Kelamcılar, örneğin Hücürat suresinde geçen şu ayetleri delil olarak göstermişlerdir: “*Göçebe Araplar, ‘inandık’ dediler. De ki: ‘inanmadınız’ fakat ‘İslam olduk’ deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedir.*”³⁶ Bu ayete göre dil ile ikrar edilen iman tahkik seviyesi, kişinin gerçek manada ve ne dediğini bilerek inanmasına, inandığı şeyleri de gerçek manada bir delile dayandırarak hem aklını hem de kalbini tatmin etmesine bağlamaktadır. Başka bir ayette, “*İnandıktan sonra Allah’a nankörlük eden kalbi imanla yatışmış olduğu halde (inkara) zorlanan değil, fakat küfre göğüs açan (küfürle sevinç duyan) kimselere Allah’tan bir gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır*”³⁷ ifade edilmektedir. Bu ayet ise gerçek manada yani tahkik seviyesindeki iman varlığına icbâri şeylerin zarar vermeyeceğini beyan ederek bir anlamda yüzeysel bir şekilde iman etmekle tahkik ederek iman etme arasındaki farka dikkat çekmiş olmaktadır.

Tasdik kelimesindeki samimi bağlanma ve kalbin itminan bulmasına bağlanan tanımlamalarda içsel bir inanış öne çıkarılmaktadır. Bu nedenle İslam ile iman kavramları arasında fark olarak fiillerle gösterilen ameli imana İslam, içten inanma ve kul ile Allah arasındaki samimi bağ için de iman mefhumu kullanılmıştır. Bundan hareketle İmam Gazzâlî, imanı kalbin bir fiili olarak tanımlamaktadır.³⁸ Kalbin ameli olan bir fiilin insanın iç dünyasında itminan derecesinde yerleşmesi de bir bilgiye ve dayanağa göredir. Bu bağlamda İmam Cüveynî (ö. 478/1085), tasdik kavramını bilgi bağlamında değerlendirirken ancak bilgi ve marifetle iç içe olan iman tahkik seviyesine çıkacağına vurgu yapar.³⁹

5. İnsan Yaşantısına Etkileri Bağlamında Taklidi ve Tahkiki İman

İnsan, sosyal ve psikolojik yönleri olan ve bu anlamda kendisine etki eden içsel duyguları kadar dışarıdan da etkilenen bir yapıya sahiptir. İç duyguları onun doğuştan getirdiği kişilik özelliklerinden izlerle belirginleşirken dışarıdan da etkilenecek ve bu doğal baskıyla şekillenecek bir yapı arz eder. Nitekim Allah Resulü, “Her doğan İslam fitratı üzere

³⁵ İsfahani, *Müfredat*, 595.

³⁶ Hücürât, 49/14.

³⁷ Nahl, 16/106.

³⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, thk. Riyad M. Abdullah (Beirut: Daru'l-Hikme, 1986), 81.

³⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 397.

doğar, daha sonra anne babaları onları Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır, Mecusileştirir”⁴⁰ buyurarak insanın doğarken bazı hususiyetlerle doğduğuna ve daha sonra çevreleri tarafında değiştirildiğine dikkat çeker. Daha sonra kazanılan bir özellik ve yaşam biçimi olarak iman sahibi olma, Ebû Hanife dışındaki diğer Kelam âlimlerince dışarıdan bir etkiye bağlanmıştır. Bu anlamda bir ilahın varlığının hissedilmesi ve fitratın buna meyletmesi doğuştan bir haslet olarak insanların genlerine bi'l-kuvve derc edilmişken iman sahibi olma ve şartlarıyla beraber mümin sayılma, vahiy tarafından gönderilen talep ve kuralların insana öğretilmesiyle ve öğrenilenlerin kabul edilmesiyle kazanılan bir durum olur. Sahip olunan imanın herkeste aynı etki ve sonucu meydana getirmemesi de kişilerde bulunan imanın tahkiki ve taklidi iman olup olmamasına bağlıdır.

Erdem ve değerleri tespit etmeye yönelik bir araştırmada dünyadaki bazı dinler ve genel felsefi bakış açıları incelemeye tabi tutulmuş ve 200’e yakın fazilet üzerinde yapılan çalışmada bilgelik, ilim, cesaret, sevgi, adalet, maneviyat ve ölçünün ortak erdemler olarak kabul edildiği görülmüştür. Dine ait ya da dinsel bir birikim sonucunda oluşan bu erdemler, son dönem psikolojik çalışmalarda göz önünde bulundurulmuş donelere dönüşmüştür. Freud’çu geleneğin dine karşı başlattığı savaş, yerini dinden yararlanılması gereken bir olgu fikrine bırakmıştır.⁴¹ Özellikle günümüzde içsel dindarlığın yaşandığı çevrelerde elde edilen olumlu iyi oluş ve mutluluk verileri dinin insan ve cemiyet hayatındaki yadsınamaz etkisini ortaya koymuştur. Dinin bu işlevi son zamanlarda hem genel psikoloji hem de pozitif psikoloji tarafından kısmen de olsa tedavi amaçlı kullanımına zemin hazırlamıştır.

İmanın varlık sahasına çıktığı yer olarak din, insan davranışlarına yön veren kutsal ya da doğa üstü güç, birden fazla yaratıcı kavramına dayanan inançlar, semboller ve törenler sistemi⁴² olarak tanımlanır. Dikkat edilirse terimsel anlam verildiğinde dahi iman ve din mefhumlarının insanın kişilik yapısına ve psikolojisine etkisi ayrıca psiko-sosyal hayatına yön verme özelliği dikkat çekmektedir. Gereklilik açısından fazla itiraza uğramamış olan din olgusu, psikoloji bilim sistemlerince mahreç ve kökeni noktasında kritiğe tabi tutulmuştur. Bu minvalde Freud’a göre din, insanlığın er ya da geç kurtulacağı kitlesel bir nevrozdur.⁴³ Buna mukabil kelim alimlerinin dine ve buna bağlı olarak iman etmiş kişiliğe bakışları dinin ve

⁴⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), *el-Câmiu’s-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kitabu’t-Tefsîr, (Rûm) 6/20; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Camiu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kader, 6/2047.

⁴¹ Michael Utsch, “Pozitif Psikolojiden Güdüler”, çev. Abdülkerim Bahadır, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 171.

⁴² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 37.

⁴³ Sigmund Freud, “Bir Yanılsamanın Geleceği”, *Uygurluk, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1997), 213.

iman etmenin fitriliği doğrudur. Örneğin İmam Eş'arî iman mefhumunu ilk önce kainatın yaratılışındaki kusursuzluğa dikkat çekerek bu yapının bir yaratıcıya duyduğu ihtiyaç ve aynı zamanda bu mükemmel yapının kusursuz yaratılışının tesadüfi sistemden uzaklığı ile beraber ele alır.⁴⁴ Dolayısıyla bu mükemmel düzeni sağlayan Yaratıcı tarafından gönderilen vahiy, bir nevroz olmak yerine söz konusu düzene uyarak yaşayan insanın iki cihan mutluluğuna sebep olacak akıl edilebilir bir durum ve hissedilir bir ihtiyaçtır.

Günümüzde dindarlarda görülen bazı yaşamsal problemlerin, dinin gerçek algısına zarar verdiği bir gerçektir. Halbuki gerek İslam gerekse diğer dinlerde bazı kişi veya grupların din adına bazı cinayet ve suçlarda yer alması, doğrudan dine mal edilmemesi gereken bir konudur. Bu negatif hareketler son dönemlerde İslam adına hareket ettiklerini iddia eden bazı gruplardan sadır olsa da yirmi üç yıllık peygamberliği süresince Allah Resulü'nün ortaya koyduğu ilkelere dayalı örneklik, dinin gerçek anlamda yaşanmasını ve hakiki manada bir imana bağlanılmasını sağlamıştır. Bu durum, diğer semavi dinler için de geçerlidir. Çünkü tahkiki iman ile iman etmiş kişilerin ne dünya ne de ahiret bakımından insanlara zarar verebilecekleri düşünülebilir.

Her ne kadar dindar bir bireyin dine yaklaşımı bu perspektif çerçevesinde seyretse de tarihi süreçte Haçlı seferleri, Engizisyon, Ortadoğu'da Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki çatışmalar, Hindistan'daki Hindu-Müslüman gerilimi, İrlanda'daki Katolik-Protestan çatışmaları, eski Yugoslavya, Doğu Timur, Lübnan ve Rusya'daki din temelli çatışmalar, kürtaj karşıtı Hıristiyan grupların sağlık çalışanlarına yönelik şiddet davranışları, dinin insana ve sosyal gruplar arasında mutluluktan çok acı getirdiği⁴⁵ tezinin öne sürülmesine sebep olmuştur. Özellikle son dönemlerde din adına meydana gelen toplu intiharlar, canlı bomba saldırılarıyla masum insanların öldürülmesi, Amerika'daki bazı sapkın tarikatların dehşet saçması, 11 Eylül saldırıları ve sonrasında buna bağlanarak yaşatılanlar, İsrail'in Filistin halkını yerlerinden zorla çıkararak "vaadedilmiş topraklar" bahanesiyle türlü sıkıntılara ve ölümlere sürüklemesi, genel anlamda dinin ulusal ve uluslararası ilişkilerde negatif etkisi olarak zikredilebilir. Ama bu durumu semavî dinlerin asıl membana bağlamak ve bu yolla din karşıtı fraksiyonlara yer açmak bilimsel insafın kabul edebileceği bir durum değildir. Çünkü hayattayken Allah Resulü, sahip olduğu iman duyguları çerçevesinde hareket etmiş,

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 280.

⁴⁵ Israela Silberman, *Dinî Şiddet Terörizm ve Barış*, çev. Halil Aydınalp - Habibe Gülsüm Müftüler, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 467.

haksız yere insanlara, doğaya, hayvanlara ve diğer canlılara zarar verilmesine izin vermemiştir.

İman sahibi olduklarını iddia ettiği halde bu imanın gereğini yerine getirmeyen taklidi iman sahibi insanları tekrar iman etmeye çağıran Kur'an, bir taraftan hakiki iman sahiplerinin özelliklerini farklı ayetlerde övgüyle sıralarken,⁴⁶ diğer taraftan imani derinliklerini ve derecelerini tahkik seviyesine çıkarma adına onlarca yerde iman etmiş bireyleri akletmeye, tedebbüre, tefekkür ve tezekküre davet etmektedir.⁴⁷

Bu yaklaşım, Kur'an'ın kendi iç sistematüğinde mevcuttur ki Kur'an, insanların inanması için sadece duygusal bir bağdan yola çıkarak onları bir emri vaki ile karşı karşıya bırakmaz. Bunun yerine akla yatan ve muhatabı ikna edici bir üslup ortaya koyarak onlara mantıklı önerme ve gerekçeler sunar. Bu anlamda Kur'an, kendi sistemi içinde sadece aklileştirme ve suni bir inandırma yoluna da başvurmaz. Bunun yerine epistemik bir çerçeve içinde müspet, faal, aksiyoner ve eleştiren bir akıl önerisinde bulunur. Yani Kur'an'ın muhatap olarak aldığı akıl, olaylara akli kılıflar arayan akıldan öte aksiyoner bir akıldır. Bu yaklaşımdan yola çıkarak denilebilir ki Kur'an'da "inanç esaslarının akli altyapılarının bulunduğu ve bunlara inanmakla sorumlu tutulan insanların da en azından inanmasını etkileyecek rasyonel yeteneğinin olduğu ve bunu kullanmasının istendiği anlaşılmaktadır."⁴⁸

Kur'an imanın gerekliliği üzerinde ısrarla dururken bazı ayetlerde de hem fert hem de toplum bazında gerek inançsızlığın ve gerekse de inancı gereği gibi yaşamıyor olmanın insanlığı sürüklediği çıkmazlara dikkat çeker. Bu anlamda Kur'an şirki, mürekkebe cehalet olarak nitelerken aynı zamanda ilmin, akletmenin ve buna bağlı olarak içselleştirerek sahip olunan tahkik seviyesindeki imanın fazilet boyutuna dikkat çeker. Nitekim Kur'an, iman bilincine varamayanları hayvanlardan daha aşağı derecede bulunan varlıklar olarak

⁴⁶ Mü'minlerin Kur'an'da anlatılan bazı özellikleri için bkz. "Yolda kalmışlara yardım ederler." (Bakara-17), "Kafirlerle karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidir". (Fetih, 29); "İnsanların kusurlarını affederler." (Âl-i İmran, 135); "Yalnızca Allah'a dayanıp güvenirlere." (Tevbe, 20); "(Savaş kaçınılmaz olduğunda) Kâfirler ile Allah yolunda savaşılır." (Âl-i İmran, 28); "Darlıkta da bollukta da infak ederler. (Âl-i İmran, 133); "Kızdıkları zaman öfkelerini yenerler. (Âl-i İmran, 133); "Başkalarının ilahlarına sövmezler. (En'am, 108)"; "Haksız yere bir cana kıymazlar. (En'am, 151)"; "Allah'ın ayetlerini az bir pahaya satmazlar". (Âl-i İmran, 199); "Zinaya asla yaklaşmazlar". (Mü'minun, 5).

⁴⁷ İnsanları akletmeye çağıran bazı ayetler: "Göklerde ve yeryüzünde nice ayetler vardır ki (henüz iman etmemiş olanlar) onlara yüz çevirerek geçip giderler (onlar üzerinde düşünmez ve onlardan ibret almazlar)"(Yusuf, 12/155); "Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?" (Ğaşiye, 88/17); "İman edenlerle karşılaştıkları zaman: "İman ettik." derler. Kendi aralarında baş başa kaldıklarında ise şöyle derler: "Ne diye Allah'ın size açtığı sırlarınızı onlara anlatıyorsunuz? Allah katında aleyhinize delil olarak kullansınlar diye mi? Akletmez misiniz?" (Bakara, 2/76); "Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun." denildiği zaman: "(Hayır,) bilakis biz, babalarımızı üzerine bulduğumuz (ve alıştığımız âdetlerimize) uyarız." derler. Babaları hiçbir şey akletmemiş ve doğru yolu bulamamış olsalar bile mi (onların yoluna uyacaklar)? (Bakara, 2/170).

⁴⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 96.

nitelendirir.⁴⁹ Kur'an'ın bu üslubu, iman kavramının tahkik boyutunun ne anlama geldiği noktasında bir ipucu sunmaktadır. Buna göre iman mefhumunu dayanaklarla içselleştiren kişi için Kur'an, akıl-vahiy dengesi içinde bir yol çizmektedir ki bu da taklidi iman gibi olaylar karşısında dayanaksız kalarak yıkılmaması anlamına gelir. Zira tahkiki iman, kişinin akli ve nakli dayanaklarla hem aklına hem de nefesine ispat ettiği imandır ki bu iman herhangi bir zorluk ve icbar altında reddedilse bile gerçekte var olan ve zorluk karşısında dil ile inkar edilse bile zail olmayan imandır.⁵⁰

Benzer bir yaklaşım ortaya koyan İmam Eş'arî, imanın tahkik boyutunu epistemoloji ile ilintili olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda duyuları bilgi edinme aracı olarak benimser ve bu yolla edinilen vahyî bilgileri, yani metafizik aleme ait bilgileri doğru kabul eder. Eş'arî, aklın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine olumlu yaklaşmanın yanı sıra diğer kelimelerin bilginlerinin bilginin kaynağı olarak kabul ettikleri üç temel unsuru daha kaynak olarak dile getirir. Bu üç unsur; havas, haber ve nazardır. Yani Eş'arî, iman mevzusu dahil birçok mevzu için sadece dinî kaynakları ve nasları bilgi kaynağı olarak ele almaz. Ona göre bunların dışında bilinmesi gerekli olan şeyler gibi iman edilmesi gerekli olan şeylerin temellendirilmesi ve tam itmi'nan oluşması, tahkik seviyesine çıkması mezkur yollarla da bilinebilecek ve gerçekleştirilecek bir yapıya sahiptir.⁵¹ Teftazanî, mahiyetleri farklı olmakla beraber iman ile bilginin benzer özellikler sergilediklerine dikkat çeker. Bu anlamda hakiki manada inanmak olan tahkiki iman, akla ihtiyaç duyduğu gibi aklın yol bulması ve aydınlanması da imanın gereği ve konusu olan metafizik bilgilerle mümkündür.⁵²

Tahkiki imana yapılan vurgu, Kur'an'ın öne çıkardığı sıratı müstakim ile de alakalıdır ki bu bağlam, aynı zamanda süflî karakter ile ulvi karakter arasındaki farkı ortaya koyan etkenlere yön verir. Nitekim Kur'an, Tîn suresinde insanların 'ahsen-i takvim'⁵³ yani yaratılışın en üst seviyesinde yaratıldıklarına vurgu yapar. Bu anlamda İslam alimleri, buradaki ahsen-i takvimi/en güzel biçimi, Yüce Yaratıcı tarafından verilen hem şekil, fizik hem de ruhsal güzellik olarak algılamışlardır ki bu fiziksel ve ruhsal güzelliğin en mükemmel biçimde insan doğasına yerleştirildiğinden bahsedilmiştir. Buradaki güzelliğin sebebini de

⁴⁹ Bazı örnek ayetler için bkz.: Bakara, 2/44; Nisâ, 4/135; Enfâl, 8/22, 121; Yûnus, 10/36, 43, 66; Tâhâ, 20/16; Enbiyâ, 21/66-67; Furkân, 25/43-44; Kasas, 28/50, 60; Sâd, 38/26; Zümer, 39/17-18; Câsiye, 45/23.

⁵⁰ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1992), 214; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları), 84.

⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17.

⁵² Sa'duddin Mes'ud b. Fahrudin Ömer b. Burhaniddin Abdulah el-Herevi et-Taftazânî, nşr. Abdurrahman Umeyre, *Şerhu'l-mekâsîd*, (Beyrut, 1989) 1/262.

⁵³ Tîn, 90/4.

Kur'an'da belirtildiği üzere yüce Allah'ın insanı kendi kudret eliyle yoğurmasına⁵⁴ bağlayan İslam alimleri bu anlamda insanı Allah'ın en güzel mahluku ve en kıymetli sanatı olarak nitelendirmişlerdir. Zira insan, diğer yaratılmışlardan farklı olarak akleden, irade sahibi, konuşan, işiten, dinleyen, gören, düşünüp tedbir alan, hikmetle hareket eden bir varlıktır. Bu vasıflar, Allah'ın zatına ait sıfatların insan üzerindeki yansımalarıdır.

Ahsen-i takvim hakikatini kâmil insan ufkuna koyan Kur'an, Tin suresinde devam eden ayetlerde iman mefhumuna işarette bulunarak mükemmel yaratılmış insanın iman etmemesi ve iman gereğini yerine getirmemesi durumunda gerekçe ve sonucunu açık bir şekilde imana bağlayarak 'Esfel-i Safilin' derecesine düşeceğine, dikkat çeker. "*Sonra onu aşağıların aşağısına (esfelu's-Sâfilin) indirdik.*"⁵⁵ Bu ayet, bir noktada meleklerden daha üstün derecede yaratılan insanın hayvanlardan bile aşağı bir seviyeye düşebileceği ihtimaline dikkat çekerken, sonraki ayette ise bu tedenninin gerekçe ve sebebinin iman/imansızlık olduğunu açıkça beyan etmektedir: "*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar başka; onlar için kesintisiz bir ödül vardır.*"⁵⁶

Kur'an'ın vurguladığı ve insanı kemal seviyesine çıkaran iman, en yüksek perdeden Mu'tezilî alimler tarafından dile getirilmiştir.⁵⁷ Bu anlamda Mu'tezile, iman eden kişide iman hakikat ve künhüne vakıf olma şartı arar. Onun içindir ki Mu'tezile taklidi iman, "*bir delil ve hüccet istemeksizin başkasının sözünü, boynuna tasma takar gibi, kabul etmektir.*"⁵⁸ diyerek küçümser ve kendi kitaplarında değindikleri gibi taklidi, bir bilgi edinme yolu olarak kabul etmezler. Bundan dolayı da taklidi iman insanı bir yarar sağlayamayacağı görüşünü savunurlar. Buna karşın Haşviyye gibi bazı mezhepler din ve iman etme konusunda etken olan durumun insanın içinde bulunduğu toplum, cemiyet, fırka, anne-baba, çevre vb. olduğunu ve bunları taklid ederek varılan iman vucubiyet gerektiren iman etme şartını karşıladığını ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Genel de Haşviyye ve Ta'limiyye dışındaki mezhepler taklidi iman yerine tahkiki iman gerekli şartları karşıladığına hükmederken, çoğu ehl-i sünnet alimi, taklidi iman da geçerli bir iman olarak kabul etmişlerdir.

