

# EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume:2 Sayı/Issue: 3 Mayıs 2018/May 2018

E-ISSN: 2587-0955

*Edebali İslamiyat Dergisi* hakemli, akademik ve elektronik bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin yanı sıra yayın kurulunun uygun gördüğü diğer dillerde de makaleler yayımlanabilmektedir.

# EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume:2 Sayı/Issue: 3 Mayıs 2018/May 2018

E-ISSN: 2587-0955

## Sahibi / Owner

İslami İlimler Fakültesi Adına / On behalf of Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences

**Prof. Dr. İbrahim TAŞ** (ibrahim.tas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

## Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

**Özcan ÇINAR** (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences

## Editör / Editor in Chief

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN** (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

## Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

**Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ** (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

## Yazı Takip / Secretary

**Arş. Gör. Ülfer KARABULUT** (ulfer.karabulut@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Arş. Gör. Seher E. ÖRS** (sehererdem.ors@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Doç. Dr. Mustafa BAŞ** (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Doç. Dr. Saim YILMAZ** (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Univ, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN** (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi A. Enes ATEŞ** (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN** (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Univ, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ** (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN** (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ** (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN** (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Univ, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

## Redaktör / Redaktion

**Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ** (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Öğr. Gör. Enes VELİ** (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Arş. Gör. Muharrem TURAN** (muharrem.turan@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible**

**Okt. Abdullah AYDIN** (abdullah.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**İç Tasarım / Design**

**Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM** (ahmet.okdem@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Ön Okuma-Son Okuma**

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlileri

**Yazışma Adresi/Correspondences**

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

**Tel:** 0 (228) 214 1273 **Faks:** 0 (228) 214 1272

**web sayfası/web page:** <http://dergipark.gov.tr/edid>

**e-posta/e-mail:** [iifdergi@bilecik.edu.tr](mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr)

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)  
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Sakarya Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

**Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue**

- Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU (Uludağ Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Aydın AKTAY (Sakarya Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN (Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin TAŞ (Aksaray Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Emrullah ÜLGEN (Bingöl Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fadime KAVAK (Uludağ Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mansur KOÇİNKACI (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Nuran DÖNER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk KIRTEPE (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Sıddık BAYSAL (Ahi Evran Üniversitesi)  
Dr. Abdulkakim KILINÇ (Milli Eğitim Bakanlığı)  
Dr. Lokman BEDİR (İnönü Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler /Articles

**Muhyiddin İbn Arabî'ye İsnad Edilen 'Tercüme-İ Mir'âtü'l-Ma'ânî' Adlı Risale Üzerine/On the Tractate Referred to Muhyiddin ibn Arabî Named 'Tercüme-i Mir'âtü'l-ma'ânî'**

**Dr. Halil İbrahim ERTÜRK**

**1-22**

**Fahreddin Râzî'nin Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfir Düşüncesine Eleştirisi/Fakhr-al-Din al-Râzî's Criticism on Jubbais Reduction (Ihbat) and Deletion (Takfir) View**

**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ**

**23-45**

**İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata Ve Türleri/Mistake and Its Types as a Cause of the Right of Rescission in the Islamic Contract Law**

**Arş. Gör. Üveys ATEŞ**

**47-75**

**İnsanın Âhiret İstikâmetine Olumlu Veya Olumsuz Manada Etki Eden Faktörler/Positive Or Negative Sense Factors Affecting To Hereafter The Direction Of The Human**

**Dr. Lokman BEDİR**

**77-108**

**Edebi Eserlerde Kullanılan Kahraman Karakter İsimleri: Reşat Nuri Güntekin'in Gökyüzü Ve Yeşil Gece Romanlarında Geçen Karakterlerin İsim Ve Sıfatları Üzerine Bir İnceleme/Hero Character Names Used In Literary Works An Investigation On The Name And Adjectives Of Resat Nuri Güntekin's Characters In The Gökyüzü And Yeşil Gece Novels**

**Ferhat AKBABA**

**109-124**

**Zemahşerî'nin El-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu/The Style Of Mushakale In The Tafsir Of Kashshaf For Zemahsheri**

**Dr. Öğr. Üyesi Adnan ARSLAN**

**125-136**

**Kitap Değerlendirme**

**Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi (Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth), Reza Aslan, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, Birinci Baskı, 2014, 372 Sayfa.**

**Arş. Gör. Ömer Faruk YIKAR  
137-141**

**Kitap Değerlendirme**

**Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan Editör: Yusuf Şevki Yavuz İstanbul, Kuramer Yayınları, Birinci Baskı, Aralık 2017, 507 sayfa.**

**Arş. Gör. Serkan ÇETİN  
143-156**

**Kitap Değerlendirme**

**Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım, Robert Jackson, çev. Üzeyir Ok, M. Ali Özkan, İstanbul: Dem Yayınları, 2005, 243 sayfa.**

**Emre ALTINTAŞ  
157-161**

**Kitap Değerlendirme**

**Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar Salih Akdemir Kuramer Yayınları, Birinci Baskı 2017, 396 sayfa**

**Arş. Gör. Recep YARTAŞI  
163-167**

**Kitap Değerlendirme**

**Emevîler (41-132/661-750), İsmail Yiğit, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, 343 sayfa**

**Enes Ensar ERBAY  
169-172**

**Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication**

**173-189**



## Editör'den

Ön kontrolden son okumaya kadar dergi yayın kurulu ve diğer kademelerde görev yapan akademisyenlerin yoğun gayret ve özverilerinin semeresi neticesinde dergimizin 3. sayısı ile karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Tam bir şeffaflık sağlamak adına makale gönderimi ile ilgili işlemlerimizi tamamen *DergiPark* üzerinden sürdürmekte olduğumuzu hatırlatmak isteriz.