⁵⁴ Sâd, 38/72, 75.

⁵⁵ Tin, 90/5.

⁵⁶ Tin, 90/6.

⁵⁷ Bkz. Ahmet Bardak, "Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 35-56.

⁵⁸ Kadı Abdilcebâr, *Şerhu'l-usûli'l hamse*, 63.

⁵⁹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Mustasfa*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay. 1994), 371.

İnsanın kişiliğinin oluşumuna etkisi bakımından tahkiki iman, daha çok Kur'an ayetlerinde öne çıkarılmıştır ki bu mevzu, çoğu yerde Mü'min'in vasıfları halinde ele alınmıştır. Taklidi iman mertebesinde bulunan bir insanın nifaka düşme ihtimali daha yüksektir ki Kur'an, imanlarını tahkik seviyesine çıkarmayan bedevileri uyarmakta ve onların henüz iman etmediklerini, bunun yerine teslim olduklarını haber vermektedir. *“Bedeviler, ‘İman ettik’ dediler. Şunu söyle: ‘Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah’a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*⁶⁰ Burada tahkik seviyesinde iman etmemiş kişiler, ‘İslam olmuşlar’ olarak zikredilip hakiki manada bir iman dairesi içinde zikredilmemişlerdir. Buna mukabil iman edenler, bir taraftan her iki cihanda saadetle müjdelenirken diğer taraftan da iman edenlerin imanlarını tahkik seviyesine çıkarmaları emredilmiştir: *“Ey iman edenler! Allah’a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapmıştır.”*⁶¹

“Ey iman edenler! iman edin” cümlesinde iman edenler yeniden iman etmeye davet edilmektedirler. ‘Ey iman edenler’ ifadesiyle iman ettikleri kabul edilen insanların yeniden imana davet edilmelerinde bir çelişki bulunmadığını göstermek için tefsirciler tarafından “Çağrıdaki maksat ve muhatap dışı karşı inanmış gibi görünen münafıklardır”, “İkinci iman çağrısı, imana devam çağrısıdır” ve “İnananlar kâmil mânada bir imana çağırılmaktadır” gibi çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Biz âyeti şöyle anlıyoruz: Hak-bâtıl bütün dinlerde bir inanç şekli ve konusu vardır. Dinsizlik ve tanrıtanımazlık da bir çeşit inançtır. İnançın şeklini ve konusunu doğru olarak belirleyebilmek için akla aykırı olmamakla beraber akli aşan bir bilgi kaynağına ihtiyaç bulunduğu ortadadır. Bu bilgi kaynağı (Allah’tan gelen vahiy) muteber bir imanın nitelik ve niceliğini açıklamakta; inanmak isteyen, imana meyleden, kendisine ait bilgilenme ve bir kanaate ulaşma kapasitesini kullandıktan sonra imana karar veren kimselerin, bu manada iman edenlerin nelere, nasıl inanmaları gerektiğini bildirmekte ve bu anlamda “iman edin” demektedir. Ayete göre Kur’an-ı Kerîm geldikten sonra yeryüzünde yaşayan ve iman etmek isteyen kimseler Allah’a, meleklerle, Kur’an-ı Kerîm’e ve ondan önce gönderilen kitaplara (geldikleri gibi kalmamış ve korunmamış olsalar bile), son peygamber Muhammed Mustafa’ya ve ondan önce gönderilen peygamberlere, ahiret gününe iman etmek durumundadırlar. Özetle bunların tekine bile inanmayan kimselerin imanı muteber değildir,

⁶⁰ Hücürat, 49/14.

⁶¹ Nisa, 5/136.

bunlardan birini bile inkâr eden kimse “doğru, hak, geçerli, kurtarıcı” imana kavuşmamış olduğu gibi hak dinden de sapmış sayılır.”⁶²

Tahkiki imanın mü’min kişilik üzerindeki en büyük etkisi, nefsi arzulara ve dünyevi isteklere karşı imani bir direnç sağlayarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur’an’ın bahsettiği mü’min kişi, değişik vasıflarla övülmektedir. Bu anlamda Müminlerin özellikleri olarak onlarca madde sayılmaktadır. Bunlardan bazı örnekler olarak şunlar zikredilebilir: “Allah’ın adı anıldığında kalpleri ürperir”. (Enfal, 2) “Yoksulluk yüzünden evlatlarını öldürmezler.” (En’am, 151); “Yeminlerini hiçbir zaman bozmazlar.” (Nahl, 91); “Adaklarını yerine getirirler.” (İnsan, 7); “Allah’ın ahdini yerine getirirler, anlaşmayı bozmazlar.” (Ra’d, 20); “Yakınlarına (akrabalarına) yardım ederler”, “Yolda kalmışlara ve hastalara yardım ederler”, “Yoksullara ve esir düşenlere yardım ederler”, “Zorda, darda ve savaş anlarında sabrederler.” (Bakara, 177); “İnsanlara iyiyi emreder, onları kötülükten de alıkoyarlar.” (Enfal, 71). Bu vasıflar, her ne kadar tahkiki ve taklidi iman noktasında net ayırmalar ortaya koymasa da Kur’an’ın diğer bazı ayetlerinde geçen ve daha önce değindiğimiz “İslam ile İman” arasındaki farkı ortaya koyan ayetlerle yukarıda müminlerin vasıfları adı altında verdiğimiz ayet örneklerinin tahkiki imanı kapsadığı düşüncesini öne çıkartmaktadır. Bu bağlamda tahkiki iman, Mümin açısından hayata anlam kazandırma işlevi ve kendisine bahşedilen imanın anlamını idrak eden kişi noktasında ön plana çıkmaktadır.

Nitekim hayata ait anlamın tartışıldığı ortamlarda din ve dinî inanç göz ardı edilemez bir öneme sahiptir. Bu manada din, insanlar arasında değer ve kabul açısından farklılıklar gösterse de birçok insanın küresel anlam arayışının en merkezi noktasını işgal eder.⁶³ Nitekim dinin ortaya çıkmasına neden olan şeyin ‘anlam ihtiyacı mı’ olduğu yoksa ‘din mi anlam ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır’ noktasında tartışmalar süregelmiştir. Sonuç her ne olursa olsun imanın bireylerin vicdanlarındaki yeri toplumsal vicdana da etki edecek seviyededir. Bundan dolayıdır ki dinî anlam sistemlerine duyulan güven, seküler anlam sistemleriyle karşılaştırıldığında daha yüksek düzeyde huzur ve mutluluk vermektedir. Bu da dinin dolayısıyla imanın daha kuşatıcı, daha hoşgörülü ve varoluşsal anlamda daha tatmin edici olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Psikologlar ve din bilginleri, insana pozitif manada etki eden iman’ın mahiyeti üzerinde durarak, iman ettim diyen ve dindar görünen her kişinin bu iman ve dindarlığından

⁶² Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 2/160-161.

⁶³ Crystal L. Park - Raymond F. Paloutzian, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. İhsan Çapçioğlu, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 29.

⁶⁴ Park, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, 29.

dolayı bir haz duyduğunu kabul etmezler. Zira onlara göre dindarlık ve inanç genel manada iki kısma ayrılır: İçsel dindarlık/inanç ve dışsal dindarlık/inanç. Bu yaklaşıma göre görüntüde dindar ve inançlı görünen bireyler ana amaçları seküler dünyaya ait menfaatlere ulaşmak olduğu için sürekli bir tedirginlik içindedir ve bundan dolayı asla istedikleri düzeyde bir iç huzura kavuşamamaktadır. Buna karşın içsel dindarlığa sahip olan bireylerin amacı dünya metandan çok ahirete ait kazanımlardır. Bu nedenle onların kişilikleri imanlarının etkisiyle daha huzurlu ve daha pozitif bir döngüye sahip olabilmektedir.⁶⁵

İnsan psikolojisi üzerinde çalışmalar yürüten bilim insanları, dindarlık ve iman mefhumunun taklid ve tahkik boyutunu daha çok içsel ve dışsal dindarlık şeklinde bir ayırma tabi tutmuşlardır ki bu çalışmalar ve deneyler, tahkik seviyesinde bir imana sahip olan insanların bu imanlarının kendi karakterlerine etki ettiğini beyan etmişleridir. Nitekim psikologların bu yaklaşımlarını teyit eden Kur'an, "*Öyle insanlar da vardır ki "Allah'a ve âhiret gününe inandık."* derler; oysa iman etmemişlerdir"⁶⁶ şeklinde bu duruma işaret etmektedir. Başka bir ayette de Yüce Allah, "*...Senden izin isteyenler hakikaten Allah'a ve Resulüne gerçekten iman edenlerdir...*"⁶⁷ "gerçekten îman edenler" ifadesi, Hz. Davud'a intikal eden bir dava vesilesiyle karar veren Hz. Davud'un bir sözü olarak ayette yer alır. Kur'an yorumcularının 'aralarında mal ilişkisi bulunanların bu tür ihtilâflara düşmelerine sık rastlanır, ancak inanmış, erdemli ve iyi işler yapmaya kendilerini adanmış olanlar böylesi anlaşmazlıklara düşmekten kendilerini koruyabilirler'⁶⁸ şeklinde açıklama yapmaları da göstermektedir ki Kur'an da 'taklidi imana' sahip bireyler yanında 'tahkiki imana' sahip bireylerin varlığına vurgu söz konusudur. Öyle ki bireylerde var olan imana ait bu yaklaşım ve iltisak onların dünya hayatına ait bakış açılarına da etki eder.

Psikologların ele aldıkları içsel ve dışsal dindarlığa paralel bir yorum getiren Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), "muhlas", sırf Allah'a itaat için seçilmiş, lekesiz demektir. "lam"ın kesri ile "muhlis" de dini yalnızca Allah'a tahsis eden dindar ve yalnızca Allah rızasını gözeten ihlaslı kimse demektir ki, burada her iki şekilde de kıraat mevcuttur'. Bu kavram, iman edip imanlarını tahkik derecesinde yaşayanlar ile taklid seviyesinde bırakanlar arasındaki farkı da ortaya koymaktadır.⁶⁹

Bu çerçevede inancın insanın pozitif duygu durumuna etkisi ve kişinin deneyimlediği inançtaki samimiyeti büyük bir etkiye sahiptir. Bağlandığı kutsala tahkiki manada inanma

⁶⁵ Katte Haferon - IlonaBoniwel, *Pozitif Psikoloji Kuram Araştırma ve Uygulamalar*, çev. ed. Tayfun Doğan (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 162.

⁶⁶ Bakara, 2/8.

⁶⁷ Sad, 38/24.

⁶⁸ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, Sad 38/24.

⁶⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 2001), 4/362.

soyut konular içerisinde yer alsın da kişiye güveni sağlamayı kolaylaştırmaktadır. Kur'an bir taraftan müminlerin özelliklerini beyan ederken diğer taraftan iman edilen Yüce Allah'ın vasıflarını beyan etmektedir. Bu ayetlerden bazıları, 'her şeye gücü yeten (Bakara, 2/7, 109, 148); her şeyi bilen (Maide, 5/76, 109), sınırsız bir güce sahip olan (Bakara, 2/165), kişiyi işiten (İsra, 17/1), kişilerin içinden geçenleri bilen (Nisa, 4/35) gibi vasıflardır. Bu vasıflarla anlatılan Yüce bir Yaratıcının varlığına inanan kişi, ruhunu zihinsel bir sığınağa yerleştirir ve bununla güç kazanır. Çünkü bireyin 'beni sınırsız güce sahip biri koruyor' düşüncesine sahip olması onu en sıkıntılı durumlarda bile teselli eder, ona dayanma gücü ve güven verir.⁷⁰ Din, bireye teselli ve güven vererek onu zor zamanlarda bile ayakta tutar ve pozitif enerji verir. Nitekim Kur'an bu gücün inananlarla beraber olduğunu da beyan etmektedir: "*İnsanlar içinde İbrâhim'e en yakın olanlar, ona tâbi olanlar, bu Peygamber ve iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur.*"⁷¹

Dindarlık ve inanç sahibi olmanın öznel iyi oluşa etkisi yapılan çalışmalarla da kanıtlanmıştır. Özellikle psikolog Edward Diener'in (1946-2021) tespitlerine göre maneviyat sahibi olma bu maneviyatı gerçek üstü (tahkik) seviyede yaşayan kişilerin öznel iyi oluşlarında pozitif bir etkiye sahiptir. Bu manada iman ve maneviyat sahibi insanların iyilik hal düzeyleri aynı konumda bulunan ama maneviyatları düşük (taklit) seviyedekilere karşın daha yüksektir. Yine Amerika'da yapılan bir çalışmaya göre, ahiret inancı, dua etme, dinsel tören gibi herhangi bir dini kimlik veya inanca sahip olan ve kendilerini dinî bir dairenin içinde sayan ve burada derinleşen bireylerin mutluluk puanları diğerlerine göre daha yüksek çıkmıştır.⁷²

Sonuç

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki varlıklar içerisinde en mükemmel (ahsen-i takvim) kıvamda yaratılan ve gerekli nimetlerle (akıl, göz, kulak, dil vb.) donatılan insan İlahi davete muhatap kılınmış, iman etmeye davet edilmiş ve imtihana tabi tutulmuştur.⁷³ Karşı karşıya olduğu bu imtihanda başarıya ulaşması için bir taraftan akıl, kulak, göz gibi duyma, görme, düşünme, akletme, anlama ve anlamlandırma vasıtalarıyla donatılmış diğer taraftan akla yardımcı olmak, ışık tutmak ve yol göstermek amacıyla peygamberler gönderilerek ve ilahi kitaplar indirilerek desteklenmiştir. Gerek fitratına/yaratılışına derc edilen iç dinamiklerle donatılan ve gerekse ilahi rahmet ve merhametin bir tezahürü olan dış dinamiklerle

⁷⁰ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 22.

⁷¹ Âl-i İmran, 3/68.

⁷² Haferon, *Pozitif Psikoloji*, 127.

⁷³ İnsan, 76/1-3; Abese, 80/20.

desteklenen insan, kendisini belli bir amaca dönük olarak yaratan, yaşatan, insan kılan Rabbini bulmak, onu layıkıyla bilmek ve yaradılış amacına uygun davranmak sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Bu sorumluluk hem insan fitratının bir gereği hem de ilahi davete muhatap olmanın bir sonucu olarak Allah'ı olması gerektiği şekilde bilmek, tanımak, iman etmek ve iman etmenin gereklerini yerine getirmektir. İlk insan ve ilk peygamberin şahsı ve ümmetiyle başlayan bu serüven son peygamber ve son ümmetle de kıyamete kadar devam edecektir.

Vasat yani mu'tedil bir ümmet kılınan İslam ümmetinin fertleri bu i'tidal istikametlerini kendilerine vahyedilen ilahî emirlere gereği gibi (tahkiki bir şekilde) iman etmek ve mucibince yaşamakla ortaya koyabilmekte ve koruyabilmektedir. Bu durum, mü'min kişiyi bir taraftan ilahi emirler kaşısında mahcubiyetten ve negatif sorumluluktan kurtarıırken, diğer taraftan inandığı ve inancını hayatına tatbik ettiği kadarıyla iç ve dış huzura ulaşmasına vesile olmaktadır.

Kendisini yaratan Rabbini her şeyden önce layıkıyla bilmek ve ona hakiki manada iman etmekle mükellef olan insan, bu iman durumunu yüzeysel bir seviyede tutar ve gerekenleri geçiştirip ihmal ederse imanın hedeflediği gerçek mü'min'in kişilik yapısına ve tatmin seviyesine ulaşamaz. Aynı zamanda taklidi iman sahipleri, kendilerine telkin edilen ve nefse daha makul ve mantıklı gibi görünen lüzumsuz ve malayani şeylerin peşinden giderlerse hidayet yolundan sapabilirler. Buna karşın imanlarını tahkik seviyesine çıkaranlar ve bu imanı gereği gibi yaşayanlar, en çetin şartlarda bile içselleştirdikleri inanç/iman üzerinde sağlam durmakta ve daha dengeli, huzurlu bir iç dünyaya sahip olabilmektedirler. Kısacası hakiki manada ilahi kurallar bütününe inanmış bireyler, gereği gibi yaşamakla karakter ve yaşamlarında bunun etkisini görmekte ve pratik sonuçlarını ortaya koyabilmektedirler. Buna karşın taklidi ve yüzeysel bir inanca sahip bireyler ise son derece değişken ve edilgen pasif/silik kişilikler sergileyerek farklı zaman ve durumlarda maruz kaldıkları âmiller nedeniyle çelişik ve yanlış tutum ve kabuller sergileyebilmektedirler.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed (ö.631/1233). *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire, 2002.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir (ö.429/1037). *el-Fark beyne'l-firak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bakıllânî, Ebûbekir Muhammed b. Tayyib (ö.403/1013). *et-Temhîd*. nşr. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut, 1987.
- Bardak, Ahmet. *Ebû İshâk el-İsferâyînî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Bardak, Ahmet. "Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 31-58.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö.400/1009). *es-Sihah fi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif (ö.816/1413). *Kitâbü't-ta'rifat*. thk. Abdülmuîn Hunefî. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdullah (ö.478/1085). *Kitabu'l-irşâd*, Kahire, 1950.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdullah. *Akîdetu'n-Nizâmiyye*. Kahire, 1948.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. İskenderiye, 1969.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhu'l-ekber*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981.
- Emin, Ahmed (1886-1954). *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Kelimât, 1955.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı (Sistematik) Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-Er Yayınları, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö.324/935). *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-lüma'*. Kahire: 1965.
- Fazlurrahman, Malik (1919-1988). *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Muhammed b. Yakub (ö.817/1415). *el-Kâmûsu'l-muhîd ve'l-kâbesu'l-vesît fi'l-lüğa*. Mısır, 1441.

- Freud, Sigmund (1856-1939). “Bir Yanılsamanın Geleceği”. *Uygarlık, Din ve Toplum*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1997.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111). *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara, 1962.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*. thk. Riyad Mustafa Abdullah. Beyrut: Daru'l-Hikme, 1986.
- Haferon, Katte – Ilona Boniwell. *Pozitif Psikoloji Kuram, Araştırma ve Uygulamalar*. çev. ed. Tayfun Doğan. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö.406/1015). *Mucerredü makalati'l-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Mahrec, 1987.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö.456/1064). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. A. M. Şakir. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1928.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut, 1970.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328). *el-İman*. Dımaşk: Mektebetu'l-İslami, 1401 (*İman Üzerine*, çev. Salih Uçan İstanbul: Pınar Yayınları, 1985).
- İcî, Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.756/1355). *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. İstanbul, 1339.
- Kâdî Abdulcabbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed (ö.415/1025). *Şerhu'l-usûli'l hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Karaman, Hayreddin ve dğr. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd (ö.333/944). *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. nşr. İbrahim Avadayn. Kahire, 1971.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac (ö.261/875). *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid (ö.508/1115). *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Claude Seleme. Dımaşk, 1990.
- Park, Crystal L. – Paloutzian, Raymond F. *Din ve Maneviyat Psikolojisi*. çev. İhsan Çapçioğlu. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Râğıp el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredat*. Beyrut: Daru's-Şamiye, 1992.