Elinizdeki sayımızda altı makale ile beş kitap değerlendirmesi bulunmaktadır. Dergimizi tercih ederek çalışmalarını dergimize gönderen bütün yazarlara, kıymetli katkılarından dolayı hakemlerimize, danışma ve yayın kurulu üyelerimize, yazı takip ekibine, iç tasarımı yapan ve yazıların ilk ve son okumasını gerçekleştiren bütün arkadaşlarıma cân-ı gönülden teşekkür ederim. Nihayet dergiyle ilgili teşviklerini esirgemeyen ve her türlü desteği veren Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Taş'a medyûn-ı şükrânım.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN



## Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

Kaynakça oluşturulurken künye bilgileri, nokta esaslı bölen bir sistem kullanılarak hazırlanmadığında, veritabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın hayatına devam eden akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atıfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, muhtevaları itibariyle kıymetli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı, Arapça kavramların imlâsı ile dipnotların yazımı ve kaynakça oluşturulması gibi dilsel ve şekilsel özellikleri açısından eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kuranı Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Bakara, 2/14”, “el-Bakara 2/14”, “2 el-Bakara, 14” ve “2/14” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Mâtürîdî”, “Matüridi” ve “Matüridî” ve “Maturidi” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası alanda kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyumlu olmamasıdır.

Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında ortak bir atıf sisteminin kullanılmasına bağlıdır. Dergilerin uluslararası indeksler tarafından kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Söz konusu hususlar göz önünde bulundurularak **EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ'nin önümüzdeki sayıdan itibaren İsnad Atıf Sistemini kullanmaya başlayacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.**

## MUHYİDDİN İBN ARABİ'YE İSNAD EDİLEN 'TERCÜME-İ MİR'ÂTÜ'L-MA'ÂNÎ' ADLI RİSALE ÜZERİNE

Halil İbrahim ERTÜRK\*

### Öz

Geçmişten günümüze üzerinde durulan ve gerek içerik gerek dil özellikleri bakımından incelenen eserler arasında dinî ve edebî içerikli eserler ağırlıklı ve müstesna bir yere sahiptir. Gerek 13-15. yüzyıllar arasını kapsayan Eski Anadolu Türkçesi döneminde gerekse Klasik Osmanlı Türkçesi döneminin teşkil eden 15-19. yüzyıllar arasında Anadolu sahasında dinî ve tasavvufî içerikli pek çok el yazması eser telif ve tercüme edilmiştir. '*Tercüme-i Mir'âtü'l-Ma'ânî*' adlı risalenin içeriği dikkate alındığında, mev'ize türü içerisinde değerlendirilmesi mümkündür. Bunun yanında '*Tercüme-i Mir'âtü'l-Ma'ânî*', hem tasavvufî konulara değinen alegorik bir eser hem de insanı fiziksel ve ruhsal olarak fazlalıklarından arındırmayı amaçlayan bir eğitim kitabıdır.

Risaleyi Osmanlı Türkçesine çeviren mütercimın ifadesine göre eseri Hintçeden Arapçaya çeviren, ünlü bilgin Muhyiddin İbn Arabî'dir. Mütercim, eserin Muhyiddin İbn Arabî'ye ait olduğunu ifade ettikten sonra kendi ismini zikretmez. Mütercim, müştâk-ı hakikatin eserden faydalanması amacıyla, risalenin kendisi tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edildiğini ifade eder (YKN.: 01b/13-16).

Çalışma kapsamında, öncelikle mütercimın ifadesine göre Muhyiddin İbn Arabî'ye ait olan risalenin fiziksel özellikleri ve içeriği üzerinde durulmuştur. İkinci aşamada eserin telif ve tercüme tarihi ve yeri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Üçüncü aşamada eserin her bir bâbında işlenen konular sırasıyla özetlenmiştir. Son aşamada ise mütercimın dile getirdiği ifadeler ışığında Arapçadan Türkçeye tercüme edildiği anlaşılan risalenin, transkripsiyon harfleri kullanılarak çeviri yazılı metni verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Muhyiddin İbn Arabî, Mir'âtü'l-Ma'ânî, Sufizm, İslam Felsefesi.