- Silberman, Israela. *Dinî Şiddet Terörizm ve Barış*. çev. Halil Aydınalp - Habibe Gülsüm Müftüler. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sönmez, Vecihi. “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 229-247.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. M. Seyyid Kilanî. Kahire, 1961.
- Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Fahreddin (ö. 792/1390). *Şerhu'l-akaid*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Fahreddin. *Şerhu'l-mekâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut, 1989.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Utsch, Michael. “Pozitif Psikolojiden Güdüler”. çev. Abdülkerim Bahadır. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 169-180.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 2001.
- Yücedoğru, Tevfik. “Mukallidin İmanı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2005), 19-40.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö.538/1144). *el- Minhâc fî usûli'd-dîn*. nşr. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Nahivden Dilbilime: Temmâm Hassân'ın Nahvin İhyasına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi

From Syntax to Linguistics, an assessment of Temmâm Hassân's Views regarding the revival of Syntax

Hüseyin ARAZ

MEB/İ.H.L. Öğretmen
Ministry of National Education/ Teacher
Istanbul/Turkey

huseyinaraz.6@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7427-953X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan/ April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hüseyin Araz, "Nahivden Dilbilime: Temmâm Hassân'ın Nahvin İhyasına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2021), 71-96.

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

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

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Nahivden Dilbilime: Temmâm Hassân'ın Nahvin İhyasına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Özet

Klasik erken Arap edebiyat tarihi araştırmalarının ardından nahiv ile dilbilim karşılaştırılması yapılarak nahivden dilbilime intikal sürecinde Arap dilindeki oluşum ve Arap dil gelişimini ortaya çıkararak sebepler ele alındı. Bu sebepler esas itibâriyle ulusal, siyasî ve toplumsal sebeplerdir. Bu bağlamda Arap dilinin gelişiminin ardındaki kültürel ortamla irtibatına dair argümanlar araştırıldı. Basra ile Kûfe dil ekollerinde nahivci ve dilcilerin arasındaki nahiv tartışmalarının hicrî II. yüzyıldan itibaren özellikle Kûfe ve Basra'daki nahivci ve dilcilerin Bağdat'a göç etmesinden sonra başladığı, nahiv kurallarını temellendirme hususunda dil ekollerinin aralarında yaşanan tartışmalarının gramer kurallarını nasıl etkilediğine yer verildi.

Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyada çeşitli lehçe ve dillerin kullanımı bakımından oldukça zengin, nahivci ve dilcilerin neden Arap dili için sınırlandırmalara gittiği, hangi gerekçelerle böyle bir kanaate vardıkları hâlâ tartışma konusudur. Arap dilinin belirli bir zaman dilimiyle ve birkaç kabilenin dil kullanımlarıyla sınırlandırılarak derlenmesini savunanlara karşı nahivci ve dilcilerin bu tutumları eleştirilmiş bu türden sınırlandırmaların Kur'an'ın geniş olan dil evrenini daralttığına dair argümanlar temellendirilmeye çalışıldı.

Temelde dilin vasfı olarak başladığı ancak daha sonraki yıllarda mi'yârî bir yöne evrildiği dolayısıyla dilin dinamik ve doğal yapısının zayıflatıldığına dair modern dönem dilcilerinin görüşlerine yer verildi. Dilin tekrar vasfı haline dönüşmesi gerektiğine dair iddialar ele alınıp tartışıldı. Dilbilim ile filoloji arasındaki nüans karşılaştırılarak Doğulu ve Batılı dilbilimcilerinin dilbilim hakkındaki görüşleri tartışıldı. Modern Arap dilbilimcilerinin fikhü'l-luga ile ilmü'l-luga terimlerinin birbirlerinin yerine kullanılabilmesine dair görüşler makalede yer verilen önemli konulardan biridir. Son olarak Temmâm Hassân'ın ve diğer modern dilbilimcilerinin Arapçayı ihyâ ve tecdît adına ileri sürdükleri görüşleri ve klasik Arap edebiyatının erken döneminde nahivcilerin ve dilcilerin dil malzemelerini edinmedeki yöntemlerine yönelik eleştiriler ele alınıp tartışıldı.

Anahtar Kelimeler: *Temmâm Hassân, nahiv, dilbilim, fikhü'l-luga, ilmü'l-luga, filoloji, Ebü'l-Esved ed-Düelî.*

From Syntax to Linguistics, an assessment of Temmâm Hassân's Views regarding the revival of Syntax

Abstract

In this article, following an introductory summary to the classical early Arabic literature, syntax and linguistics are compared and in the process of transition from syntax to linguistics, the development of Arabic language and the sources and the basic foundations that have led to this development are discussed. The sources of the development of the Arabic language are national, political and social. Under the national sources, the dominant culture during the development phase of the Arabic language and its impacts on the development of the Arabic language are discussed. Under the political sources, the fierce syntax debates between the representatives of syntax and linguistics from Basra and Kufe Linguistic Schools, which took place following their immigration to Baghdad towards the end of the second hijri year, and the impact of this on the development of the Arabic language are discussed. The disagreements and agreements regarding how the debates between the linguistics schools around the grounding of the syntax rules affected the grammar rules are amongst important discussion points in the article.

In the article, it is also considered as to why representatives of syntax and linguistics have restricted the vocabulary of the Arabic language especially given that during the time when the Quran was revealed, the language was rich involving vocabulary from many tribes, dialects and even languages. Besides, when compared with the Quran language, Arabic poetry's literature and content has remained very poor. It is argued that when the Arabic language was compiled by the representatives of syntax, the studies to this effect were restricted to certain tribes and histories which narrowed down the broad language universe of the Quran. The views and arguments in this respect are grounded in the article. Also, claims and thoughts regarding the criteria in collecting Arabic language's language material are presented in the article. Debates on what ground the early representatives of syntax have reached this conclusion are also presented.

Furthermore, the views of modern linguistic scientists on how through the development of language from qualitative to standard (mi'yari) in the subsequent years, the dynamic and natural structure of the language was weakened are amongst primary discussion topics in the article. The claims that language should revert to qualitative, in other words to its original form are discussed. The nuance between linguistics and philology is compared and the views of Eastern and Western linguistic scientists on this and their understanding of this are discussed. The thoughts of modern Arabic linguistic scientists that the terms "fikhü'l-luga and ilmu'l-luga" can be reciprocally used in each other's place to overcome the contradiction in terms, are debated. Finally, the views and recommendations of Temmâm Hassân and other

modern linguistic scientists' in reviving and renewing the Arabic language and the critics towards the method that the representatives of syntax and linguistics used in collecting language material in the early period of the classical Arabic literature are presented.

Keywords: *Temâm Hassân, sentaks, linguistics, ilmu'l-luga, philology, Ebü'l-Esved ed-Düelî.*

Giriş

İnsanoğlunun en temel özelliklerinden biri konuşabilmesidir. Konuşma ise dil ile gerçekleşen bir özelliktir. Konuşma salt bir iletişim unsuru olarak da görülemez. Zira düşünme, akletme, hesap yapma ve öngöründe bulunma vb. insani özellikler de konuşma olarak nitelenir. Nitekim mantık kelimesi “nutk” kelimesinden türetilmiştir ve mantıkçılar bu ilişki bağlamında “mantık”ı bir iç konuşma olarak tanımlamışlardır. Benzer şekilde mantık kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan logic, logos'tan türemiştir ve logos, kelim, akıl, ilke, anlamlarına gelir.¹ Dolayısıyla dil basit bir yeti değil, insan ontolojisinin olmazsa olmaz bir özelliği olarak görülür. Bu itibarla dil son derece karmaşık bir ilişkiler ağı, bir sistem veya ontolojik bir unsur olarak karşımıza çıkmakta ve tartışmalara konu edilmektedir.

“Dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü çok gelişmiş bir dizgedir.”²

Yukarıda ifade edildiği gibi dil, düşüncenin taşıyıcısıdır. Dil olmadan düşünceden bahsedilemeyeceği gibi toplumlar da düşüncelerini dilleri üzerinden gelecek nesillere aktarırlar. Dil örfî yapılardan oluşan düzenli bir sistemdir. Bu sistem sessel/fonetik, sarfî/morfolojik ve nahvi/sentaktik yapılardan oluşmaktadır. Bu yapılar belli bir usûl ve kâidelere boyun eğmektedir. Yine de bu yapılar dilsel anlamlara ulaşmak için birbirleriyle tam bir uyum içindedir.

Dil aynı zamanda duyuşal ve görsel olarak bir iletişim aracıdır. Anlamın karînelerinden biri de sözlerin nağmesi, organın hareketleri, imâ yoluyla veya kaş göz işâretleriyle, el-kol hareketleriyle yapılanlar da birer iletişim aracı olarak kullanılmaktadır.³ Dil ile ilgili bu yüzeysel değerlendirmelerin akabinde klasik Arap dilinin tarihsel gelişimine

¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 5. Baskı, 1.

² Doğan Aksan, *Her yönüyle Dil*, (Ankara: TDK Yayınları, 2015), 1/55.

³ Temâm Hassân, *İctihâdâtü'l-lugaviyye*, (Kahire: Alemlü'l-Kütüb, 2007), 111.

bakıldığında zamanla klasik nahiv düşüncesinin nasıl dilbilime büründüğü, modern nahivcilerin özellikle Temmâm Hassân'ın bu bağlamdaki görüşleri değerlendirilecektir.

Erken dönem klasik Arap dili tarihi karanlıkta kalan birçok noktanın aydınlanması açısından, başlangıç ve oluşum tarihi bakımından araştırmacıların hep dikkatini çekmiştir. Bugün Arapçanın üzerine inşa edilen yapının vuzuha kavuşturulması bakımından elde edilen bilgi ve bulgular daha da bir önem arz etmektedir. Araştırmalar derinleştirdikçe sema' ve kıyasa dayalı dil malzemesi ediniminde, bölge ve kabile seçiminde başvurulan usûller ve tercihler, dilci ve nahivcilerin yöntemlerini belirlediğinden, müteahhirîn nahivcilerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Klasik nahivcilerin büyük bir gayretle dil malzemesini derlerken bir taraftan da Arapçanın malzeme ediniminde tedvîn ve tasnîfi için bir tarih ve zamanla sınırlamalarının Arapçanın gelişimine zarar verdiği ifade edildi. Arapçanın temel dil kaynaklarının belirlenmesinde bir kotanın uygulanmasının birçok kelimenin, şiiirin ve kabile lehçelerinin dışarda bırakılmasına neden olduğu aşikârdır. Müteahhirîn nahivciler ise seleflerinin şehirlilerden dil adına hiçbir şeyin alınmamasını, sadece sınırlı kabile ve selika sahibi Araplardan dili almalarındaki yöntemleri tenkît edilmiş, betimsel analitik bir yöntemle dile yaklaştırmışlardır.

Klasik Arap diline dair bir araştırma yapıldığında ilk simanın şüphesiz Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olmasına karşın onun nahve dair literatürde kayda değer bir çalışması belirlenemedi. Şevkî Dayf'ın (ö. 2005) iddiasına göre, ed-Düelî'nin, Kur'an'ı harekeleyen kişi olarak tarihe geçmesi, bu husustaki çalışması kayda değerdir. Ancak nahiv bilgilerini Hz. Ali'den (ö. 40/661) aldığını söyleyen ed-Düelî, Hz. Ali'nin iç siyaset döneminde yaşadıkları göz önüne alındığında zayıf bir ihtimal olarak görülebileceğini, hatta kimilerine göre bir mitoloji dahi olabilir iddiasında bulunmaktadır.⁴

Nahvin başlangıcı için söylenen en muteber şeyin; Mushaf'ın okunmasında nahvin başlangıcı için en hakiki sebebin, Mushaf'ın okunmasında karşılaşılan sıkıntılara dönük harekeleme ve noktalama faaliyetleri olduğu söylenebilir. Temmâm Hassân, Kur'an Mushaf'ının noktalanmasını/harekelenmesini nahvin başlangıcı için en hakiki sebep sayarken ona göre nahiv, ed-Düelî'nin eliyle tamamlanmadığını o sadece buna bir başlangıç yaptığını, ondan Arap gramerine dair bir şey tevârüs etmediğini onun ardından gelen nesil yeni dil

⁴ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyyîn*, (Kahire: Dâru'l-Maârif Trhs.), 7. Baskı, 14.

kurallarını ortaya koyduğunu belirtir. Abdullah b. İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) ve öğrencisi İsâ b. Ömer es-Sekâfî (ö. 149/766) ilk elden bazı kurallar derlediler.⁵

Ebü'l-Esved ed-Düelî ve çağdaşlarının rihle ve sema'a dayalı bir faaliyet yapmadıklarını, nahiv çalışmalarının kişisel gayretlerinden kaynakladığını bilinmektedir. Ancak bütün bu zevâtın nihâî gayesinin fasîh Arapçayı belirtmek olduğunu söyleyen⁶ Temmâm Hassân, nahvin oluşumunda birinci nesil olmadığını, kelimenin taksîmi ve hareketlerin i'râbı vb. konuların o gün için bilindiğini hatta nahiv ilmine "mevâlî ilmi" denildiğini ifade eder. Zira nahve dair bilgileri, din dilini, sosyal dili mevâlîlerden öğreniyorlardı, çünkü nahivcilerin tamamı neredeyse mevâlîdendi. Nahvin oluşumu onların gözleri önünde ve onların eliyle yapılıyordu. Dikkat edilirse birinci tabakadan sonra ikinci tabakadan neredeyse Arap asıllı nahivci yok denecek kadar azdır. Arap asıllı nahivcilerden Halil b. Ahmed, (ö.175/791) Amr b. A'la (ö.154/771) ve Ebû Osman el-Mazinî (ö.249/863) gibi zatlar bunun dışındadır. Bu bakımdan nahiv ilmi, mavâlî'nin yani dil selîkası zayıf ve Arap asıllı olmayanların elinde ilmî nahivden ta'limî nahve dönüştüğü söylenebilir.⁷

Halil b. Ahmed erken dönemin en önemli, en derin ilk dil bilginlerinden biri olup nahiv teorilerini tespit eden ve bunu yerli yerine koyan kişidir. Halil b. Ahmed, çöle gidip bedevîlerden dile ilişkin alan çalışması yapmış, bugün dilbilim dediğimiz şeyi tarihte ilk defa *Kitâbül-ayn* isiminde sistemli bir sözlük hazırlayarak oluşturan kişi olmuştur.⁸

Erken dönemde yazılan ilk kitaplardan biri de Sibeveyhi'nin ((ö 180/796)) *el-Kitâb* 'ıdır. Arap nahvi, sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulmasını ve yazılmasını öğreten kâideler olmayıp bunun yanında, bu dilin içerisindeki düşünüş, ilke ve kâidelerdir. Nahiv, Arapların düşünme biçimini göstermektedir. Bazı klasik nahivcilerin tabiriyle nahiv, Arapçanın mantığıdır. Diğer ilimleri de ihtiva eden, bundan daha fazlasıdır.⁹ Dolayısıyla nahvin oluşum süreci mi'yârî değil vâfîdir yani ilmî değil talîmîdir. Gramer yöntemin bir parçasıdır dilin bir parçası değildir.¹⁰ Bu bakımdan dilin asıl işlevi gerçeği betimlemektir,

⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl: Dirâsatün ebistemolociyyetün li'l-fikri'lugavî inde'l-Arab Nahiv- fikhü'l-luga-belâga*, (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2000), 87.

⁶ Temmâm Hassân, *el-İctihâdâtü'l-lugaviyye*, (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2007), 17.

⁷ Temmâm Hassân, *el-İctihâdâtü'l-lugaviyye*, 28.

⁸ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 231.

⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000) 2. Baskı, 57.

¹⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye; ma'nâhâ ve mebnâhâ*, (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2007), 157.

kural koymak değildir. Temmâm Hassân ve benzeri Arap dilbilimcileri nahvin de dilbilim gibi vasfî ve istikrâh bir yöntemle dili ele almak gerekir düşüncesindedirler.

Bu ilmî nahiv ile talîmî nahiv arasındaki fark; yöntem farkıdır. Talîmî nahiv kural koyar ve bu verilen kurala uymayı isterken, ilmî nahiv ise tümevarımsaldır. Talîmî nahiv kuralcıdır, ilmî nahiv ise betimseldir. Toplumsal kurallar nahiv kurallarından daha güçlüdür.¹¹

Arap nahvinin otoriterleri; asırlar boyunca Sibeveyhi'nin derlediği gibi “Fasîh Arapça ile ilgili olarak birinci asır ile diğer asırlar arasındaki ihtilafın sebebi, terkipten çok üslûptadır.”¹² Arapçanın erken dönem tedvîni, dile ait sözcüklerin toplanması, dökümünün yapılması, türetilme yollarının belirlenmesi, cümle kuruluşlarıyla ilgili kuralların konması ve yazımdaki muhtemel karışıklığı önleyecek işâretlerin icat edilmesi vb. bütün bunlar yeni bir ilmin inşâsının habercisidir. Tedvîn faaliyeti içinde yer alan bu şahsiyetler, kendinden sonraki kuşaklara kurallı, disiplinli öğretim, dolayısıyla ilim ve kültürü kuşaktan kuşağa taşımaya uygun bir dil kazandırmışlardır.¹³

Ebü'l-Esved ed-Düelî'den sonra hicrî birinci asırda nahvin kuralları, Abdullah el-Hadramî (ö.117/735) ve öğrencilerinin eliyle oluştu hatta büyük ölçüde tamamlandı. Ortaya koydukları nahiv kuralları ile dildeki doğru ve yanlış belirlerken, şâzları, istisnâları, belirlenen kurallara uyanları ve uymayanları yani bir dilin malzeme derlemesinin başlangıcında gerekli olan her türlü malzemeyi tedârik ediyorlardı.¹⁴ Yukarıdaki dil malzemesi ediniminde başvurulan yöntemden anlaşılan ikinci bir şey; bu neslin dilcilerinin araştırmalarında lehçe ve kabile ihtilaflarına rağmen metnin diline yöneldikleri gibi, nahve de yönelmiş olmaları nahvin başlangıç yıllarını göstermektedir. Bu titiz çalışmalar kuşkusuz, el-Hadramî ve arkadaşlarının gerçek anlamda selîka sahibi insanlar olduğunu göstermektedir.¹⁵

Nahivle ilgili çalışmalar, hicrî II. asırdan önce Basra'da ardından Kûfe'de birbirlerine rakip iki ekolün gelişmesiyle başlamış, ardından III-IV. asırda bu ekolleri birleştiren Bağdat ekolüyle devam etmiştir.¹⁶ Kur'an'ın, bütün İslâmî ilimlerin mihenk taşı olduğu Müslümanların hayatında nasıl derin izler bıraktığı, yaşadığı havzada dün de bugün de

¹¹ Temmâm Hassân, *İctihâdâtü'l-lugaviyye*, 13.

¹² Temmâm Hassân, *İctihâdâtü'l-lugaviyye*, 39.

¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, (Beirut: Merkezü Dirâsatü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 76.

¹⁴ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 32.

¹⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 34.

¹⁶ Harun Öğmüş, “Nahvin Kuran'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Madâ el-Kurtubi'nin Kitabü'r-Red ala'n-Nuhât Adlı Eserinin Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008/2), 5-2.

aşikârdır. Dil ilimlerinin oluşmasında da nazari ve amelî olarak birinci derecede referans noktasıdır. Arap dilinin gelişmesinde birçok neden sayılabilir, bunlardan en önemli olan üç sebep üzerinde durulacaktır.

Ulusal etken: Hz. Peygamber vefat ettikten kısa bir süre sonra Müslümanlarca yeni yerlerin fethetmesiyle sosyokültürel havza çok dinli çok kültürlü bir ortama sahipti. Bir taraftan kadim medeniyetlerin beşiği ve izleri varken Irak'ta Nebâtî kültürü, Yahudilerle bir arada yaşanıldığı için İbrânî kültürü hâkimdi. Hâkezâ Irak ve İran'da Sâsânî kültürü, Farsların aracılığı ile Hint kültürü, Şam ve Mısır'da Antik Yunan-Roma Helen kültürü, Mısır'da Kıptî kültürü vardı. Hâkezâ Irak ve Şam'da Süryânî kültürü ile karşı karşıya idiler.¹⁷ Müslümanlar, bu kültür ve medeniyetler havzasında bir kuşatılmışlıkla karşı karşıya idiler. Bu meyanda ya hiçbir kadim kültür ve medeniyete dayanmayan nebevî risâlete yaslanarak onlarla baş edip üstesinden gelecek, ya da ulusal kültürü inşâ ederek, içine doğduğu kültürü elindeki kitaba göre yeniden ihyâ edecekti.¹⁸

Siyasi Etkenler: Nahiv ilminin oluşması sürecinde Basralı, Kûfeli nahivci ve dilcilerin çabalarıyla oluştuğunu, bazıları ise Basra ve Kûfe gibi dil ekollerinin daha çok siyasi nedenlerle kurulduğunu düşünmektedirler.¹⁸ Bazıları da taassuptan kaynaklandığını ileri sürerler.¹⁹ Emevîler döneminde Arap kabileleri ile mevâlîler arasında tefrikanın baş göstermesi de dil ekollerinin oluşmasında etkili olduğu düşünülmektedir.²⁰

Basra ve Kûfe dil ekollerinin nahivci ve dilcilerinin ileri gelenlerinin aralarındaki nahiv tartışmaları, hicrî II. yüzyılın sonlarında özellikle Kûfe ve Basra'dan nahivci ve dilcilerin Bağdat'a göç ettikten sonra başladığı var sayılmaktadır. Bu şehirlerin o gün için temsil ettiği ilmî değer ile coğrafik konum ve şartları da göz önüne alarak değerlendirildiğinde ifâ ettiği görev daha iyi anlaşılacaktır.¹⁹

Basra dil ekolünde geleneksel biçim üzerine çok daha az vurgu dikkat çekiyor ve bu yüzden onlar lisâniyât biliminin yenilikçi kanadını temsil ettiği düşünülmektedir. Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'inin otoritesi, daha sonra Basra ekolünün görüşlerinin lehine genel kabul gördü. Fakat bir süreliğine iki ekol, kıyasıya kuramsal bir rekabet içine girerek Arapçanın Irak'ın kozmopolit şehirlerinde yozlaşması ve fakirleşmesine karşın, Arapçanın doğru kiplerini belirleme ve Arap yarımadasının hem geniş kelime dağarcığını hem de saf

¹⁷ Lenn E. Goodman, *Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi*, (Çev. Esat Ayyıldız) Nüsha 18/47 (Aralık 2018), 154.

¹⁸ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 26.

¹⁹ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 31.

deyimsele kullanımlarını korumak hususunda cephe almakta birleşiyorlardı. Böylece, kâtiplerin gevşeklik ve ihmalkârlıklarına karşın, biçimin önemi üzerine eski Arap ısrarını yeni bir bağlam içinde yeniden ileri sürdüler. Arapça kavramının, konuşma Arapçasının evrim ve aşırılıklarından etkilenmeksizin, standartlaşmış ve değişmeyen bir sanatsal yapı olarak kalmasına katkı sağladılar.²⁰

Kûfe dil ekolünün kurucuları arasında yer alan önemli nahivcilerden Ali b. Hamza Kisâî, (ö. 189/805) ve Âsım b. Bedhele (ö. 127/745) daha çok nakle dayanıyordu, Kûfe dil ekoluna, bazıları “Daru'd-darb” yani “şiir uydurma merkezi” denilmesi belki de bu yüzdendir.²¹ Geçmişte hadis uyduranlar niçin şiir uydurmasınlar, bu nahivcilere yapılan itiraflarda vardır. Buna rağmen Kûfe dil ekollerinin temâyüz ettiği bazı özellikler şunlardır:

Kûfe dil ekolü, semâ' yöntemini önceleyerek üç önemli yönü ile temâyüz etmektedir:²² Kûfe ekolünün kurucuları rivayette ve kıyasta çok ileri gittikleri, kelimeleri, deyimleri sahrâvî Araplardan alırken bedevî kabilelerin sözlerini öne çıkararak Basra ekolünün kullanmadıkları yeni nahvî ıstılahlar kullandılar. Basra ve Kûfe dil ekolleri şehirlilerden dil maddesi almamışlardır. Basralılar Kays, Esed, Hüzeyl, Temîm ve Tay kabilelerinden alırken, Kûfeliler bu kabilelerin yanı sıra şehirlilerden de alıyorlardı.²³ Kûfe dil ekolü Basra dil ekolüne göre kıyasta ileri gittiler, oysaki semâ'ya daha çok önem vermeleri gerekirdi. Basralı'larca yaygın olmayan nahiv ıstılahlarını kullandılar.²⁴

Basra-Kûfe dil ekolleri tevîl, ta'lîk ve usûl konularında aralarında süregelen tartışmalar, Arapçanın gelişmesi yönünde yeni bir çehre kazandırmıştır.²⁵ Ne var ki klasik nahiv kitapları kolay ve anlaşılır bir yöntemle fakat konuların yan yana, bir arada verilmesi usûl ve fûrû konularını birbirinden ayıramamıştır. Bu durum nahvin öğrenilmesini zorlaştırmış, böylece nahvin öğrenilmesi güçleşmiştir.²⁸ Kur'an'ın nüzûl çağında ve sonraki yıllarda standart bir dil arama çabası beyhûde bir iş olup varsayılan dilin kanıtlanamayacağı, bir sır olarak kalacağı düşünülmektedir. Zira Kur'an zengin bir terminoloji kullanarak hatta Arap şiiri, Kur'an'la kıyaslandığında literatürü ve içeriği çok fakir kalmış, birçok anadil ve

²⁰ H.A.R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, (Ankara: Doğubatu Yayınları, 2017), 65.

²¹ Temmâm Hassân *el-Usûl*, 37.

²² Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 38.

²³ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 47. Bakınız, Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 181.

²⁴ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 40.

²⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 229.

lehçeden kelime alarak bir devrim başlatmışken, niçin belli kabilelerle ve belli bir tarihle belirlenmektedir. Bu durum Kur'an'ın geniş olan dil evrenini daralttığı düşünülmektedir.

Araplardan kırsal kesimde yaşayanlar, Irak topraklarındaki Kûfe-Basra şehirlerine yerleşince ya da Kûfe-Basra'da yaşayan nahivciler kırsal kesimlere dil malzemesini derlemek adına yolculuk yapınca, dil ekollerinin etkisini anlamak adına önemli olmakla beraber o havzada hâkim olan kültürün etkisi de görmezden gelinmemelidir. Araplar bununla en çok hicrî doksan senesinden iki yüz senesine kadar dil malzemesi derlemesi ile meşgul oldular. Dillerinin fasîh olanını, şehirlerde yaşayanlardan değil, çöllerde yaşayanlardan öğrendiler. Ardından çöl sakinleri içinden ülkelerinin ortasında yaşayanlardan ve onların kırsal kesimde olanlardan aldılar. Dil adına kurallar oluşturulurken, belli ve sınırlı kabilelerden alıp diğer bedevî ve hadarî kabilelerden dile dair hiçbir şey almadılar. Berberî ülkelerin etrafındaki altı kabileden hiç almadılar. Meselâ nahivciler Mısır'a komşu { جذام، لخم، غسان، إباد، قضعة } kabileleri ile Şam civarındaki Hıristiyan kabilelerinden dile dair hiçbir şey almadılar. Yemen ehli Hint ve Habeşlilere karıştıklarından dolayı, yukarıda adı geçen kabilelerden de dil malzemesi adına hiçbir şey almadılar.²⁶

Nahivcilerin arı dil çalışmaları kapsamında, kendilerinden dil malzemesi alınan bu kabilelerin dışındakilerden dil maddesi alınmaması müteahhirîn nahivcilerce eleştirilmiştir. Dil maddesi alınmayan bu kabileler güya ülkelerinin kenar uçlarında ve başka milletlerle bir arada yaşıyor olmaları dilleri, onları çevreleyen Habeşler, Farslar, Hintliler, Süryânîler, Şam ve Mısır ahâlisi gibi başka milletlerin lafızlarına çabucak teslim olma özelliği zehabına kapılmalarındandır.²⁷

Toplumsal arılık: Dil seviyesi ve günlük dilden ayrı yazılı edebî dilin oluşması için, telaffuz bakımından farklı seslendirmeler olsa da dil birlikteliğinin sağlanmasıdır. Meselâ Keşkeşe lehçesi'nden Ac'âce lehçesi'ne varıncaya dek baştan sona, farklı kabilelerin lehçesi olsa da günlük dilin birlikteliğini sağlamak, Kur'ân, Hadis ve nazım-nesir olarak Arap dilinin metinlerini kullanmak gerekir. Hiçbir lehçe, diğer bir lehçeden daha fasih, sahih değilken nahivcilerin birkaç kabilenin lehçelerini (dillerini) alırken diğer kabilelerden alınmamasının arka planındaki sebep anlaşılmaktan ve ileri sürülen gerekçeli kararlar ikna etmekten bir hayli uzaktır.

²⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-hurûf*, 180.

²⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-hurûf*, 181.

Püritizm hareketi:²⁸ Arap dilini arındırmaya yönelik çalışmalardan biri de Hicâz yarımadasının ortasında sayılı kabile lehçelerinin kullanılmasıdır. Temelde Arap Yarımadası'na komşu devletlerin dillerinden etkilenmemesi koşulu ile mekânın ve sayılı kabilelerle sınırlanması amaçlanmıştır. Eğer erek dil yetisi ile fesâhati bulmak amaçlanıyorsa bu durumda Amr b. Â'la'nın ifadesi ile "Arapların en fasîhi Havâzînler, en kötüsü de Temîmlerdir." Fakat İbn Abbâs'a göre; "Havâzînler tam bir acziyet içindedirler." Zira eğer Havâzîn'e mensûp diğer boyların, meselâ S'ad b. Bekr, Nasr b. Muâviye vs. olduğunu bilseydik, İbn Abbâs'ın ya da Amr b. Â'la'nın doğru söylediğini bilirdik, diyor. Çünkü biz, Hz. Peygamber'in (as.) Halime-i Sa'diye'nin evinde yetiştiğini, o halde dilin fesâhati için bir övgü kaynağı olduğunu kabullenirdik. Fakat durum sanıldığı gibi değildi, buna rağmen nahivciler Kays, Esed, Temîm, Tay ve Hüzeyl kabilelerini fesâhat için seçtiler.²⁹

Temîm lehçesi, Kureyş lehçesi ile kıyaslandığında Temîm lehçesinin daha fasîh olduğunu ancak klasik nahivciler Kureyş'in Kâbe'ye komşu olması, Arap dünyasında merkezî bir konumda olması hasebiyle siyasî ve ticarî faaliyetlerden fûshaya dâhil olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Fasîh olarak kabul gören Kureyş lehçesi aslında sadece bir lehçe değildi o dönemde, belki de bütün Arap lehçeleri gelişmişti, zamanla hepsi değişime uğramıştır. Kureyş lehçesinin öne çıkarılması ve diğer kabileler üzerinde belirleyici olması sonraki dönemin tartışma konularından biridir. Kureyş lehçesinin fûsha olduğunu iddia edenler, bir tek ilmî kanıt ileri süremediler. Nahivciler ve dilciler kesin olarak bilmedikleri bir konuda karar verdiler. Arapların hayatında o gün için herkesi kapsayacak edebî ortak bir dilden bahsetmek bir hayli güçtür.³¹

Dili arındırma çalışmalarının bazı kabilelerle sınırlandırılması, Arap yarımadasının ortasında yaşayan, coğrafik ve zamansal olarak uzam hicrî ikinci asırla tarihlenmesi, istişhât asrının bitimi gösterdi ki, "fesâhatin kurallarını nahivciler ve belâgatçiler belirlediler. Öyle ki bir arkeometri gibi kronolojik olarak ikinci asırla tarihlemeleri kendi bindikleri dalı kesmiş olup koydukları kuralları başta kendileri çiğnemiş oldular. Dili arındırma çalışmaları dil alanını daraltma anlamına gelmemeliydi. Dilcilere göre fesâhatin kuralları, onlar tarafından belirlendiğinden, tenâfûr, garâbet, keraha, kıyasa muhalif gibi hususların kurallarını

²⁸ Püriten kök itibâriyle; saflık, temizlik, masumluk ve nezaket anlamındadır, İngilizcede "purity" kelimesinden gelmektedir, ancak kelimenin sıfat olarak anlamı "ahlâk ve din konusunda çok sofu kimse" olarak verilmektedir. Bkz. Robert Avery- Serap Bezmez- Anna G. Edmonds - Mehlika Yaylalı, İngilizce-Türkçe Sözlük, (İstanbul: Redhouse, 1989.) 784.

²⁹ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 89.

³⁰ Subhî Sâlih, *Dırâsâtün fi fıkhi'l-luga* (Dimeşk: Matbaatü Câmiâ, 1960), 65.

³¹ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 88.

belirlediler. Hal böyle olunca bazı kişiler fasîh ve bazı kişiler gayri fasîh olarak belirlendi. Böylece “Arap Dilinin Fesâhati” gibi bir ifade ortaya çıktı.³² Hâlbuki bölgede yaşayan diğer Arap kabileleri de maksatlarını dile getirdiklerinde o günün yaygın dilini yani fesâhate uygun bir dil kullanıyorlardı. “Fesâhatin kuralları sınırlanmamalıydı” diyen Temmâm Hassân, “Söz dizimlerinin, kelimeleri, seslendirmelerin, deyimlerin birbirinden farklı olması kaçınılmazdı.”³³

Arap dil geleneğinde, İslâm öncesinde standart bir edebî dilin var olup olmadığı öteden beri tartışıla gelmiştir. O dönemde ortak bir edebî dilin var olduğunu ve bunun Kureyş lehçesinden başka bir şey olmadığını söyleyenler varsa da bu iddiayı şiddetle reddedenler de az değildir.³⁴ Dilbilimcilere göre dilbilimin yöntemi betimleyici (vasfî) tümevarımsaldır. Kadim nahiv düşüncesi, ilk oluşumundan itibaren vasfî iken niçin mi’yârî bir yöne evrildi? Dilin asıl işlevi kural koymak değil anlamı betimlemektir.

Nahivcilerin dil kurallarını derleyip belirlerken Kur’an metnini yeteri kadar nazar-ı itibâra almamaları, yerleşik Arap kabilelerinden Kureyş’ten bir şey almamış olmaları bir tür medenileşmiş dilin alınmaktan vazgeçilmesi, sorunu katmerleştirmiş, işin içinden çıkılmaz bir hâle getirmiştir. Mevcut Arapçanın, Hz. Peygamber ve dört Halife döneminin, Mekke ve Medine toplumlarının var olan araçların ve ilişki türlerinin isimlerini bize aktarmaması, insanı hayrette bırakan bir durumdur.³⁵ Ortaya çıkan bu tabloda nahvin oluşumu öncesi bazı mülâhazalar iken şahıs bazında kiminle başlayıp devam ettiğini anlamak Arap dili tarihi için önemli bir noktadır.

İbn Haldun’un, Kureyş lehçesi bütün boyutlarıyla fesâhatten uzaktı. Zira nahivciler referanslarını bedevîlerle ve sınırlı sayıda kabilelerle iktifâ ederken Kureyş’e neden yöneldiler. Oysaki Kureyş lehçesinde bedâvete dair hiçbir şey yoktu. Kur’ân’da Kureyş lehçesinin dışında kullanılan birçok kelime ve lehçe vardır.³⁶ Ancak Temmâm Hassân Kureyş lehçesinin öne çıkarılması ve diğer lehçelerin görmezlikten gelinmesinden dolayı nahivcilerin yöntemini eleştirmiş, Arap gramerinin inşâsında nahivcilerin belirlediği sanılan “Kureyş’e uzaklığın fesâhati bozması”, düşüncesine şiddetle itiraz etmiştir. Hz. Peygamber, Kureyşî olmasına karşın Sa’d b. Ebû Bekir kabilesinde yetişti. Nahivciler fesâhat namına Kureyş’ten

³² Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 99.

³³ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 100.

³⁴ H.A.R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, 66.

³⁵ Câbirî, *Tekvînü’l- Aklî’l-Arabî*, 100.

³⁶ Abdurrahman Ebû Zeyd Veliyüddin İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: Dâru’l-cîl, trhs.), 606.

hiçbir şey almadılar. Hatta Hz. Peygamber de Kureyş lehçesini bütün Araplar için füşhâ saymadığı gibi her kabilenin ferdi ile onların lehçesi ile konuştu, bu da gösteriyor ki diğer Arap kabilelerinin lehçeleri de füşhâdır. Temmâm Hassân, Kureyş lehçesinin o gün için müşterek bir dil olduğu iddiasının tarihî gerçeklerle örtüşmediğini ifade etmektedir.³⁷

Temmâm Hassân, Arap dil araştırmaları tarihinin, maddeleri toplamak ve onları rivayet etmek üzere kurulduğunu, maddelerin üzerine düşünülmüş istikraî bir metot uygulanmış sağlam betimleyici bir yöntemdir.³⁸

İstişhâd Asrı: Dil kâidelerinin oluşturulması, dilin fesâhatı için arındırılması ve bir zaman dilimi ile sınırlandırılması, metinlerin semâ' yoluyla elde edilmesi ve var olan metinlerden istişhât etmeleri, elde edilen bu metinlerden kâideler oluşturmalarıdır. Nahivciler, istişhât asrı diye adlandırdıkları bu asrı, Câhiliye Dönemi metinlerinden başlatarak hicrî II. asrın sonlarına kadarki süre ile sınırlandırmışlardır. Öyle ki, şâir İmruükays'ın (ö. 25/645) şiirleri ile şâir İbrahim b. Hürm'nin (ö. 176/792) şiirleri arasında bir ayırım yapmamışlardı. O süreçte dil ve kâidelere dair gelişmeleri, edebiyat tarihçilerinin ve dilcilerin, dil ve edebiyata dair gelişmeleri görmezden gelerek kayda geçirmemişlerdir. Zaman, mekân ve toplumsal yapıyı daha ince eleyip sık dokumak gerekir ki, nahiv sanatı, bütün varlığı ile net olarak ortaya çıksın.⁴¹

Klasik nahivciler, yöntem birliğinin önemini belirtirken, klasik nahiv kitaplarında hâlâ câri olan “mi'yâriye yönteminin en doğru yöntem olduğunun kabul görüyor olması düşündürücüdür. “Şöyle de veya şöyle deme” gibi baskın kuralların belirlenmesi, İbn Hişâm'dan günümüze kadar ihtilafları, şâz görüş olarak belirtiyorlardı.³⁹ Zira nahivciler, hicrî ikinci asırdan sonra dil adına derlenen malzemeleri, ikinci derecede bilgiler sayıp nazar-ı itibâra almadıkları gözlemlenmektedir.

Nahiv eserlerinde sıkıcı bir didaktizmin olduğu, bu hususa bir de müellifin karmaşık ifadeleri, heyecansız anlatımı ve gereksiz uzatmaları gibi bir üslûp eklendiğinde, durumun daha da ağırlaşacağı, söz konusu, sıkıcı didaktizmi yumuşatmanın, müellifin eserde

³⁷ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 71-72.

³⁸ Temmâm Hassân, *el-Luga beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*, 22.

³⁹ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 158.

sergilediği üslûp ile mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁴⁰ Şimdi de dilbilim ile filoloji ve fikhü'l-luga kavramlarını arasındaki benzer ilişkilere değinelim.