### On the Tractate Referred to Muhyiddin ibn Arabî Named '*Tercüme-i Mir'âtü'l-ma'ânî*'

#### Abstract

Among the works which have been studied from past to present and analyzed both in terms of content and grammatical features, religious and literary works have a predominant and exceptional place. Both in the Old Anatolian Turkish period which covers the 13-15th centuries and in the 15-19th centuries that constitutes the Classical Ottoman Turkish period, many manuscripts of religious and mystical content were copyrighted and translated in the Anatolian field. Considering the content of tractate named *Tercüme-i Mir'âtu al-Ma'ânî*, it's possible to evaluate this work in the type of mawiza. Besides, *Tercüme-i Mir'âtu al-Ma'ânî* is an allegorical work referring to Sufi issues as well as an educational book aimed to purify human beings physically and spiritually from surplus.

According to the statement of the interpreter who translated the text from Arabic to Ottoman Turkish, the famous scholar Muhyiddin Ibn Arabî translated this text from Indian to Arabic. After the interpreter says that this work belongs to Muhyiddin Ibn Arabî, he does not mention his own name. The interpreter expresses that he translated the text from Arabic into Turkish in order to the seeker of the truth take advantage of his work (MPN.: 01b/13-16).

\*Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, [halil.erturk@bilecik.edu.tr](mailto:halil.erturk@bilecik.edu.tr).  
Geliş T. / Received Date: 05/11/2017 Kabul T. / Accepted Date: 22/02/2018.

Within the scope of the study, the physical characteristics and contents of the book which belongs to Muhyiddin Ibn Arabî according to the expression of the interpreter are emphasized. In the second stage, information about the date and place of compilation and translation is given. In the third stage, the subjects of each part of the work are summarized in order. At the last stage, the text is transliterated in Turkish by using the transcription letters.

**Key words:** Muhyiddin Ibn Arabî, Mir'âtu al-Ma'ânî, Sufism, Islamic Philosophy.

## 1. Tercüme-İ Mir'âtül-Ma'ânî Başlıklı Risâlenin Fiziksel Özellikleri, Tercüme Tarihi, Mütercimi Ve İçeriği

*Tercüme-i Mir'âtü'l-Ma'ânî* başlıklı risâlenin içerisinde bulunduğu yazma, Yapı Kredi/Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesinde 45486/17-2 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Risale, meşin ciltle kaplanmış bir el yazma eser içerisinde, 53b-59b sayfaları arasında yer almaktadır. Risale, toplam 7 varaktan oluşmakta, her sayfada 25 satır yer almaktadır. Bazı sayfalarda satır sayısının yirmi üçe düştüğü görülür. Risale, koyu krem renkte abâdî kâğıt üzerine hareketli nesih yazıyla yazılmıştır. Metnin başlığı ve önemli görülen kısımlarının yazımında kırmızı mürekkep, bunun dışındaki bölümlerde siyah mürekkep kullanılmıştır. Risâlenin başlığı talik yazıyla kırmızı renkte yazılmıştır. Metnin dili Türkçedir.

Eserin bulunduğu kütüphanede hazırlanan yazma eser tespit fişinde, istinsah tarihi olarak 17. asır belirtilmişse de risâlenin son sayfasında *'hateme'* kelimesinin yanına 918 rakamının yazılmış olduğu görülmektedir. Belirtilen tarih, hicrî 918 senesini ifade ediyor olmalıdır ki bu tarih miladi takvime göre 1512 senesine tekabül etmektedir. Risale üzerinde yapılan incelemeyle tespit edilen 1. ve 2. teklik kişi iyelik eklerindeki ve ilgi eklerindeki vokallerde görülen yuvarlaklaşma eğilimi, -IcAk zarf-fiil ekinin ve , '+a meşgul ol-' ibaresinin kullanılması, öğrenilen geçmiş zaman eki vokalindeki düzleşme eğilimi gibi ayırt edici özellikler, risâlede Eski Anadolu Türkçesinin karakteristiğini yansıtan unsurlardan bazılarıdır. Risâlenin dil özellikleri dikkate alındığında, 16. asrın ilk yarısında tercüme edilmiş olma ihtimali kuvvetlenmektedir.

Risâleden hareket ederek eserin müellifi ve mütercimi ile ilgili kesin bir yargı ortaya koymak güçtür. Risâlenin çeşitli yerlerinde eserin müellifi ve mütercimi ile ilgili çelişkili bilgiler tespit edilmiştir. Risâlenin en başında kırmızı talik yazıyla yazılmış olan başlıkta, eserin Muhyiddin İbn Arabî'ye ait olduğu "*Tercüme-i Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin Arabî el-Kâdirî Kuddise Sirruh*" şeklinde belirtilmektedir. Bunun yanında eser tespit fişinde eserin müellifi olarak Muhyiddin İbn Arabî gösterilmiştir. Ancak risâlenin giriş kısmında risâleyi telif eden kişinin Kadı Rükneddin Muhammed Semerkandî adlı bir zât olduğu ve eserin aslının Hint dilinde telif edildiği zikredilmektedir. Bu durum, risâlenin öncelikle Hintçe olarak telif edildiği, daha sonra Hintçe metinden Muhyiddin

İbn Arabî tarafından Arapçaya tercüme edildiği yönünde bir izlenim oluşturmaktadır. Mütercim, risalenin Hintçe metinden Arapçaya tercüme edildiğini şu şekilde dile getirir:

"Cevlā daḥî mezkūr kitābı Muḡammed Semerkandî'ye gösterdi. Ol daḥî <sup>11</sup>ta'accüp eyledi ve maẓmūnı-y-ıla 'amel eyledi ve mertebeler yene nā'îl oldu. Ve Hind dilinden Fārisiye <sup>12</sup>ve zebān-ı Fārisiden lisān-ı Arabiye naql eyledi. Ve ol kitāb on bāb-ıdı ve ol kitāb ol şehirlerde <sup>13</sup>İslām elinde kaldı. Ğazreti şeyḥ buyurur: "Ol vaḡt ki ben bu kitābı eşüdüüm ve 'acāyiblerine <sup>14</sup>ve ğaḡıḡatına müştāḡ oldum ve bir üstādını bulamadum. Tā ki Cevlā Kābir şehirinden <sup>15</sup>Kinhār şehrine geldi ve kitāb-ı mezbûrı Hind dili-y-ile mü'ellefinden okuyup ve <sup>16</sup>eşitdigi rivāyet édürdi. Ve baña şoġrusı-y-ıla ḥaber vérdi ve dédi ki 'bu kitāb<sup>17</sup>ehlinüñ 'ilmi kitābdan bilünmez illā ḡalbinden bilünür'. Ve baña icāzet vérdi ki rivāyet édem. <sup>18</sup>Bu kitābı andan okuyup eşitdigim ve andan işāret eyledigim Hindî dilinden Arabî lisāna <sup>19</sup>getürdüüm. Ben daḥî mürîd-i şeyḥüñ dā'vātına icābet ve ḡavl, Cevlāsına işā'at édür gibi <sup>20</sup>işā'at eyledüüm ve tertîb eyledüüm. Ol kitābuñ ma'ānisinden ğıfż étmedüğümi terk eyledüüm. <sup>21</sup>Şekk étmedüğümi ve anı Mir'ätü'l-ma'ānî el-idrākü'l-'ālemi'l-insānî ismi-y-ile tesmiyye eyledüüm, Cenāb-ı ğazretten <sup>22</sup>tevfıḡ istimdādı-y-ıla ki ol şoġruya tevfıḡ édicidür." (YKN. 02a/10-21).

Risalede zikredilen Kadı Rükneddin Muhammed Semerkandî adlı zâtın 13. yüzyılda Hindistan dolaylarında yaşamış olan Muhammed el-Amidî el-Semerkandî olma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Risalenin içeriği göz önünde bulundurulduğunda, Muhammed el-Amidî el-Semerkandî'nin *Havzû'l-Hayât* adlı eserinden tercüme edilmiş olma ihtimali daha da kuvvetlenmektedir. Bahsedilen eser, İslam ve sufizmin felsefesi üzerinde duran 53 varaklık bir yazmadır. Telif tarihi olarak 13. yüzyılın ilk çeyreği gösterilen eserin çeşitli ülkelerdeki yazma eser kütüphanelerinde birden çok nüshası tespit edilebilmektedir. Eserin üç ayrı nüshası Dubai'de bulunan *Juma Al-Majid Center for Culture and Heritage* adlı kültür merkezine ait yazma eserler kütüphanesinde "236387, 236388, 236389" materyal numarası ile kayıtlıdır. Burada eserin adı "*Mir'ätü'l-Ma'ānî fi İdrākü'l-'Ālem-i İnsânî*" olarak kaydedilmiş, "*Tercüme-i Kitābü'l-Havzû'l-Hayât*" notu düşülmüştür. Eserin mütercimi olarak ise

“Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Hâtimî et-Tâî el-Endülüsi” zikredilmektedir.<sup>1</sup>

Bu eserin tespit edilebilen bir diğer nüshası ise *Digital Occult Manuscripts* adlı bir dijital yazma kütüphanesinde “*Hawd al-Hayat*” adıyla kaydedilmiştir. Burada da eserin müellifi Muhammed el-Amidî el-Semerkindî olarak belirtilmektedir.<sup>2</sup>

Bu bilgilerden hareketle eserin Hint coğrafyasında ve Hindistan'ın Müslümanlarca fethinden sonra telif edildiği anlaşılmaktadır. Eserde zikredilen Kâbir, Kinhar gibi şehir isimlerinden hareketle yapılan araştırmada bu bölgenin Hindistan sınırları içerisinde yer aldığı tespit edilmiştir. Kinhar ya da bugünkü adıyla Kunhar, Hindistan'ın Himachal-Pradesh eyaleti içerisinde bulunan bir kasabadır. Enlem 31.1580981 ve boylam 76.911148, Kunhar'ın coğrafi konumunu oluşturur.