Dilbilimin örtük veya açık nahivden ayrı olarak bir yöntemi vardır. Dilbilim; dili inceleyen bilim, dilin bilimi diye tanımlar ve onun diğer bilim dalları ile de sıkı sıkıya ilişkisi vardır.⁴¹ Başka bir tanım da ise dili inceleyen, çalışma nesnesi dil olan kendi bulgularını toplama yöntemi olan, topladıkları verilerden elde ettikleri bulguları, kendileri için geçerli olan kavram ve kuramlar çerçevesinde inceleyen ve bulgulardaki genellemeleri ortaya çıkarmaya çalışan, bu bulgularla ilke ve kurallar çerçevesinde yorumlar yapandır. Amacı ise doğal dil dizgelerini betimlemek, kurallarını tespit etmektir.⁴²

Dilbilim, kendine özgü yöntemlerle genel olarak dil olayını, özel olarak da doğal dillerin yapılarını, işleyişlerini, süre içindeki değişimlerini, vb. açısından inceler. İnsan bilimi diye tanımlayan Berke Vardar, onun insan bilimlerinin en gelişmiş, sözlü dile öncelik veren, hem tündengelimli hem de tümevarımlı yaklaşımlar içeren betimleyici, yansız gözlemlere dayanan bir özellik taşıdığını ifade etmektedir. Bu nitelikleri ile kuralcı geleneksel dilbilgisinden, yazılı belgelere ve yazınsal değerlere öncelik veren betikbilimden ayrılmaktadır.⁴³ Bu tanımlardan hareketle dilbilim ile filoloji arasındaki nüansı da belirtmek gerekir. Zira Arapçaya çevirilen Batı orijinli kitaplarda farklı isimlendirmeler söz konusu iken, modern Arap dilbilimciler isimlendirmede farklı kanaatlere sahip olsalar da sonuçta tanımların iç içe geçmesi gerçeği ile net bir ayırımın güç olduğunu ifade etmekten geri durmazlar.

Batı'da filoloji ve dilbilime ilişkin çalışmalar Arapça mütercimlerce doğru, birebir çevirisi yapılabildi mi? Bu alanda dilbilimcilerin ve filologların görüşleri değerlendirildiğinde; filoloji ve dilbilim terimlerinin Batı'da olduğu gibi çağdaş Arap dilcileri arasında da tanımı, muhtevası ve konusu itibarıyla birbirleriyle karıştırılan, çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan iki farklı terim olduğu görülür. O halde dilbilimi filolojiden ayıran, arasındaki farkı belirleyen, çakışan ve çatışan yönleri ortaya koyan husus nedir? Arap dilinde fikhü'l-luga ve ilmü'l-luga terimlerinin kullanımı hususunda iki temel görüş bulunmaktadır: Bunların ilki fikhü'l-luga ve ilmü'l-luga terimlerini aynı anlamda görürken

⁴⁰ Mehmet Nafi Arslan, *Abduh er-Râcihî ve Et-Tatbîku'n-Nahvî Adlı Eseri*, Şarkiyat 8/2 (Kasım 2016): 728-75.

⁴¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dilbilim*, (Ankara: TDK Yayınları, 2015), 1/14.

⁴² Özen Yaylagül, *Göstergibilim ve Dilbilim*, (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 73.

⁴³ Berke Vardar, Nükhet Göz, Emel Huber, Osman Senemoğlu, Erdim Oztokat, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002), 73.

diğerleri ise bu terimleri birbirinden ayırmaktadır. Birinci görüşte olan dilciler, Araplardaki eski yöntemi esas alırken, Batılıların geliştirdiği modern yönteme bağlı kalmamışlardır. İkinci görüşte olanlarsa, sadece modern yöntemle meşgul olduklarından, neredeyse bütün çalışmalarında bu yöntemi esas almış, klasik yöntemi ise yalnızca eleştirmekle yetinmişlerdir.⁴⁴

Filolog ve leksikologlar ise filolojiyi dilbilimle nasıl ilişkilendirdiklerine bakıldığında filoloji; dil ve edebiyat incelemelerinden oluşan bir bilim dalı iken dil bilim, o dildeki yazılı metinlerin eleştirel analizine dayanarak inceleyen disiplindir.⁴⁵ Dilbilimle edebiyat tarihi arasındaki sınırdaki veya orta noktada yer alan filolojinin konusu, illaki yazılı metinlerdir. Filologların, filolojinin konusunu belirlerken; yazılı metnin, tarihinin belirlenmesi, metnin çözümlenmesi, iç eleştirisi ve yorumlanması faâliyetlerinden oluşan bir disiplindir.⁴⁹

Dilbilim (linguistics) dili bir semboller sistemi olarak gören ve dilin niteliğini, yapısını, öğelerini ve geçirdiği dönüşümleri inceleyen bilim dalıdır. Dilin yazılı metinleriyle ilgilenen filolojiden farklılık gösteren dilbilim, dili belli bir zamandaki durumuyla, geçirdiği evrim açısından incelerken, dilin yapısıyla ilgili genel bir teori oluşturmayı ya da dillerin incelenmesi için genel bir teorik çerçeve oluşturmayı amaçlamaktadır.⁴⁶ Dilbilim dil felsefesi de değildir, zira dil felsefesi; dilin doğasını, kökenini, yapısını ve anlam problemini felsefi analiz yöntemiyle ele alan bir disiplindir.⁴⁷

Filoloji ise terim olarak, bir milletin veya medeniyetin dil ve edebiyat ürünlerini toplamak, açıklamak, fikri gelişmesini ve özel vasıflarını araştırmak, onları canlı tutabilmek için gereken çalışmaları yapan bir bilimdir. Eski ve anlaşılması güç metinleri yorumlayan filolojiye objektif filoloji; eski dil belgelerini açıklayan filolojiye salt filoloji denir.⁴⁸

Modern Arap dilbilimcilerden Subhî Sâlih, (ö.1986) filolojiyi, Fransızca Robert sözlüğünden nakille şöyle tanımlamaktadır: Filoloji; aslı Grekçede, iki kelimenin birleşiminden ibarettir. Philos yani sevgi logos da dil veya söz anlamına gelmektedir. Bu kelimeyi vaz' edenler isimlendirmede dili derinlemesine sevgi, gramerine usûlüne ve tarihine dair araştırma yapmandır. Bu dili araştırmaya koyulanlar Grek ve Latin dillerini tarihsel,

⁴⁴ Abduh Râcihî, *Fikhü'l-Luga fi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Daru'n-Nehdetü'l-Arabiyye, 2009), 11.

⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999). 3. Basım, 351.

⁴⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 236.

⁴⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 236.

⁴⁸ Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (İstanbul: Multilingual yayınları, 1998). 11.

gramatik, eleştirel, metinsel ve edebî olarak değerlendirmişlerdir. Bugün bu araştırmalar müzelik araştırmalar haline dönüşmüştür.⁴⁹

Filoloji, fikhü'l-luga anlamında çevrilirse bu tamlamada yer alan “luga” (lugat) kelimesi dil değil kelime anlamında kullanılmıştır. Fikhü'l-luga tabiri “inceleme ve betimlemeye dayalı bir araştırma yöntemi olarak fasîh Arapçanın ayırıcı özellikleri, doğuşu, gelişim süreci, fasîh dilden farkları bakımından lehçelerdir. Fasîh dilin tekâmül tarihi, kıyas, ta'lîl, semâ', dilin görevi ve fonksiyonu, Arapçanın ilk vatani, ailesi, diğer dillerle ilgisi gibi genel meseleler, dil seslerinin mahreç ve sıfatları, işlevleri, kelimelerin delâletlerinden bahseden bilim dalı olarak tanımlanmıştır.⁵⁰

Arap dilcilerinin bir kısım İlmü'l-luga konularını fikhü'l-luga içinde ele alırken meselâ, İbn Fâris (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fi fikhü'l-luga* adlı eserinde dilin ortaya çıkışı, kelimeler ve anlamları, isim, fiil ve harf olarak kelimenin çeşitleri gibi konulara da değinmiştir. Seâlibî ise (ö. 429/1038) *Fikhü'l-luga ve Sirru'l-Arabiyye* adlı eserinde pek çok müterâdif kelimeye (ve anlamlarına) yer vermiştir. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392-1002) ise *el-Hasâis*'inde; dilin tarifi (Arap dilini ilk kez tanımlayan dilcidir.),⁵¹ ortaya çıkışı, öğrenilmesi vb. dil konularına yer vererek bugünkü dilbilim konularını incelemiştir. Her şeye rağmen ilmü'l-luga veya fikhü'l-luganın sınırlarını kesin olarak belirlemek bir haylî güçtür.

Yakın dönemin dilbilimcilerinden İbrâhîm Enîs'in (ö. 1977) *Esrâru'l-luga, el-Esvâtü'l-luga, Delâletü'l-elfâz ve el-Lehecâtü'l-Arabiyye* isimli çalışmaları Arap nahvini Batının ürettiği terminolojisi üzerinden değerlendiren, Arapçayı yapısalcı bir yöntemle ele alan çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Nahvin ses boyutu (Savtî), morfoloji (Sarfî) boyutu ve anlam (Delâlî) boyutuyla ele almaktadır.⁵² Abduh Râcihî (ö. 2010) ise bu iki terimin yöntem olarak birbirinden ayrılması gerektiğini ancak bu alandaki tartışmanın hâlâ devam ettiğini, fikhü'l-luga teriminin Mısır üniversitelerinde yaygınlaştığını, zira Sâmi ve

⁴⁹ Ali Hassân Abdülhüseyn ed-Delfî, *Fikhü'l-luga, İlmü'l-luga ve Filolocya*, Mecelle Fasiletü Muhakkeme, Camiatü Vasit, Külliyyetü't- Terbiye Kısmü'l-Lugati'l-Arabiyye, 2014, 205-230. Bakınız. Subhî Sâlih, *Dirâsatün fi Fikhü'l-Luga*, (Dimeşk:Matbaatü Câmîatü Dimeşk, 1960), 4.

⁵⁰ İsmail Durmuş, “Fikhü'l-Luga”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikhü'l-luga>

⁵¹ İbn Cinnî; Dil, her toplumun meramını ifade ettiği sesler topluluğudur. İbn Cinnî bu tanımda dört madde belirler: a) Dilin seslerden ibâret olduğunu b) Dilin bir ta'bir (İfade biçimi) olduğunu 3) Her toplumun ifade biçimi olduğu 4) Meramını ifade biçimi olduğunu belirtir. Râcihî İbn Cinnî bu tanımla dilbilimcilerin tanımına çok yakın bir tanım olduğunu ifade etmektedir. (Abduh Râcihî, *Fikhü'l-luga fi'l-kütübi'l-Arabiyye*, 60.

⁵² Nevâra Bahri, *el-Kitabetü'l-lisâniyeti'l-Arabiyyeti'l-hadise İbrâhîm Enîs enmüzece*, (Cezayir: Camiatü Abbâs Lagrur Haşenli, 2017), sy. 21, ss. 1-17.

diğer dillerin karşılaştırılması olarak anlaşıldığını, Mısırlı öğrencilerinde konu olarak özellikle İbrânîce ile karşılaştırmaların yapıldığını belirtmektedir.⁵³

Batı'daki dil çalışmaları seyri bakımından Ferdinand de Saussure, (ö. 1913) Leonard Bloomfield (ö.1949) ve Edward Sapir (ö.1939) gibi önemli dilbilimcilerin yöntemini, dilin muhtevası ve dili ele alışlarına bakarak, Arap dünyasındaki dilbilimin neye tekâbül ettiğine değinen İsmail Durmuş şöyle demektedir. Aslında ilmü'l-luga ile fikhü'l-luganın sınırları birbirinden açık bir şekilde ayrılmıştır. Buna göre Saussure'un ifadesiyle fikhü'l-luga ile kastedilen; kültür, uygarlık, edebiyat, örf, âdet ve inanç gibi hususların incelenmesi ve tespiti amacıyla yapılan dil incelemelerini, ilmü'l-luga ile hedeflenen ise; dilin kendi varlığının kendisi için yapılacak incelemelerini içermektedir. İlmü'l-luga bu dönemde ilim adını aldığı için kadîm dilcileri cezbeden dilin doğuşu, ana dilin aslı, diller arası üstünlük gibi daha çok fikhü'l-lugayı ilgilendiren felsefî tartışmalar inceleme dışında bırakılmıştır.⁵⁹

Filoloji ve dilbilim terimlerinin XIX. yy. başından beri Arapçaya yapılan çevirilerde fikhü'l-luga ve ilmü'l-luga diye çevrildiği ancak klasik Arap nahivcilerinin geçmişte dil araştırmaları çerçevesinde, sesbiliminde harflerin mahreç ve sıfatlarına ilişkin verdikleri bilgilerin, bugünün dilbilim konuları ile örtüştüğü, gaye ve niyetlerinin aynı yönde olduğudur. Batı'daki filoloji veya dilbilim çalışmaları kapsamında değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Bugün fikhü'l-luga veya ilmü'l-luga adına eser kaleme alanlar, aşağı yukarı değindiği konuların Batı'dakilerle benzer konuları işlediği, aynı yöntemle konuları ele aldığı gözlemlenmektedir. Meselâ; Abduh Râcihî: *Fikhü'l-Luga fi Kütübi'l-Arabiyye*, Remzi Baalbekî: (d. 1951) *Fikhü'l-Arabiyyeti'l-mukâren*, Muhammed el-Mübârek: *Fikhü'l-luga ve Hasâisü'l-Arabiyye*, Muhmûd Sa'rân: *İlmü'l-luga*, Subhî Sâlih: *Dirâsâtün fi fikhi'l-Luga*; vb.lerinin değindiği konulara baktığımızda aynı yöntemle dil meselelerini ele aldıkları eserlerden bazılarıdır.

Subhî Sâlih (ö.1986) bu iki terimin fikhü'l-luga ile ilmü'l-luga'nın birbirlerinin yerine kullanılmasına müsamaha edilmesi gerektiğini, zira aralarında bir geçişkenlik olduğunu, aralarındaki nüansı belirtmenin güç olduğunu ifade eder. Doğu'lu ve Batı'lı dilcilerin yöntemleri, aynı anlamda kullanıldığını belirttikten sonra geçmişte nahivcilerin kullandığı fikhü'l-luga teriminin kendisine daha uygun olduğunu zira bir şeye ait olan her ilmin, aynı

⁵³ Abduh Râcihî, *Fikhü'l-luga fi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Daru'n-Nehdetü'l-Arabiyye, 2009), 28-29. İsmail Durmuş, *Fihhü'l-Luga, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, EK-1*, 2016, 451-454.

zamanda onun fikhî olduğunu belirtmektedir. O halde dil adına yapılan araştırmaların tamamının fikhî diye isimlendirmenin daha uygun olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁴

Temmâm Hasan'a göre filoloji; klasik metinlerin gramer açısından kelime anlamlarının tarihi ve coğrafik olarak buna yönelik eleştiri ve yorumların değerlendirilmesidir. Klasik metinler, filolojinin en önemli unsurlarındandır. Karşılaştırılmalı filoloji (Comparative philology/ الفيلولوجيا المقارنة) klasik dillerle irtibatlı bir kavramdır.⁵⁵ Dilbilim, henüz yeni bir bilim dalı olması nedeniyle, "linguistics" ve buna bağlı olarak Arap dilbilimi üzerinde Arap dilbilimcileri arasında bir kavram kargaşası yaşandığı bilinmektedir. Arap belâgatının yenilenen yöntemlerle sorgulanması ve dilde yenilik arayışları desteklenmelidir.

Arap dilbilimcileri, filolojiye ilişkin birbirinden farklı görüşler serdederken, bazıları filolojiyi, dilbilim olarak, bazıları da genel dilbilim kurallarının Arapçaya uyarlanması olarak görmüş, bazıları ise filoloji terimi ile dilbilimin dallarından biri olan karşılaştırmalı dilbilimi anlamışlardır. Bu yöndeki yönelim Mısır üniversitelerinde rağbet görmüş, filoloji terimiyle, semitik dillerin birbirleriyle özellikle de Arapçanın İbrânîce ile karşılaştırılması olarak bakılmıştır.⁵⁶

Modern Arap dilbilimi ile klasik nahiv düşüncesi karşı karşıya kalındığında, nahiv mîrâsından dilbilime, aralarında ortak noktalara ulaşabilir mi? ya da nahiv mîrâsından modern dilbilim çıkarılabilir mi? Avrupa'daki filoloji/fikhu'l-luga, linguistics/ilmu'l-luga gibi dilbilimsel gelişmeler karşısında Arap dünyasındaki dilciler genel olarak üç eğilim içindedirler;

Birinci eğilim; klâsik nahvi ve nahivcileri inkârla, alay edip aşağılayarak, elindeki baltayla sağından solundan vurarak onu yok etmeye çalışırlar. Öte yandan modern dilbilim verilerini kutsayarak yüceltirler. Öncekilerin yapamadıklarını yapabildiklerini zannederek, önemli bir çığır açtıklarını iddia ederler. Kendileri ile klasik nahiv arasına mesafe koyarak kalın bir duvar örerler. Bu akımın öncülerinden biri İbrâhim Mustafa'dır.⁵⁷ Bu grup, dil ile ilgili zâhiren bilimsel araştırmalar yapıyormuş gibi, ancak arka planda klasik nahiv otoritesini

⁵⁴ Subhî Sâlih, *Dirâsâtün fi Fikhi'l-Luga*, 3-4.

⁵⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, 235.

⁵⁶ Râcihî, *Fikhu'l-Luga fi'l-kütübi'l-Arabiyye*, 29.

⁵⁷ M. Ahmed Arafe, *en-Nahv ve'n-nühât beyne'l-Ezher ve'l-camia*, (Kahire: ts.) 11.

yıkmaya yönelik kuşku tohumları atmak ve ona olan güveni sarsmaya çalışmaktadır.⁵⁸ İkinci eğilim; klâsik nahiv eğitimine sınıksız sarıldılar. Bu eğilime yönelik eleştirilere sert bir üslûpla cevap vererek bu anlayışı müdâfaa eder, onu eleştirmeyi reddederler. Elimizdeki nahivden daha iyisini yapmak artık imkânsızdır derler. Modern dilbilim kavramlarıyla klasik nahvi baskı altında tutmayı reddederler.⁵⁹ Üçüncü eğilimde ise; itidalli bir yol izleyip iki eğilim arasında sentezci bir yöntemle uzlaşma yoluna yöneldiler. Arap nahiv düşüncesini bilimsel eleştirel araştırmaya yönelerek modern dilbilim yöntemleriyle değerlendirmeye çalıştılar. Nahiv düşüncesini ve dilbilimi mezcederek yeni bir nahiv dili üretme gayretindedirler.⁶⁰ İtidalle hareket ederek ne klâsik nahiv düşüncesini kutsayıp yücelttiler ne de çağdaş dilbilim teorilerine dört elle sarıldılar. Bu iki eğilim arasında seçici davranarak uzlaşma yoluna yöneldiler.⁶¹

Modern Arap dilbilimcileri, bir yandan klasik Arap dil çalışmalarının metodolojik yapısını eleştirirken diğer taraftan da modern Arap dilinin yenileşmesine yönelik öneri ve eleştirileri öncelediler. Arap dilbiliminin son asırda zengin bir içerik üreterek ortaya koyduğu birbirinden değerli eserler yeni bir ivme kazanması yönünde güçlü bir akımın oluşmasına öncülük etti. Bu akımın öncülerinden Temmâm Hassân, dile ilişkin düşünceleri ve bu meyanda sarf ettiği dilbilimsel çalışmaları Arap dünyasında dikkatle takip edilmektedir. O Arap dilini, Abbâsî dönemindeki en parlak eserlerin yazıldığı günlerde olduğu gibi sadece şerhlerle, haşiyelerle yetinen değil, üreten, nazarî çerçeve ortaya koyan, dinamik bir yapı içinde oluşmasına öncülük etmek gerektiğini vurgulamaktadır.

Bugün nahivcilerin ardında devâsâ bir klasik nahiv mîrâsı, önlerinde ise henüz kuramsal düzey dilbilim verileri vardır. Onlara düşen klasik nahiv mîrâsı ile dilbilim mîrâsını mezcederek ve modern çağın dil ihtiyaçlarını da göz önüne alarak dinamik bir yöntem geliştirmeleridir. Dini metinlerin de anlaşılmasında yardımcı olacak bu dilbilim eleştirel, sentezci ve kendi içinde tutarlı olmalıdır diyen Temmâm Hassân şu ilkelerin gerçekleşmesini önermektedir: Klasik nahiv yönteminin tahkîm edilerek bugün için karşılığı olmayan klasik nahiv kuramları, betimsel, dönüşümsel ve üretimsel bir alana evrilmelidir. Klasik nahiv tartışmaları ve ihtilafları, usûl ile fûru konuları birbirine karışmış ve âcilen ayrışmalıdır. Klasik nahivcilerin kelimeyi üçe ayırmaktan vazgeçmelerinin, yöntem ve kapsam bakımından daha yerinde ve anlamlı olabileceğini, cumhurun görüşünün aksine kelimeyi işlevselliği

⁵⁸ Arafe, *en-Nahv ve 'n-nühât beyne 'l-Ezher ve 'l-camia*, 11.

⁵⁹ Arafe, *en-Nahv ve 'n-nühât beyne 'l-Ezher ve 'l-camia*, 12.

⁶⁰ Rabih Bu'mezi, *Teysîr ta 'limiyyetu 'n-nahv*, (Kahire: Alemü'l-kütüb, 2009), 34.

⁶¹ Temmâm Hassân, *Makâlât-I*, (Kahire: Alemü'l-kütüb, 2007), 485.

bakımından lafız ve mânâ temelinde yediye ayırmak gerektiğini bunlarında; isim, fiil, zarf, zamir, sıfat, halife/(isim-fiil), edat/harf (edevât/fevâsıl) olduğunu ifade etmektedir. İ'râb alâmetinin (anlamı belirlemede) etkinliğini azaltarak diğer unsurların da dikkat-i nazara almak gerektiğini vurgular. İ'râb anlamın belirlenmesinde tek etken değildir. Oysaki nahivciler, anlamın belirlenmesi için i'râbı, her zaman başvuru olan tek etken olarak görürken o, ir'âbı on yedi etkenden sadece biri olarak görmektedir. İlmî nahiv ile talîmî nahiv ayrımı dil araştırmacıları içindir, ilmî nahiv herkes için değildir. Nahiv alanındaki tecdît harekâtı bütün zamanlar için ve dilin bütün alanında geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Modern Arap dilbilimcilerin kâhir ekseriyetinin çabaları, geleneksel Arap nahiv yönteminin ıslâh ve ihyâ edilmesine yöneliktir. Temmâm Hassân'ın çağrısı, modern betimleyici (vasfî) yöntemi uygulamaya yöneliktir. Artık “kuralcı (mi'yârî) dilbilgisi” geride kalmıştır. Dilbilim, nesnel gözleme dayanmalı, dildeki eğilimleri belirlemelidir.⁶³

Dil düşünce mîrâsımızı yeniden inşâ etmenin yolu genelde İslâmî ilimler, özelde Arap dil ve gramerinde yenilenmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğu yönündedir. Geçmişin dil kuramlarıyla, sürekli gelişen ve değişen bugünün dilini yeniden inşâ etmenin bir yolu bulunmalıdır. Asıl sorun Arap dil düşünce mîrâsımızda değil muhtemelen Arap dil düşünce mirâsını okuma/anlama yöntemimizdedir.

Modern dilbilim çalışmaları bağlamında yapılan araştırmalar, klasik Arap dil düşüncesinden yararlanarak eleştirel, analitik, eklektik yeni bir dil ortaya koymaktır. Arap dil düşünce mîrâsımız sadece Batı dil düşüncesini nakletmek değil, aynı zamanda klasik Arap dil düşüncesinden de azamî derecede yararlanmaktır. Evvela Batı dil düşüncesinin normlarına mahkûm olmadan, özgün yöntemler geliştirerek bir yol belirlenmelidir. Zira Arap dil düşünce mîrâsı mekânı değil zamanı esas alarak bir yöntem geliştirebilir. Temmâm Hassân'ın Maânînin belirlenmesi için şu ilkeleri önermektedir.

Arap dilinin işlevselliği lafız, mânâ ve delâletin arasını güçlendirip anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Dil, hukuk kuralları gibi kanunlar, kurallardan oluşmaz. Dil, gerekçeleri nitelerken kurallar vaz' etmemelidir.⁶⁴

⁶² Mebrûk Berakât, *el-fikr'un-nahu inde Temmâm Hassân*, Dirâsâtün tahlîliye vesfiyye, (Cumhuriyetü'l-Cezâiriyetü'demokratiyetü'ş-şa'biyye, vezâretü'ta'lîmü'l-Alî ve'l-bahsi'l-ilmî, Câmiâtü Kâsdî Mirbâh Verkele, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-lugât, kısmü'l-luga ve'l-edebî'l-Arabî, Şehâdetü macestîr, 2012), 233-234.

⁶³ Temmâm Hassân, *el-Lugatu beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*, 11.

⁶⁴ Temmâm Hassân, *el-Uşûl*, 24.

Temmmâm Hassân, dilin temel işlevinin anlamı ortaya çıkarmak olduğunu, anlama etkisi olan unsurların rütbe, uyum ve tadmîn⁶⁵ gibi kavramların anlamaya etkisi üzerinde durmaktadır.⁶⁶ Füşha (standart) Arap dili için nahiv sistemi aşağıdaki esaslar üzerine kurulmuştur: Genel nahvî anlamlar (meâni'n-nahv) ki onları cümle ve üslûp anlamları diye isimlendirilmektedir. Aslında nahiv, tamamıyla meâni'n-nahivdir. Özel anlamların beyanı ve doğru bir terkîbin oluşması için kelimelerin arasındaki ilişkinin belirlenmesi isnâd ve tahsîs ilişkisi gibi ki bünyesinde nispeti, nispet de bünyesinde tebe'iyeti o da manevî karîneleri içermektedir. Ses ve sarf ilminin sağladığı imkânlar, harekeler ve harfler gibi lafzî karîneler diye isimlendirilir. (القيم الخلفية) anlam aykırılıkları yani bütün kelimeler arasındaki ilişkileri belirler.⁶⁷ Dilbilgisel göstergelerin işlevleri, sözcükler arasında belli ilişkileri kurmaktır. O halde, dilbilgisel göstergeler de öteki göstergeler gibi dizge oluştururlar ve hiçbir dilbilgisel gösterge tek başına değer taşımaz. Aksine değerini dizim ve dizge içindeki öteki göstergelerle kurduğu karşılıklık (القيم الخلفية) ve ilişkiler çerçevesinde, kullanımdan kazanır.⁶⁹ Dil çalışmalarında nihâî amaç konu, anlam ve bu anlamın farklı anlatım tarzlarıdır. Şekil ile işlev arasındaki bağlantıyı belirleyen örfî dildir. Bu yapı ile anlam arasındaki bağ dizgelerdir. Soruna böyle yaklaşıldığında ise sarfî, nahvî, mu'cemî ve delalî'ye geçilmesi, uzanılması gerekmektedir.⁶⁸

Dile; sarf, nahiv, mu'cem ve delâlet (semantic) açılardan bakıldığında ve anlamı, araştırmanın temeli kabul edildiğinde, üç anlam ile kaşı karşıyadır: vazîfi (yapısal) anlam, sözlük anlam (temel anlam) ve toplumsal veya mekamî anlam yani bağlamsal anlam. Bu üç anlam türünden yapısal anlam ile kelimenin sözlüksel anlamı, siyak dışında çok anlamlı ve muhtemel anlamlar, yani kelime cümle içi ilişkilere girmeden, sözlükte belirtilen tüm anlamlara gelebilir. Ancak bağlam içine giren bir kelime tek anlamlı olur. Üçüncü olarak toplumsal anlam, iletişim amaçlı bir anlam türüdür. Bu tür anlam bağlamdan çıkarılan anlam olarak bağlamsal anlamı oluşturur ki, bu anlamın oluşması da tabî ki diğer iki anlamın anlaşılmasına bağlıdır.⁶⁹

⁶⁵ Temmmâm Hassân, Tedâm'ı şöyle ifade eder; Cümleyi betimlemenin yöntemlerinden bir yöntemdir. Tadmîn ve ta'hîr ile birbirinden ayrılır. Belâğî terkiplerin ve üslûpların öneminden dolayı lafzî ve nahvî karînelerin incelenmesidir. Tedâm'tan maksat iki tahlilî unsurdan birinin gerekliliğidir. Buna bağlı olarak Telazûm ve Tenâfi'yi de zikretmek gerekir. Tedâm bir veya iki kelimenin kullanımı ile başka bir mânânın ortaya çıkmasıdır. Temmmâm Hassân, *el-Lugatu beyne 'l- mi 'yâriyye ve 'l-vasfiyye*, 216.

⁶⁶ Temmmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 189.

⁶⁷ Temmmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 178.

⁶⁸ Temmmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 34.

⁶⁹ Temmmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 28-29.

Toplumun deneyimlerini isimlendiren, niteleyen ya da onlara işaret eden kelimelerin her biri, sözlük içinde, aslı ve vaz' (hakikat) itibarıyla toplumun deneyimlerinden birine delâleti yönünde, tahvîl (aktarma) aracılığı (mecaz) ile başka birçok deneyime de delâlet edebilir. Eğer anlamları, deneyimlere (التجارب) karşılık ve onun bedeli olarak vazederek şunu söyleyebiliriz: Müfret bir kelime, müfret olarak birden fazla anlama delâlet edebilir. Ancak bu kelime, bir söz (makâl) içine konulduğunda bağlam ışığında onun anlamındaki çokluk iptal edilecek ve siyak içerisinde artık tek bir anlam anlaşılacak, tek bir anlam ifade edecek duruma gelecektir. Çünkü siyak içerisindeki bir sözün her bir kelimesinin tek bir anlamını belirleyecek lafzî (makâlî) ve halî (makâmî) karîneler taşıması gerekir. İster vazifî ister sözlüksel anlam olsun, makam olmadan çoklu bir yapıya sahiptir ve ihtimallidir. Mânâ kesinliğini ancak karîne ile kazanır. En büyük karîne ise makamdır (bağlamdır).⁷⁰

Makâlî (söz için: lafzî ve manevî) karîneler, yapısal ve sözlüksel anlamın çokluğunu ve ihtimalliğini ortadan kaldırabilir ancak bu karîneler bizi sözün anlamına götürür. Kelimelerin vazifî ve sözlüksel anlamı, ancak sözün anlamına ya da siyaktaki lafzî anlama ya da usûlcülerin dediği; nassın zâhiri anlamına denk düşer. Metnin bu zâhirî anlamına ulaştıktan sonra, hâlî karîneleri cümle içindeki söz-içi karînelere dâhil eden makamın anlamına yani toplumsal anlama da ulaşmak gerekir. Makâm, doğal olsun toplumsal olsun, sözün söylendiği durumlardır. Delâli anlamada ancak böyle (lafzî anlam ve bağlamsal anlamın kavranmasıyla) ulaşılır.⁷¹ Lafzî karîneler: siyâkı (cümle akışını), yola benzetilirse bu yol üzerinde bulunan açıklayıcı işaretleri de karînelere benzetilebilir. Kelimenin fiil, isim, sıfat, zarf, edât, halife gibi yapılara taksîmi; sarf siygaları, sayı, adet, tür, belirlilik gibi çekim yapıları; farklı eklemeler, yolun farklı ayrımlarını yani cümle akışını, siyâkını gösteren faydalı karînelerdir. Bahsi geçen daha birçok karîneyle birlikte, kelimeler arasındaki alakanın ortaya çıkarılması ve en azından cümle lafzî anlamının belirlenmesi için daha birçok karîneye ihtiyaç duyulmaktadır.⁷²

Temâm Hassân, klasik nahiv yöntemini çağdaş nahvin gelişmesi bağlamında eleştirirken, dile getirdiği önerilerden bazılarını şöyle özetler: Dilbilimde anlamın belirlenmesi için betimsel, dönüşümsel, üretimsel yöntemlere başvurduğu eserlerine topluca bakıldığında başat konulardan bazıları şu şekildedir. Ferdinand de Saussure'ün "Dağıtıcı Teorisi"nden, özellikle hocası Firth'in "Bağlam Teorisi"nden yararlanmış, metin bilimden,

⁷⁰ Temâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 39-40.

⁷¹ Temâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 334.

⁷² Temâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye mâ'nâhâ ve mebnâhâ*, 134.

sözlükbilim ve epistemolojiden yararlanmıştı. İstishabı, kıyasa tercih etmiş, şâzları da önemsemiştir. Dilbilimde kullandığı modern ve klasik kaynakları çeşitli olup betimsel yöntemin özgürleştirilmesi çağrısını her fırsatta yineleyerek teorik çerçevenin pratik bir zeminde uygulanmasını başarı ile yaptığı söylenebilir. Çağdaş Arap dilbilim çalışmalarında karşılaştırmalı yöntemin esas olduğunu, Batı dilleri araştırmalarına paralel olarak geliştirilerek teori ve pratik birbirinden kopmadan, yürütülmelidir. O modern bir dilbilimci olarak kendisinden beklenenin aksine, hadisle istişhâdı caiz görmüş hatta tercih etmiştir. Nahivcilerin hadisçi olmaması sebebiyle hadisle istişhâda mesafeli hatta bazıları reddetmişlerse de o hadisle istişhâdı önemsemiş, nahivcilerin hadisle istişhâda duydukları kaygı ve endişenin daha fazlasını Arap Câhiliye şiiri için de söz konusu iken şiir için de aynı önlemleri almaları gerekmez mi sorusunu dilbilimcilere yöneltmiştir. İnsan fitratında/tabiatında var olan dil yetisinin varlığını reddetmiş, dilin tekrarla, temrînle kazanılabileceğini savunmuştur. Klasik nahivcilerin dilin fesâhati için öne sürdükleri bir zaman ve mekânla sınırlanması ve tarihlenmesini kabul etmemesi ve dil tarihinin gelişimi açısından bir engel olarak görmesi, betimsel yöntemin taraftarı olduğunun göstergesidir. İslâm öncesi Câhiliye Şiirlerini çok fazla önemsemelerini gereksizliğini belirtmiştir. Fasîh Arapçanın kuralları belirlenecekse eğer bu Kureyş lehçesiyle sınırlanmamalı, diğer kabileleri de içine almalı o gün için dil bütün kabilelerde gelişmişti salt birkaç kabilede değildi. Füşha dil birkaç kabile ile sınırlanmamalı, belli kabilelere hasredilmemeliydi demektedir.

Temmâm Hassân'ın görüşlerine büyük ölçüde katılmakla beraber yine de Kureyş lehçesinin o bölgede o zaman için daha belirleyici olduğu, şâirlerin şiirlerini Kureyş lehçesini esas alarak yazdığı da düşünülmektedir, kültür ağırlıklı panayırların hazırlanması bunun kanıtı olabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, klasik erken dönem Arap dil düşüncesinin gelişimi ile öne çıkan nahivcilerin ve dilcilerin dil maddelerini derleme süreçleri irdelendi. Dilbilim ile nahiv, fikhü'l-luga ile ilmü'l-luga arasındaki farklar, örtüşen ve ayrışan yönler tahlil edildi. Bu bağlamda aşağıdaki sonuçlara ulaşıldı:

Nahvin gerçek kurucusu Ebû'l-Esved ed-Düeli değil, Abdullah b. İshak el-Hadramî ve öğrencileri İsbâ b. Ömer es-Sakafî, Yûnus b. Habîb ve Ebû Amr b. Alâ'nın eliyle büyük ölçüde şekillenip temellendirildi. Klasik nahiv vasfî olarak başladı, nahivden beklenen vasfî

olarak devam etmesi yönünde idi, ne var ki mi'yârî alana dönüştü, tekrar vasfî alana dönüşmesi gerektiğine dair argümanlar ileri sürüldü. Fıkhü'l-luga ile ilmü'l-luga benzer kavramlar olup ele aldıkları konuların aynı olduğu ve aralarında yöntemsel olarak bir farkın bulunmadığı ifade edildi. Arap dilinin ilk malzeme temininde referans olan beş kabile ile sınırlanması ve Kureyş lehçesinin öne çıkarılması siyasî nedenlerle izah edilse de Kur'an'ın Mekke ortamında nazil olması ve Mekke etrafında yıllık yapılan şiir vb. kültür panayırılarının düzenlenmesi da göz önüne alındığında Kureyş lehçesinin öne çıkarılmasının esbâb-ı mücibesi sayılabilir. Arap yarımadasında dil maddelerinin beş kabile ile sınırlandırılması ve diğer kabilelerin âdetâ yok sayılması, dilin gelişmesi için uygun bir yöntem olmadığı gibi daha sonraki yıllarda tarihlendirilmesi kuralı getirilse de dilci ve nahivciler tarafından birçok kez de bu kural delinmiş ve dilin geniş olan kelime dağarcığının daralmasına sebep olmuştur. Nahivci ve dilcilerin Arap dilinin başka dillerden kelime almasının zorlaştırmaları da Arap dilinin gelişimi açısından kabul edilebilir haklı bir gerekçe olamaz. Halis Araplar olduklarını iddia eden nahivci ve dilcilerin, nahiv ilmini de mevâlî ilmi diye küçümsemeleri ve kâale almamaları bir haylî sorunlu bir durum olduğu tenkit edildi. Kur'an'ın kelime dağarcığı tarandığında zengin literatürü ile başka dillerden birçok kelime kullanmasına karşın, nahivci ve dilcilerin Arap dilinin etrafına âdetâ kalın duvarlar örmeleri Arapçanın dil gelişimi açısından olumlu bir durum olarak telakki edilemez. Nahvin dilbilime dönüştürme çabaları desteklenmeli Arap dilinin birçok konusundan biri olan gramer kuralları esnetilebilmelidir. Temmâm Hassân'ın vb. Arap dilbilimcilerinin bu dönemde Batı dilleri ile nahvi karşılaştırmalı çabaları bağlamında ihyâ ve tecdît hareketi desteklenmelidir. Ülkemizde son yıllarda Arap dilbilimine yönelik eğilim ve yönelimin her geçen gün katlanarak nitel bir şekilde arttığını, bu yöndeki akademik çalışma ve çabaların bir semeresi olarak okunabilir.

Son olarak Arap dili, gramerin boyunduruğundan kurtarılmalı; dilin gramerden ibaret olmadığı açıklığa kavuşturulmalı ve betimlemeli bilimsel metoda yönelik desteklenmeli bu yolla da Arapçanın gelişmesinin önü açılmalıdır.

Kaynakça

- Abduh Râcihi. *Fıkhü'l-luga fi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 2009.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Cilt: 1, 2015.
- Arafe, M. Ahmed. *en-Nahv ve'n-nühât beyne'l-Ezher ve'l-camiâ* Kahire, trhs.
- Arslan, Mehmet Nafi. *Abduh er-Râcihi ve et-Tatbîku'n-Nahvî Adlı Eseri*. Şarkiyat 8/2 (Kasım 2016), 728-753.
- Avery, Robert – Bezmez, Serap – Edmonds, Anna G. – Yaylalı, Mehlika. *İngilizce-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Redhouse, 1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefi Mirâsımız ve Biz*. çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l- Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez Dirâsatü'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyyîn*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Baskı, Trhs.
- Dayf, Şevkî. “Teysîru'n-nahv”. çev. Ali Bulut, *Mecelletü mecma'î'l-luğati'l-Arabiyye*, 27. cilt. Kahire: y.y, 1981.
- Delfî, Ali Hassân Abdülhüseyin. *Fıkhü'l-luga, İlmü'l-luga ve Filolocya*, Mecelle Fasile Muhakkeme. Câmîatü Vâsit, Külliyyetü't-Terbiye Kısmü'l-Lugati'l-Arabiyye, 2014.
- Durmuş, İsmail. “İstîşâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/396-397, İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istishad-arap>
- Durmuş, İsmail. “Fıkhü'l-Luga”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1/451-454, Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/fikhü'luga>
- Erkal, Abdulkadir. “Dilbilim Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 7, (1997), 7-12. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/2853/39483>
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitabu'l-hurûf*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Gibb, H.A.R. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017.
- Goodman, Lenn E. “Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, çev. (Esat Ayyıldız), 18/47, (2018), 15-44.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatü beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2000.