*Müslüman Yoga Yorumcuları* başlıklı bir çalışma kaleme alan Carl W. Ernst ise metnin müellifi ve mütercimi ile ilgili yukarıda bahsedilen kütüphanelerin kayıtlarında ve risalede belirtilenden farklı bir görüş ortaya koyar. Müslüman yazarlar tarafından yoga ile ilgili eser oluşturma geleneği kapsamında ortaya çıkan akımları tanıtmak amacıyla detaylı bir çalışma yapan Ernst, çalışmasında *The Pool of the Water of Life [Havzu Mâi'l-Hayat] (Hayat Suyu Havuzu)* adıyla tanınan metin hakkında çeşitli bilgiler aktarır. Yazar, bu metnin aslında metinde belirtildiği üzere 13. yüzyıl dolaylarında tercüme edilmiş olma ihtimalinin zayıf olduğunu vurgular. Ernst'e göre bu metin, risalede belirtilen dönemden çok sonra, muhtemelen 16. yüzyıl dolaylarında kaleme alınmıştır. Yazar, bu görüşünü “Büyük ihtimalle yazar, Hindistan dinlerini anlamak

<sup>1</sup> [<sup>2</sup> \[http://digitaloccultmanuscripts.blogspot.com.tr/2009/01/hawd-al-hayat\\\_12.html\]\(http://digitaloccultmanuscripts.blogspot.com.tr/2009/01/hawd-al-hayat\_12.html\) \(Erişim Tarihi: 20.07.2017\)](http://www.almajidcenter.org/material_details.php?bId=236387&encOry=U0VMRUNUI-GJvb2tzLmlkLC-Bib29rcy5wYXJhbGxlbF90aXRzZSwgYm9va3MudGl0bGUzIGJvb2tzLmFsdGVybmF0aXZlX3RpdGxllCBib29rcy5wcm9wZXJfdGl0bGVfZmlsdGVyLC-Bib29rcy5vdGhlc90aXRzZTMzIGJvb2tzLm90aG-VyX3RpdGxIMiwgYm9va3Mub3RoZXJfdGl0bGUxLC-Bib29rcy5zdGF0ZWV1bnRfb2ZfcmlvZmVzG9uc2UslGJvb2tzLmxhdG-luX25hbWUslGJvb2tzLmVuX25hbWUgRlJPTSBib29rcyBXSEVSRSAoIGJvb2tzLnRp-dGxllCBMSUzFICl2KfZHNi2YbYs9in2YYlJyAgTlIgYm9va3MucGFyYXWxsZWxfZm90bGU-gIExJS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICBPU-iBib29rcy5hbHRlcm5hdGl2ZV90aXRzZSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLnByb3Blcl90aXRzZV9maWx0ZlI-gIExJS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICApICBHUK9VUCBCWSBib29rcy5pZA=&current=2027&total=3029&in=&by=1&how=1 (Erişim Tarihi: 28.06.2017)</p>
</div>
<div data-bbox=)

amacıyla Farsça yazılmış felsefi öğretilerden istifade etmiş bir 16'ncı yüzyıl entelektüelidir." şeklinde ortaya koyar. Bunun yanında Ernst'e göre metnin ünlü bilgin İbn Arabî tarafından tercüme edilmiş olması da mümkün değildir. Ernst, bu yöndeki iddiasını "Bu metnin bazı nüshaları sadece 'Hint tılsımı' diye tasnif edilmesine rağmen İstanbul kütüphanelerindeki birçok yazma nüsha yanlışlıkla Endülüslü meşhur tasavvuf üstadı İbn Arabî'ye (vef. 1240) isnat edilmektedir." şeklinde ortaya koyar (Ernst 2014: 123-125). Bununla birlikte Ernst, metnin müellifi ya da müterciminin gerçekte kim olabileceği hakkında bir fikir beyan etmez.

Bu hususla ilgili İslam Ansiklopedisi'nde de bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Eserde, Rükneddin Muhammed bin Muhammed el-Âmidî'nin (ö.: 615 H./1218 M.), Brahman bir yogiden dinleyerek muttali olduğu *Amrtakunda* adlı eseri Sanskritçeden *Mir'âtü'l-Ma'ânî li-İdrâkü'l-Âlemi'l-İnsânî* adıyla Arapçaya aktardığı ifade edilir. İslam Ansiklopedisi'nde, bu eserin ünlü mutasavvıf İbn Arabî tarafından tercüme edilmiş olmasının ise uzak bir ihtimal olduğu vurgulanır. Bu görüşe gerekçe olarak "İbn Arabî'nin Hint dünyasıyla münasebetinin bulunmaması ve Sanskritçe bilmemesi" gösterilir (Özel 1991: 57).

Yukarıda aktarılan bilgiler dikkate alındığında, risalenin müellifi ve müterciminin kim olduğu hususu oldukça karmaşıklaşmakta, bu hususta kesin bir hüküm vermek oldukça zorlaşmaktadır. Eserin nüshalarının bulunduğu iki ayrı kütüphanede ve üzerinde çalıştığımız nüshada, müellifi Muhammed el-Amidî el-Semerkindî olarak belirtilmekte, mütercimi olarak ise Muhyiddin İbn Arabî gösterilmektedir. Buna karşın Carl W. Ernst ise içeriğinden hareketle, bu metnin *Amrtakunda* (Bengisu Havuzu/The Pool of Nectar) olarak bilinen Sanskritçe meşhur bir çalışmanın tercümesi olduğunu ileri sürmektedir (Ernst 2014: 124).

Risale içerisindeki konular toplam altı bölüme ayrılmıştır. Her bir bölümde insana dair muhtelif konular, sembolik ifadelerle ele alınır. Risalenin giriş kısmında ve her bir bölümde aktarılan hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Risalenin başlangıcında insanın dünya yolculuğu ve dünyayı teşkil eden anâsır-ı erbaa, hiss, hayal, vehm, semm, basar, hâfıza gibi insana has melekele ve insan vücudunda bulunan anâsır; bir şehir tasvirinden hareketle sembolik bir hikâye vasıtasıyla anlatılır.

*El-bâbü'l-evvel* başlığını taşıyan birinci bölümde âlem-i kebîr ve âlem-i sagîr ile ilgili hâller aktarılır. Burada âlem-i kebîr ile kastedilen dünya, âlem-i sagîr ile kastedilen ise bizzat insanın kendisidir.

İkinci bölümde ‘*âlem-i sağırde olan te’sîrât*’ yani insan bedenine tesir eden unsurlar üzerinde durulur. Bu kısımda, insanın nefes alışığı sırasında sağ ya da sol burun deliğini kullanması ile yemesi, içmesi, konuşması arasında bir ilinti kurulur.

Üçüncü bölüm, kalbin hakikatini ve mânâsını beyan eder. Bu bölümde, ‘*kalbüñ ma’nâsı sidretü’l-müntehâdur ve mağall-i aķşâdur ve anda gökleriñ ve yerleriñ acâyibâti vardur*’ ifadesiyle kalbin insanın maddî ve mânevî yaşantısı için ne denli önemli olduğu, sembolik ifadeler aracılığıyla anlatılmaya çalışılmıştır.

*El-bâbü’r-râbî* yani dördüncü bâb, riyazet konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde riyazet ve mücadele ile nefsini öldürmek, müdebbir eylemek, halkı yok farz edip kimseden bir menfaat beklememek gibi tasavvufi hususların yanında bedeni fazlalıklardan arındıracak oturma ve hareket biçimleri dört celsede aktarılır.

Beşinci bâb, nefesin ahvâli beyanındadır. Yani bu bölümde ‘*nefesüñ bünyâdi ve kıyâmı*’ adı altında nefes alıp vermenin usulü, derin nefes almanın fazileti gibi hususlar aktarılır. Billhassa dördüncü ve beşinci bölümler dikkate alındığında, eserin mânevî birtakım kazanımlar sunmanın yanında bazı fiziksel becerileri de kazandırmak amaçlı tedbirler sunduğu görülür. Eser, bu yönüyle insanın ruhunu ve bedenini birtakım fiziksel hareketler, nefes egzersizleri ve benzer birtakım yöntemlerle eğiterek bedene ve ruha hâkim olmayı amaçlayan Hint felsefe sistemi yoga ile bağdaşır.

*El-bâbü’s-sâdis*, meniyi hıfz eylemek beyanındadır. Müellif, “*bes eşyânuñ hakikatine ârif olan hükemâ ve ’urefâ katında menî insânda cemî’ şeylerden azizdür*” ifadesiyle insan için çoğalmanın ve nesli idâme ettirmenin önemini vurgulamış; bununla birlikte meniyi nesli devam ettirmek amacı dışında israf etmeyi ‘*behâyim sıfâtı*’ (hayvana mahsus özellik) şeklinde nitelemiştir. Bunun yanında aynı bâb dâhilinde, insanın oluşumu ve doğumu aktarılmıştır.

## 2. Metin<sup>3</sup>

[01b] <sup>01</sup>Tercüme-İ Risâle-İ Şeyh-İ Ekber Muhyiddin Arabî El-Kâdiri Kudise Sirruh

<sup>02</sup>*Bismi’llâhi’r-rağmâni’r-rağîm.*<sup>03</sup>Çamd-ı bî-pâyân ol şâğib-i kudret ve kuvvete ki kudret ve kuvvetinde kimsenüñ <sup>04</sup>taşarrufına muğtâc degül. Ol mülk ıssıdur kim mülki kemâline dâlldür ve ‘ârifin <sup>05</sup>ve kâmilin kemâliyle taķrîr-i kemâlinde lâldür ve şalavât-ıla selâm ol şâh-ı <sup>06</sup>enbiyâyâ kim

<sup>3</sup> Metin boyunca, köşeli parantez içerisinde koyu renkli verilen sayılar sayfa numaralarını, üst yazı biçiminde koyu renkli yazılan sayılar satır numaralarını göstermektedir.