- Hassân, Temmâm. *el-Usûl: Dirâsatün ebistemülücüyyetün li 'l-fikri 'lugavî inde 'l-Arab Nahiv-fikhü 'l-luga- belâga*, Kahire: Âlemü'l-kütüb. 2000.
- Hassân, Temmâm. *İctihâdâtü 'l-lugaviyye*. Kahire: Alemü'l-kütüb, 2007.
- Hassân, Temmâm. *Makâlât-I*. Kahire: Alemü'l-kütüb, 2007.
- İbn Haldûn, Abdurrahman Ebû Zeyd Veliyüddîn. *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-cîl, trhs.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Baskı, 2016.
- Kaya, Mustafa. “Modern Arap Dilbilim Çalışmaları”. *EKEV (Erzurum Kültür Eğitim Vakfı) Akademi Dergisi*, 12/36, (2008) 335-350.
- Mebrûk Berakât. *el-Fikru 'n-nahv inde Temmâm Hassân*, Cezair: Câmîâtü Kâsdî Mirbâh Verkale, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Nevâra, Bahrî. *el-Kitabetü 'l-lisâniyyeti 'l-Arabiyyeti 'l-hadise İbrâhim Enîs enmüzece*, Cezayir: Camiatü Abbâs Lagrur Haşenli, 2017.
- Öğmüş, Harun. “Nahvin Kuran'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Mâdâ el-Kurtubî'nin Kitabü'r Red ala'n-Nuhât Adlı Eserinin Değerlendirmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (2014), 58-77.
- Rabih, Bu'mezî. *Teyşîr ta 'limiyyetu 'n-nahv*, Kahire: Alemü'l-kütüb, 2009.
- Râcihî, Abduh. *Fikhü 'l-luga fi 'l-kütübi 'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdatü'l-Arabiyye, 2009.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsatün fi fikhi 'l-luga*. Dimeşk: Matbaatü Câmîâ, 1960.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Halil b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/309-312, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Vardar, Berke – Göz, Nükhet – Huber, Emel- Senemoğlu, Osman – Öztokat- Erdim. *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.
- Yaylagül, Özen. *Göstergebilim ve Dilbilim*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Yerinde, Âdem. *Klasik Nahiv Eleştirisi (İbn Madâ el-Kurtubî ve Nahivciliği)*. İstanbul: Ocak yayınları, 2015.

Emeviler Dönemi Sanatında İnsan ve Hayvan Figürleri

Human and Animal Figures in the Art of the Umayyad Period

Nurullah YILMAZ

Araştırma Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology
Van/Turkey

nr_llh_65@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5274-3189

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart/ March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Nurullah Yılmaz, "Emeviler Dönemi Sanatında İnsan ve Hayvan Figürleri",
Van İlahiyat Dergisi, 10/16 (Haziran 2021), 97-112.

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

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

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Van, 65080, Turkey.

Emeviler Dönemi Sanatında İnsan ve Hayvan Figürleri

Özet

Emevi İslam sanatı zengin bir üslup anlayışına sahiptir. Bu sanatsal zenginliğin içerisinde yer alan insan ve hayvan figürleri, dönemin mimarisi ve el sanatları başta olmak üzere birçok alanda vazgeçilmez süsleme unsuru haline gelmiştir. Dolayısıyla figür sanatı İslam sanatı içinde çok önemli bir paya sahip olmuştur. Erken İslam dönemi sanatı figürlerinin farklı kültürlerle etkileşiminin yanı sıra kendine özgü bir tarz ve üsluba sahip olduğu görülmektedir. İslam sanatında heykel put ve resim yasağı olmasına rağmen figür sanatının bertaraf edilmeden varlığını koruyarak devam ettiği fark edilmektedir. Günümüze kadar gelen figürlerin bu sanatın ne derece ehemmiyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da insan ve hayvan figürleri İslam sanatın en önemli unsuru olan süslemenin bir parçası haline geldiği görülmektedir. Resim ve heykele olan olumsuz bakışların olmasına rağmen erken dönem İslam sanatında figürlerin işlenmesi bu sanatın önemini vurgulamaktadır. Sivil mimarinin süslemelerinde özellikle saray mimarisinin süslemelerinde isti'mal edilmesi figürün dinden bağımsız tamamen siyasi bir saik ile İslam sanatına dahil olduğu söylenebilir. Ayet ve hadislerle karşı temkinli davranmalarına rağmen bu sanattan vazgeçilmemiş aksine İslam sanatının mühim bir parçası haline getirmiştir. Bu çalışmada, Emeviler döneminde yapılan sanatlarda bulunan figürler incelenerek bu figürler hakkında bilgi verilecektir. Emevi sanatında yer alan figürlerin İslam sanatındaki konumu mahiyeti ve üstlenmiş olduğu rol ele alınarak figürün İslam sanatının bir parçası haline geldiğini ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmayı ele alırken sanat tarihi ve Türk İslam sanatları kaynakları taranarak hakiki bulgular elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, İslam, Emeviler, İnsan, Hayvan, Figür

Human and Animal Figures in the Art of the Umayyad Period

Abstract

Umayyad Islamic art has a rich sense of style. The human and animal figures in this artistic richness have become indispensable decoration elements of architecture, handicrafts and other different areas of these periods. Therefore, figurine art has had a very important share in Islamic art. It is seen that the figures of early Islamic period art have their own unique style and style as well as the interaction of different cultures. For this reason, although there is a ban on sculpture, idol and painting in Islamic art, it is noticed that the figure art

continues by preserving its existence without being eliminated. The figures that have survived until today reveal that this art has a great importance. Because it is seen that human and animal figures have become a part of decoration, which is the most important element of Islamic art. Despite the negative views on painting and sculpture, the processing of figures in early Islamic art emphasizes the importance of this art. It can be said that the figure, which is used in the decorations of civil architecture, especially in the decorations of palace architecture, is included in Islamic art with a completely political motive independent of religion. Despite being cautious about verses and hadiths, this art has not been abandoned, on the contrary, it has made it an important part of Islamic art. In this study, the figures in the arts made during the Umayyad period will be examined and information will be given about these figures. By considering the position, nature and role of the figures in Umayyad art in Islamic art, it will be tried to reveal that the figure has become a part of Islamic art. While dealing with this study, it has been tried to obtain genuine findings by scanning the sources of art history and Turkish-Islamic arts.

Keywords: *Art, Islam, Umayyads, Human, Animal, Figure*

Giriş

İslam devleti 622 yılında Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle başladı. Peygamberimizin 632 yılında vefatından bir asrı aşkın zaman dilimi içerisinde Hz. Peygamberin getirdiği İslam dini bir yanda Çin sınırlarından, doğuda Hindistan'ın kuzeyine, batıda İspanya'dan Afganistan'a kadar uzayan bölgelerde yayılma göstermişti. Hatta birkaç yüz yıl sonra eski dünyada Afrika'dan Hint Okyanusu'na oradan Güney Doğu Asya'ya, oradan da Çin'in kuzeylerini içine alan coğrafyada güçlü İslami topluluklar kuruldu. Değişik dinlerden oluşan medeniyetler, kültürel, tarihi ve sanatsal geçmişleriyle tek bir çatı altında birleştikleri görülmektedir.¹ Buda İslam çatısıdır.

Farklı kültürlerden etkilenen İslam sanatının ilk dönemi yani Hz. Peygamber döneminden sonraki devir, Hulefa-i Raşidin zamanında çok sade bir üslup ile özellikle mimari alanda ihtiyaca binaen az sayıda eser yapılmıştır. Ancak dört halife döneminden sonra fetihlerle İslam devletlerinin sınırlarının genişlemesi sonucu diğer kültürlerin etkisiyle beraber İslam sanatı erken İslami dönemde yeni ve kendisine özgün üslup ve tarzlar ortaya koyduğu fark edilmektedir.

Arkeolojik verilere bakıldığında sanat tarihini birebir ilgilendiren sonuçlar bulunmaktadır. Müslümanların fethettikleri bölgelerde ve topraklarda fiziksel olarak çok

¹ Hicabi Gülgen, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi* (Bursa, 2013), 12.

mühim soykırım, tahribat ve yıkımın olmadığı görülmektedir. Müslümanlar fethettikleri yerlerde islam öncesine ait maddi kültürü ve sanatı amaçları çağrışımları ve işlevleriyle birlikte kabul ettiği anlaşılmaktadır.² Halifeliğin saltanata dönüşmesiyle birlikte İslam sanatında yeni bir çığır açılmış ve yeni inançlarla uyum sağlamış, karşılaşmış olduğu medeniyetlerin sanatsal ve yöresel geleneklerinden etkilenerek, İslam sanatında daha önce hiç görülmemiş bir içerik ortaya çıktığı gözlenmektedir.

Emeviler Dönemi Sanatı

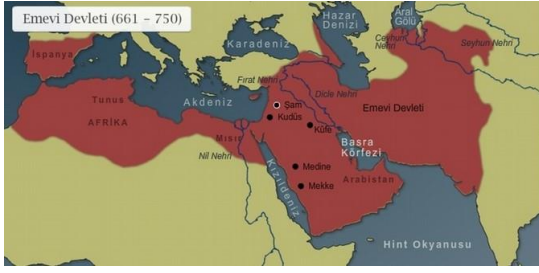
Emevi devleti (661-750) Hz Ali'nin Şehit edildikten sonra Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından kurulmuştur. Devlete Emeviler isminin verilmesinin nedeni ise devletin kuran kişinin Ümeyyeoğulları mensup olması sebebiyledir. Dolayısıyla Muaviye b. Ebi Süfyan'ın başa geçmesiyle birlikte İslam toplumunda devlet yönetim sistemi değişerek tamamen bir hanedanlığın ya da onu kuran bir ailenin eline geçmişti.³ Yaklaşık bir asra yakın devam eden Emevi hanedanlığı son halife Mervan'ın, Abbasi ayaklanması neticesinde Mısırda 750 yılında öldürülmesiyle sona ermiştir.⁴ Devletin yayıldığı sınırlar Buhara'dan Kayrevan'a, Güney Yemen'den İstanbul sınırlarına, oradan Hicaz bölgesine, Cezayir'e, Şam'a, Irak'a, Mısır'a, Fas'a, Ermenistan'a, Anadolu ve İran'a, Horasan ve Ceyhun nehrinin diğer yakasına kadar ulaşmıştı.⁵ (Resim 1) Dolayısıyla böyle çok geniş bir coğrafyaya yayılma sonucu farklı kültürlerle karşılaşmış ve farklı sanat anlayışları ortaya çıkmıştır. Ancak Emevî devletinin hâkimiyeti altında doğan ve gelişen Emevî sanatı, her şeyden evvel İslâm sanatının kaidelerinin tesbit edilip temellerinin atıldığı devri temsil etmektedir. Emevî dönemi sanatı İslam sanatının esaslarının oluşum dönemidir.⁸

² Oleg Grabar - Nuran Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu* (İstanbul: Alfa, 2018), 68.

³ İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 149.

⁴ Yılmaz Can - Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 91.

⁵ Deyfullah Batayine, *Maliyetu'd Devleti'il İslamiyye fi Hilafeti Muaviyye b. Ebi Sufyan* (Beyrut, ts.), 147.



Resim 1⁶

Emevilerden önce Müslümanların gelişmiş, kayda değer önemli sayılabilecek bir sanat birikimleri bulunmamaktadır. Emevi öncesi sanat daha çok mimari alanda olup yapılan eserler ise çok sade günlük hayatın ihtiyaçlarını karşılamaktan ileri bir özellik taşımayan mütevazı yapılardan ibaret olduğu söylenmektedir. İslam sanatı yavaş başlamış olsa bile çabuk hız kazandığı bilinmektedir. Emevilerle birlikte sanatta bir özgüvenin hâkim olduğu tespit edilmektedir. Bu özgüveni Kubbetu's-sahrada görmek mümkündür. Çünkü kubbetu's-sahra özgüvenin ifadesi mahiyetindedir. Bu özgüvenle Emevilerde yeni bir sanat anlayışı başlamış olduğu kabul edilmektedir. Bu sanat kısa sürede olgunlaşmış ve Emevi dönemi içinde inşa edilen bütün çalışmalara ve fikir değişikliklerine kaynaklık etmiştir.⁷ Emevi devleti fetihlerle birlikte daha önce bölgede hâkimiyet sürmüş önemli gelişmeler ve izler ortaya koymuş eski medeniyetlerle karşılaşmış; bu da Müslümanları sanat alanında yeni atılımlar yapmaya yönlendirmiştir.⁸ Mimari ve diğer sanat dallarında ana formların ortaya çıkması, sanat esaslarının tesbit edilmesi ve ana şemaların belirlenmeye başlaması bu döneme rastlamaktadır.⁹ Erken İslâm dönemi sanatı formlarının öncüleri kabul edilen Emevîler, yaşadıkları veya fethettikleri coğrafyalarda kendilerinden izler bırakmışlar. Emeviler kısa sürede kurmuş oldukları devlet sürecinde İslam sanatı alanında özellikle mimaride önemli eserler ortaya koymuşlar. Her alanda ün salmış dönemin en önemli sanatçılarını tespit ederek onlardan istifade etmişlerdir.¹⁰

Bir araya getirilen bu sanatçılar sayesinde Emevi sanatında farklı üsluplar ortaya çıkmıştır. Çöl ortamından gelen Emeviler göçebe anlayışı Suriye'de kökleri çok eskilere dayanan yerleşik medeniyet anlayışıyla birleştirerek İslam sanatına yeni bir ivme kazandırmıştır. Emevi sanatı İslam sanatı içinde müstesna bir dönemi temsil etmektedir. Çünkü İran ve Mezopotamya birikimleri üzerine inşa edilen Helenistik kültür ve sanatın temeline dayanmış Hristiyan sanatı karşısında İslam sanatını temsil etmişler. Emeviler kendisinden istifade ettiği eski birikimleri geride bırakarak yepyeni eserler ortaya koymuşlar

⁶ <https://www.tarihlisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

⁷ Robert Hillenbrand - Çiğdem Kafescioğlu, *İslam Sanatı ve Mimarlığı* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 13.

⁸ Can - Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, 91.

⁹ Turan Koç, "Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Tdv Yayınları, 2009), 36/91.

¹⁰ "İslam Sanatında Emevi Rüzgarı", *Fikriyat Gazetesi* (Erişim 15 Aralık 2020).

bu nedenle yeni şekillenen İslam sanatının banileri olmuş ve bu sanatın tekâmül ve teşekkülü onlar döneminde ortaya çıktığı belirtilmektedir.¹¹

Emevilerde Figür

Arap dünyasında neredeyse hiç olmayan sanatsal faaliyetler fetihler sonucu ile farklı kültürlerle olan etkileşim neticesinde geniş çaplı sanat anlayışlarının erken İslam döneminde yer aldığı görülmektedir. Dört halife döneminden sonra özellikle halifeliğin saltanat haline dönüştüğü dönemlerde bu sanatsal faaliyetlerin hızlı bir şekilde İslam sanatında yerleştiği gözlenmektedir. İslam sanatı karşılaşmış olduğu toplumlardan ister mimari olsun ister mimari dışında kalan diğer faaliyetler olsun pek çok sanatsal faaliyetler almıştır. Almış olduğu faaliyetlerden biri de figürlü süslemelerdir. Figür, “(İng. Figure) . Resim ve heykel sanatlarında betimlenmiş, doğada rastlanan ya da düşsel her tür varlık ve nesnenin genel adı. Türkçe'deki «beti» sözcüğüyle eşanlamlı gibi düşünülebilirse de, beti, sanat yapıtında betimlenen her tür gerçeklik için kullanılabilirdiğinden, daha geniş anlamlıdır. Oysa, figür daima sanat-dışı alanlardaki gerçekliklere gönderme yapar.”¹² Erken İslam döneminde Müslüman sanatçılar bu figürleri hem mimari hem de mimari dışında kalan el sanatları; kitaplar, kap-kacak, seramik, halı-kilim, sikkeler ve diğer objelerde gerek kendine özgü gerekse karşılaşmış olduğu toplumu taklit etmesi ile çokça kullandıkları görülmektedir. Bu eserler üzerinde yer alan figürler; süsleme programını tamamlarken, aynı zamanda üslup ve ikonografi açısından da yapıya ve yapılan sanatsal ürünlere zenginlik kazandırmaktadır.¹³

Neredeyse İslam sanatının her döneminde insan ve hayvan figürleri bulunmaktadır. Hatta bazı dönemlerinde bu figürlerin çok daha ileri biçimde işlendiği görülmektedir. Örneğin İslam devletinin ilk yıllarının sade yaşamının aksine saltanata dönüşen Emevi devletinin çöl ortasında lüks ve gösterişli saraylar yaparak bu saraylarda genelde Roma-Bizans izlerini taşıyan erotik figürler işlenmiştir. Öyle ki bu yapılar üzerinde raks eden dansözler ve çıplak insan figürleri nedeniyle yıllarca bu yapıların İslami döneme ait yapılar olabileceğine inanılmadığı söylenmektedir.¹⁴ Emevi dönemine ait Mescid-i Aksa, Kubbetu's-Sahra ve Şam Emeviyye camisi kent merkezinde insanların rahatça ulaşabildiği dini yapılar olma hasebiyle insan ve hayvan figürlerinin olmadığı daha çok manzara resimleri, yazı ve bitki desenleri gibi tezyinatlar görülmektedir.

¹¹ Engin Beksaç, “Kusayr-ı Amra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: tdv yayınları, 2002).

¹² Metin Sözen - Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 108.

¹³ Fadime Özler, *Delhi Ve Agra'daki Babürlü Türbelerinde Mimari Süsleme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1018), 187.

¹⁴ Grabar - Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu*, 138-139.

İnsan ve Hayvan Figürleri

İnsan figürü konusunda Ayet ve hadisler doğrultusunda her ne kadar temkinli davranılmış olsa bile İslam sanatında insan figürlü süslemeler bulunmaktadır. Emevi dönemine tarihlendirilen dini ve sivil mimari örneklerinin yanı sıra taşınır kültür varlıklarında da figüratif süslemelere yer verildiği ifade edilebilir. İnsan figürünün ağırlıklı olarak kullanıldığı bezeme kompozisyonlarında komşu sanat çevreleri ile olan etkileşim unsurları önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Emevilere ait taşınmaz kültür varlıklarının bezeme programında karşımıza çıkan fresklerde, Helenistik ve Bizans dönemi etkilerini görmek mümkündür Emevi dönemi mimari ve mimari dışında kalan el sanatlarında insan figürleri olduğu bilinmektedir. İnsan figürünün çokça işlendiği bu dönemlerde diğer kültürlerinin izleri olduğu görülmektedir. Örneğin Emevi yapıları üzerinde bulunan insan figürlerinde Helenistik gelenek ve Bizans izlerini taşıyan etkileşimler bulunmaktadır.¹⁵ Yine İslâmiyet'in üzerinde doğup geliştiği bölgenin mimarisinde süs unsuru, sembol veya kült objesi olarak hayvan tasvirlerine büyük yer verildiği görülmektedir. Hayvan figürleri İslam mimari yapılarında ilk olarak Emevilerin yapmış oldukları saraylarda görülmektedir. Emevi döneminde yapılan sarayların taş işçiliği ve duvar resimlerinde çokça hayvan figürleri kullanıldığı bilinmektedir Gerek İslam sanatçıları olsun gerek diğer sanatçılar olsun hemen hepsi sanatsal faaliyet ve uygulamalarında hayvan figürlerini kullanarak farklı vasıf ve anlamlar yükledikleri görülmektedir. Örneğin hayvan figürlerinin sembolik olarak kullandıkları yerlerde dostluk, düşmanlık, vefakârlık, kutsallık, ölüm, güç ve iktidar gibi anlamlar ifade etmektedir. Sanat tarihi alanında yapılan çalışmalarda içinde hayvan figürleri geniş bir yer aldığı bilinmektedir.¹⁶ Emevi dönemi çöl sarayları³⁵ olan Qusayr-ı Amra, Hirbetu'l-Mefcer, Kasru'l-Hayri'l-Garbî ve Mişatta gibi yapılarda çokça insan ve Hayvan figürleri görülmektedir.

Kusayr-ı Amra sarayı, Ürdünün doğusunda ve Lut gölünün kuzeyinde yer alan bu küçük saray, Emevi döneminde inşa edilen saraylar arasında en bilindik örneklerin başında gelmektedir. Kesin bir tarihlendirmesi olmamakla birlikte 1. Velid dönemine ait olduğu düşünülmektedir. Bu sarayın özellikle duvar figürleri meşhurdur. Bu figürler İslam sanatı ve

¹⁵ Kalkan, "Emevi Sarayları - İslam Sanatında Sivil Mimari Örnekleri".