cem' enbiyā vü evliyānuñ nūr-ı ğaķıķatinden isti'dād ü vuşlat <sup>07</sup>temennā ve hālās-ı hāvfında istimdād şaleb eyleyeler ve āl ü asğābına olsun kim <sup>08</sup>bu 'ālem-i żulumānı anlaruñ nūr-ı velāyetleri-y-ile vü irşād-ı hidāyetleri-y-ile <sup>09</sup>ķulūb-ı mü'minín mükedder olmadan necāt buldı. Bā'de ma'lūm ola kim erenler <sup>10</sup> babası ve görenler dedesi *Ĝazret-i Şeyh İbnü'l-Arabî kaddesa'llāhu's-sirruhu'l-'ālî* <sup>11</sup>deryā-yı ğaķıķatden neĉe dürlü cevāhirler iħrāc eylediĝi tütüyā-yı díde-i ulü'l-ebşārdur. <sup>12</sup>*Mir'ātü'l-ma'ānî el-idrākü'l-'ālemi'l-insānî* ismi-y-ile müsem mā olan risāle-i nefisede <sup>13</sup>bulunan ve añna mensūb olup bir ğazine-i rumūz-ı ğaķıķatdır. Lisān-ı Arabî olmaĝ-ıla <sup>14</sup>işāret-i ğalyā-ıla Türkiye tercüme eyledüm ki lisān-ı Araba ķadir olmayan müştāķ-ı ğaķıķat <sup>15</sup>bu risālede olan rumūzāt-ı ehliyyeden maĝrūm olmaya. Ve bi'llāhi't-tevfík ü 'aliyye <sup>16</sup>'timādî vü minnet-i iķtidārî ğazret-i şeyh Cenāb-ı Kibriyā'ya ğamd édüp buyurur kim ğamd <sup>17</sup>şol Allāh'adur ki anuñ zāt-ı şerifi şerikden münezzeħdür ve şıfatı daħı ulūhiyyete <sup>18</sup>zidd olur, şıfatdan pāk ü berídür ve şalavāt-ıla selām seyyidümüz *Muĝammed* üzerine <sup>19</sup>ve āl ü evlādî ve aşĝābı üzerine bî-ĝadd ü ĝāyedür. Bundan şoñra ma'lūm ola kim diyār-ı <sup>20</sup>Hindistān'da bir kitāb var-ıdı, 'ulemā ve ĝükemāsi ķatında mü'teber ve ma'rūf kitāb-ıdı; <sup>21</sup>*Burķ-ı Künd yā*'ni āb-ı ĝayvan ĝavzı demek olur. Pes vaķtā kim 'asker-i İslām <sup>22</sup>diyār-ı Hindi fetĝ eyledi ve ol diyār İslām nūrı-y-ıla münevver oldı, bu hāber Hind şehrlerinden<sup>23</sup>Kābir demek-ile ma'rūf şehre érüşdi ve ol şehruñ 'ulemāsi ve ĝükemāsi çok-ıdı. İĉlerinden **[02a]** <sup>01</sup>birisi, kim ismi *meĉüc-i deyr hemín cevīā*-ıdı yā'ni şāĝib-i riyāzet ve 'ālim demekdür, İslām 'ulemāsi-y-ıla <sup>02</sup>münāżara ve mübāĝaseye 'azm édüp Ekfüt-nām şehre geldi. Ve ol şehrde 'alā merd-i nā-menend <sup>03</sup>bir pādişāh var-ıdı, cum'ā güninde cām'e girdi, bunda 'ulemā var-mıdur dēyu su'āl eyledi. <sup>04</sup>*Ķaēi Rükneddín Muĝammed Semerķandí* maĝfelini gösterdiler. Pes *Muĝammed Semerķandí* dedi kim "Siz kime<sup>05</sup>ibadet edersüñüz?" ol dedi kim "Şāh-ı ĝā'ibāne Allāh'a ibadet ederüz." Cevlā dedi ki "Size kim <sup>06</sup>hāber verdi?" , *Muĝammed Semerķandí* dedi ki "Ĝazret-i faħru'l-'ālem *Muĝammedü'l-Muştafā şalla'llāhu aleyhi ve sellem* <sup>07</sup>hāber vèrdi; öyle *Muĝammed*dür ki rūĝ ğaķķında demişdür rūĝ Allāh'ıñ emrindedür." Cevlā dedi ki <sup>08</sup>"*Ĝazreti Mūsā*huñ Tevrāt'ında ve *Ĝazreti İbrāhim*üñ şuĝufunda daħı ğaķ peyĝamber bizüm daħı <sup>09</sup>gördüğümüz böyle." Ve İslām geldi ve 'ulūm-ı İslāmiyyeni kemāl-ıla öğrendi ve 'ulemā-yı İslām <sup>10</sup>müftılıĝa icāzet