¹⁶ Hatice Keten, "Modern Sanatın Nesnesi Olarak Hayvan", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2016), 286.

Emevi sanatı için oldukça önemlidir.¹⁷ Dış cephe düzenlemesi bezeme açısından sade tutulmuşken, iç mekân oldukça yoğun bir süsleme programına sahiptir. Resim 2



Resim 2¹⁸

Emevi dönemi yapılarında en iyi şekilde korunmuş duvar figürlerine sahip olan bu sarayda yoğun bir şekilde Bizans ve Helenistik geleneğin etkisi görülmektedir. Bu figürlerin Bizanslı sanatçılar vasıtasıyla geldiği kuvvetle muhtemeldir. Emevi dönemine has şekilde insan figürlerinin çokça kullanıldığı resimler içerisinde avcılar, av sahneleri, raks eden insanlar ve müzisyenlerin cüretkâr sahneleri bulunmaktadır.¹⁹ Resim 3

Emevi saraylarında bu tür resimlerin yer alması aslında onların İslamiyetle(r) birlikte bedevilik hayatından şehir hayatına geçtikleri halde eski geleneklerinden kopmadığının göstergesidir. İslam gelmeden önce çöl ortamında yaşayan bir halkın zamanla eski yaşantılarını tercih ettikleri ve insanın kadim olan geleneklerinden kopmaları kolay olmadığını ortaya koymaktadır. İslam literatüründe her ne kadar yasak o dönemde sıcaklığını koruyor olsa bile eski geleneğin ağır basması ve farklı kültürlerin etkisi altında kalmaları yöneticileri böyle bir yani figürlü sahnelerin bol olduğu mimari yapılara yapmaya sevk ettiğini söylemek mümkündür.

¹⁷ Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik, 2013), 41; Adnan Turani, *Dünya Sanat Tarihi* (İstanbul, 2017), 259; Can - Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, 98.

¹⁸ <https://www.tarihlisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

¹⁹ Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, 259; Can - Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, 98.



Resim 3²⁰

Bu vaziyet İslam dininin getirdiği ve Müslümanlar için ortaya koyduğu kuralların dışına çıktığının bir göstergesidir. Genel itibariyle Emevi yapılarında İslami hassasiyet geçerliliğini korurken maalesef halifelere ait bu tür saraylarda İslami kurallar dikkate alınmadan kural dışı figürler işlendiği bilinmektedir.. Figürlerin konusu çok geniş bir yelpazeden meydana gelmektedir. Meslek erbapları, av sahneleri, astrolojik semboller, mitolojik olaylar gibi değişik temalardaki figürlerle bezenen sarayda hamamda yıkanan kadınlar, çıplak halde duran dansözler, (resim 2) geyiklerin ardında koşan tazılar gibi hayvan mücadelelerini de aktaran süslemeli figürlerde vardır.²¹ Resim 4



Resim 4²²

Hirbetu'l-Mefcer Sarayı, Filistin topraklarında yer almaktadır. Saray halife Hişam b. Abdulmelik ya da II. Velid tarafından yapıldığı düşünülmektedir. Bu sarayın diğer saraylardan farkı inşaatı yarım bırakılmış, tamamlanmamış bir yapı olmasıdır. Bu yüzden

²⁰ <https://www.tarihisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

²¹ Grabar - Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu*, 461.

²² <https://www.tarihisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

“Hirbetu’l-Mefcer” yani “Kaynak Harabesi” denilmiştir. Bir sur duvarı ile etrafı çevrelenen saray cami ve hamamdan oluşan bir yapı topluğundan oluşmaktadır. apı, dış cephe düzenlemesi açısından oldukça sade tutulmuşken, iç mekanda yoğun bir tezyinat anlayışı hakimdir. Cami müstemilatı tezyinatında sadelik hakimken, cami dışında kalan sair mekanlar ise heykel ve resimlerle süslenmiş görülmektedir.²³ Duvar figürleri sarayın doğusunda ve hamam kısmında yer alıp çok fazlaca tahrip olduğu görülmektedir. Sarayda bulunan heykellerin yüz hatları bariz bir biçimde anlaşılmaktadır Sarayın bezeme programında yer alan heykellerin yüz hatları ayrıntılı bir tanımlanmaya imkan verecek şekilde seçilebilmektedir. Hirbetü’l-mefcer Sarayı, diğer Emevî dönemi kasır ve sarayları içerisinde sadece Kusayru Amre ile yakınlığı bulunan, hamam kısmının değişik planı, mimari şekli ve eşine rastlanmayan zengin tezyinatı hasebiyle istisnaî bir yere sahiptir. Yapıların üslûbu Bizans, Sâsânî ve mahallî Suriye tesirlerinin bir karışımı halinde dikkat çekmektedir. Hirbetu’l-Mefcer sarayı Akdeniz çevresinde bulunan topraklar üzerindeki yapılar içerisinde mozaiklerle en çok süslenmiş yapı olarak bilinmektedir. Bitkisel ve geometrik motifler açısından zengin bir kompozisyona sahip olan mozaikler, oldukça renkli bir görünüm arz etmektedir.²⁴

Kusayr-ı Amra Sarayı gibi Hirbetu’l-Mefcer Sarayı da cephe düzenlemeleri bakımından yoğun bir figüratif süsleme programına sahiptir. Hayvan sahneleri içinde en dikkat çekici olanı ise bir ağacın etrafında bulunan geyik ve geyiğe saldıran aslan figürüdür. (Resim 5) Bu tür sahneler antik çağdan bugüne kadar hep gücü temsil etmiştir. Hirbetu’l-Mefcer Sarayında bulan bu sahne (nin) İslam aleminde de hâkimiyet sembolü olarak kullanıldığı görülmektedir.²⁵ İslam Sanatında Hirbetu’l-Mefcer Sarayında en erken örneklerine rastladığımız hayvan mücadele sahnesi, Müslüman sanatçılar tarafından daha sonraki dönemlerde sıkça kullanım imkanı bulmuştur.²⁶

²³ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1984), 111.

²⁴ İlhan Özkeçeci, *Doğu ışığı: VII. - XIII. yüzyıllarda islam sanatı* (İstanbul: Y.y., 2006), 78; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, 65.

²⁵ Hillenbrand - Kafescioğlu, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, 26.

²⁶ Ulaş Töre Sivrioğlu, “Emevi Saray Tezyinatında Kullanılan Antik Figürler”, *History Studies International Journal Of History* 5/3 (2013), 198.



Resim 5²⁷

Kasru'l-Hayri'l Garbi sarayı, Palmyra'ya yakın eski ticaret yolu üzerinde Halife Hişam b. Abdülmelik tarafından yapılmıştır. Kare planlı olarak inşa edilen saray hamam, han ve bahçesiyle tam bir kompleks halinde görülmektedir.²⁸ Sarayın Palmyra'ya yolu üzerinde olması nedeniyle sarayda bulunan kabartmalarda Palmyra etkisi açıkça görülmektedir. Palmyra Emevî prenslerinin gençlik yıllarında gezdikleri bir yer olduğu bilinmektedir. Palmyra görkemi nedeniyle Araplar tarafından Süleyman Peygambere atfedilen şehirlerden biridir. Günümüzde bile görenleri hayran bırakan ihtişamlı yapısıyla bu kent Müslüman sanatkarlara sürekli ilham verdiği fark edilmektedir.²⁹

Saray merkezi bir avlu etrafında sur duvarlarına dayanmış odalara sahiptir. Sarayın en dikkat çekici tarafı içinde bulunan revaklara doğrudan açılan odaların ve dikdörtgen olan planlarıdır.³⁰ Sarayın mozaik ve alçı dekorlarla süslendiği görülmektedir. İslam Sanatında Hirbetu'l-Mefcer Sarayında en erken örneklerine rastladığımız hayvan mücadele sahnesi, Müslüman sanatçılar tarafından daha sonraki dönemlerde sıkça kullanım imkanı bulmuştur. Günümüze gelebilen kalıntılardan (örnekler) incelendiğinde, bitkisel bezemelerin yanı sıra figürlü sahnelere yer verildiği anlaşılmaktadır. (Resim 6) Sarayın orta eksenine denk gelen cephe düzenlemesinde bulunan cephede kabartmalı figürler bulunmaktadır. Dizleri ve ayakları bitişik halde görünen figürün halifeye ait olduğu düşünülmektedir. Dikkat çeken bir başka figür ise diz çökmüş bir erkekle bir kadından ibaret olan kabartma grubudur. 1936 yılında yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkarılan freskolar bu sarayın en çarpıcı ve belirgin özelliğini ortaya koymaktadır. Suriye Milli müzesinde bulunan bu freskolar üç tabloya ayrılmıştır. Bu tablolar da geyik avlayan süvari, iki müzisyen ve yabancı hayvanlar görülmektedir. Av sahnesindeki figürün gerek konusu gerek üslubu gerekse üzerinde bulunan unsurlar olsun bu freskoların Sasani etkisinde kalarak yapıldığının bir göstergesidir.

²⁷ <https://www.tarihisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

²⁸ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 107.

²⁹ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 107; Ulaş Töre Sivrioğlu, "Emevi Saray Tezyinatında Kullanılan Antik Figürler", 198.

³⁰ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 107.

Yakalanmış yabani hayvanlar sahnesinde, çevredeki asma yapraklar, kıvrım dallar ve hayvanların hareketleri Suriye topraklarında bulunan Bizans tezyinatından alındığı görülmektedir.³¹



Resim 6³²

Mişatta Sarayı, Emeveilere ait sivil mimari örnekleri arasında en fazla dikkat çeken yapıların başında gelmektedir.³³ asırlarca tarihi belli olmayan bu sarayın İslam öncesi bir yapı olduğu söylendi. Ancak Mişatta da yapılan kazı çalışmaları sonucunda bulunan mihraplı namazlık salonu sayesinde bir İslam mimarisi olduğu kesinleşmiştir. Emevi halifesi II. Velid'in döneminde inşa edildiği düşünülmektedir. Etrafı 144 M uzunluğunda 1,70 metre kalınlığında kare şeklinde bir sur ile çevrili olduğu bilinmektedir. Suriye'de yaşayan Hristiyan sanatının etkilerinin olduğu, dönemin şartlarına göre çok ayrıntılı ve gelişmiş bir saraydır. Günümüzde Berlin Bergama Müzesi'nde bulunan zengin taş oymalarla süslü cephenin (Resim 7) kabartmaları Erken dönem İslam sanatının süsleme sanatı için önemli bir dayanak noktasıdır.³⁴

Mişattanın duvar tezyinatında zik zaklar içinde şerit halinde uzanan üçgenlerin ortasındaki gül bezekler, sol şeridindeki rozetler, asma yaprakları, kuş, Arslan, grifon ve ayı gibi hayvanlar süslemenin önemini vurgulamaktadır. Sağ şeridin aşağı kısmında canlı varlıkların yer almaması dinsel bir düşüncenin sebep olduğu düşünülmektedir. Çünkü sağdaki portalin arkasında mescid bulunduğu için süsleme şeridi canlı varlıklardan arındırıldığı ileri sürülmektedir. Saray tezyinatında Sfenks ve kentavros gibi insan benzeri varlıklarda görülmektedir. Tezyini üslubun çoğu Helenistik kültürüne ait olsa da duvar süsleme faaliyeti tamamen doğu sanatın geleneğine özgü bir düşüncedir.³⁵

³¹ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 107.

³² Ulaş Töre Sivrioğlu, "Emevi Saray Tezyinatında Kullanılan Antik Figürler", 199.

³³ Grabar - Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu*, 128.

³⁴ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 108.

³⁵ Ulaş Töre Sivrioğlu, "Emevi Saray Tezyinatında Kullanılan Antik Figürler", 201; Grabar - Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu*, 125; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, 108.



Resim 7³⁶

Emeviler dönemi insan hayvan figürleri Mimari ile münhasır olmayıp diğer bazı objelerde de görülmektedir. Bu objelerden biri hiç şüphesiz sikkelerdir. Sikke; Altın, gümüş veya bakırdan kalıplara basılmış madeni para demek, kolay bir ödeme vasıtası olup ilk defa MÖ. VII. asırda Anadolu’da Lidyalılar tarafından kullanılmıştır. Lügatte bir damga ile damgalanmış anlamına gelen “meskûk”un kelimesinin çoğulu olan “meskûkât” damgalanarak sikke haline dönüştürülmüş madenî paraları ifade etmek için kullanılır.³⁷ Günümüze ulaşan İslam devletlerin figürlü sikkelerin çoğu Emevi dönemine aittir. Emeviler ilk dönemlerde (Resim 8-9) klasik modellere bağlılık göstermiş, daha sonra yakın doğu ve Bizansın (Bizans’ın) sanatından esinlenerek yeni tema ve teknikler tercih etmişler. Örneğin İran’da ve Irak’taki topraklarda Sasani sikkeleri hiçbir değişiklik yapılmadan birebir aynısı kopya edildiği görülmektedir. Emevilerin insan figürlü sikkelerinde en sık görülen ön yüzünde son Sasani hükümdarı olan II. Hüsrev’in portresi arka yüzünde ise ateş sunağı bekçileri olan sikkelerdir. Bizanstan (Bizans’tan) etkilenecek almış oldukları sikke kalıplarını ilk dönemlerde kullanmış olsalar bile köklü yeniliklere sahip oldukça değişikliğe gitmişlerdir. Örneğin asa ve küre tutan Bizans imparatoru yerine geleneksel bedevi türbanını giymiş ve elinde kılıç olan sakallı bir Arap figürü konulduğu görülmektedir. Sikkeler üzerinde olan bu poz cuma günü ulu camide minberde hutbe veren halifeyi çağrıştırmaktadır. Figürlü sikkelerin tam İslami olduğunu belirtmek için arka yüzünde ‘*lailahe illallah Muhammedun resulullah*’ yazısı işlendiği görülmektedir.³⁸

³⁶ <https://www.tarihisanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>, Erişim Tarihi, 20.04.2022

³⁷ Mustafa Hizmetli, “Abbâsiler Döneminde Para Basımı”, *İstem* 15 (2010), 81.

³⁸ Hillenbrand - Kafescioğlu, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, 20.



Resim 8-9

Emevi dönemi figürlü sikkeler³⁹

Buradaki resimlerde de görüldüğü üzere Emeviler para birimleri üzerinde insan figürlerini başarılı bir biçimde kullanmışlardır. İlk olarak basılan paralar üzerine etkileşim içinde oldukları ülkelerin hükümdarların resimlerini kullandıkları görülmektedir. Bağımsızlığın simgesi olan böyle mühim bir objenin üzerine halife daha sonraları kendi resmini basmış, diğer ülke ve kültürlerle kendini göstermiştir. Basılan bu paralara İslam devletinin simgesi olan kelime-i tevhid sikkelerin arka kısmında çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Sonuç

Emeviler, dönemi figür sanatı İslam sanatının en önemli merhalesini teşkil etmektedir. Zira İslam'ın ilk dönemleri olarak bilinen bu dönemde putperestlik, heykel ve resim yasağı sıcaklığını korumaktaydı. Buna rağmen erken dönem Emevi İslam sanatında özellikle insan ve hayvan figürlerin bulunması bu sanatın önemini göstermektedir. Figürlerin bu dönemde olmasının sebebi hiç şüphesiz fetihler sonucu karşılaşmış oldukları dinlerin ve halkların gelenekleri ve kültürleri olduğu bilinmektedir. Örneğin Emevi sanatında bulunan insan ve hayvan figürlerin temeli elbette fethettikleri bölgelerin sanatıdır. Çünkü Emeviler fetih hareketiyle batıya yönelmekle Roma-Bizans ve Helenistik kültürün üsluplarını kendi sanatlarında uyguladıkları görülmektedir.

Emevi dönemi sanatında insan ve hayvan figürleri çokça kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu figürler sadece mimari alana değil, belki neredeyse her alanda kullanıldığı görülmektedir. Emeviler döneminde insan ve hayvan figürlerinin en çok kullanıldığı alan mimari ve mimari dekorasyonunda yer alan mozaiklerin olduğu sahalarda görülmektedir. Bunun yanı sıra sikkelerde ve diğer objelerde de kullanılmıştır.

İslam sanatında günümüze kadar ulaşan figürlerin ilk aşaması Emeviler ile birlikte başladığı söylemek doğru olacaktır. Bu figürlerin tamamen onların sanatı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira fetihler sonucu hasıl olan etkileşim neticesinde farklı kültürlerin izlerini

³⁹ <https://www.defineanlami.com/erken-ortacag-islami-sikke-gerceklesen-fiyatlar/>, erişim Tarihi, 20.04.2022.

istemeden de olsa alıp kullandıkları malumdur. Hayatın her alanında farklı kültürlerin izleri bu tür yollarla aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla sanat da kendi payına düşeni almış olduğu ve İslam sanatı içinde figürün olmasına kapı araladığı söylenebilir.

İslam sanatının temellerinin oluşum dönemi olarak kabul edilen bu devir sanatı mücerred bir sanat değildir. Bu nedenle İslam'da var olan resim yasağına rağmen dini olmayan sivil mimaride şahsi isteklerin ön planda olduğu var sayılarak bu tür figürlerin yer aldığı söylemek yerinde olacaktır. İslam Sanatında bu dönemde mevcut figürlerin olmasını böyle bir düşünceye bağlamanın doğruluğunu bu sarayların halkın yaşadığı ortamlardan uzak çöl ortasında inşa edilmesi ve dini mimaride olmayışı desteklediğini öne sürmek

İslam sanatında bu tür yapıların halktan uzak çöl ortasında inşa edilmiştir. Sivil olması hasebiyle figür işlemeciliğinde sınır tanınmamıştır. Dini mimari yapılarda daha soyut süslemeler yer almıştır. Bütün bu etkenlere bakıldığında saltanatın verdiği egemenlik güç ve rahatlığa binaen böyle bir şatafatın olduğu ve yasakların hesaba katılmadığı ifade edilebilir.

Kaynakça

- Aycan, İrfan. “Emeviler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 147-174.
- Batayine, Deyfullah. *Maliyetu'd Devleti'il İslamiyye fi Hilafeti Muaviyye b. Ebi Sufyan*. Beyrut, ts.
- Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2013.
- Can, Yılmaz - Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Engin Beksaç. “Kusayr-ı Amra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/461-462. Ankara: tdv yayınları, 2002.
- Grabar, Oleg - Yavuz, Nuran. *İslam Sanatının Oluşumu*. İstanbul: Alfa, 2018.
- Gülgen, Dr Hicabi. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi*. Bursa, 2013.
- Hillenbrand, Robert - Kafescioğlu, Çiğdem. *İslam Sanatı ve Mimarlığı*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Hizmetli, Mustafa. “Abbâsîler Döneminde Para Basımı”. *İstem* 15 (2010), 79-110.
- Kalkan, Kübra Nur. “Emevi Sarayları - İslam Sanatında Sivil Mimari Örnekleri”. *Tarihli Sanat* (blog), 13 Aralık 2017. <https://www.tarhli-sanat.com/emevi-saraylari-sivil-mimari/>
- Keten, Hatice. “Modern Sanatın Nesnesi Olarak Hayvan”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2016), 285-300.
- Koç, Turan. “Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: Tdv Yayınları, 2009.
- Özkeçeci, İlhan. *Doğu ışığı: VII. - XIII. yüzyıllarda islam sanatı*. İstanbul: Y.y., 2006.
- Özler, Fadime. *Delhi Ve Agra'daki Babürlü Türbelerinde Mimari Süsleme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1018.
- Sözen, Metin - Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Suut Kemal Yetkin,. *İslâm Ülkelerinde Sanat*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1984.
- Turani, Adnan. *Dünya Sanat Tarihi*. İstanbul, 2017.
- Ulaş Töre Sivrioğlu. “Emevi Saray Tezyinatında Kullanılan Antik Figürler”. *History Studies International Journal Of History* 5/3 (2013), 191-205.
- Fikriyat Gazetesi. “İslam Sanatında Emevi Rüzgarı”. Erişim 15 Aralık 2020. <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2017/12/25/islam-sanatinda-emevi-ruzgari>