vêrdiler. Cevlâ dañi mezkûr kitâbı *Muğammed Semerķandfye* gösterdi. Ol dañi <sup>11</sup>ta'accüp eyledi ve mazmûnı-y-ıla 'amel eyledi ve mertebeler yene nâ'il oldı. Ve Hind dilinden Fârisiye <sup>12</sup>ve zebân-ı Fârisiden lisân-ı Arabiye naql eyledi. Ve ol kitâb on bâb-ıdı ve ol kitâb ol şehrlerde <sup>13</sup>İslâm élinde ħaldı. Ėazreti Şeyñ buyurur: "Ol vaķt ki ben bu kitâbı eşütdüm ve 'acâyiblerine <sup>14</sup>ve Ėaķıķatine müştâķ oldum ve bir üstâdını bulamadum. Tâ ki Cevlâ Kâbir şehrinden <sup>15</sup>Kinhâr şehrine geldi ve kitâb-ı mezbûrı Hind dili-y-ile mü'ellefinden okuyup ve <sup>16</sup>eşitdigi rivâyet édürdi. Ve baña şoğrusı-y-ıla ħaber vêrdi ve dèdi ki "Bu kitâb <sup>17</sup>ehlinüñ 'ilmi kitâbdan bilünmez illâ ħalbinden bilünür." Ve baña icâzet vêrdi ki rivâyet édem. <sup>18</sup>Bu kitâbı andan okuyup eşitdügüm ve andan işâret eyledügüm Hindî dilinden Arabî lisâna <sup>19</sup>getürdüm. Ben dañi mürîd-i şeyñüñ da'vâtına icâbet ve ħavl, Cevlâ'sına işâ'at édür gibi <sup>20</sup>işâ'at eyledüm ve tertîb eyledüm. Ol kitâbuñ ma'ânîsinden Ėıfż étmedügümü terk eyledüm. <sup>21</sup>Şekk étmedügümü ve anı *Mir'âtü'l-ma'ânî el-idrâkü'l-âlemi'l-insânî* ismi-y-ile tesmiyye eyledüm, Cenâb-ı Ėazret'den <sup>22</sup>tevfîķ istimdâdı-y-ıla ki ol şoğruya tevfiķ édicidir." Ėazret-i şeyñ buyurur kitâbuñ müellifi <sup>23</sup>evvelinde bir hikâye baş édür mübdâ'-i ma'âdden su'âl eylemişin bir kişiyi cevâb vêrür ki <sup>24</sup>dèdi ki ben kendi ħadım şehrümde ki ebâ ve ecdâdum şehridür, anda sâkin-idüm. Ve ol şehrüñ <sup>25</sup>şâğibi beni istedi ve dèdi ki: "Sen bu şehrde oturmagıl, dürüst olmaz. İllâ bir ma'mûr şehre gidesin ki **[02b]** <sup>01</sup>ol şehr benüm şehrümün müntehâsıdır ve lâkin<sup>4</sup> şol şarş-ıla ki benüm 'ahdümi unutmayasın. <sup>02</sup>Ve beni ol şehrde bulursın ol şehrün ħapusında bir vezîrüm vardır ki hiçbir kimesne <sup>03</sup>içerü ve şaşra çıķamaz illâ vezîr-i a'żamuñ izni-y-ile. Ve sen ol şehrün vezîrimden su'âl eylesin" <sup>04</sup>dèyu tenbîh ve te'kîd eyledi. Ben dañi seyyidümün emr-i şerîfi-y-ile 'azîmet ve ol ħapuya vardum. <sup>05</sup>Vezîr-i a'żamı buldum ve selâm vêrdüm. Ol dañi selâmımı aldı ve merĖabâ eyledi. Ben aña dèdüm ki: <sup>06</sup>Baña benüm seyyidüm emreyledi "Bir ma'mûr şehrüm vardır. Aña gidesin ve ol şehrde beni bulursın" dèyu. <sup>07</sup>Ve ben ol şehre gitsem gerek baña vaşfını söyle ve beyân eyle. Vezîr-i a'żam dèdi ki: "TaĖķıķ <sup>08</sup>senün ol şehre gitmeñde Ėâyet meşâķķat ve 'uķba vardır. Ve yene bize dönüp gelmeñde dañi <sup>09</sup>ziyâde meşâķķat vardır. İĞtimâldür ki meşâķķatün ziyâdeliginden ve yoluñ şarlığından 'ahdi <sup>10</sup>unudursın ve firâķ elemi-y-ile ve vâşil olmamaķ

<sup>4</sup> 'velâkin' edatı metinde iki kez peş peşe yazılmıştır.

kederi-y-ile mükedder qalursın" dedi. Ben dedüm eytdüm: <sup>11</sup>"Emri ve himmeti vardur elbette giderem hemān ol şehre ne gūne olduğunu vaşf eyle" dedüm. <sup>12</sup>Dedi kim: "Diñle imdi benüm sözümi ve 'ahdümi zinhār unutmayasın. Tağkık ol şehre <sup>13</sup>beni ve seyidimi bulursan ve senüñ ol yoluñ iki deñize varur. Deñizüñ ülkesi bir felekdür. <sup>14</sup>Nefis ve şab'atden ve yedi şağ ve dört 'aķabe ve üç menzildür. Bilād muğannet-ıla <sup>15</sup>şoludur. Andan šoñra qarınca gözinden šar bir yola varursın, şöyle ki ayak-ıla yöri-mege qādir <sup>16</sup>olamazsın meger başuñ gögsüñ üzere yörürsün. Vaktā ki bu şiddetleri çekersin başuñ kırtılır. <sup>17</sup>Ol şehre gider-isen ol şehrüñ iki ka-pusı vardur. Bir kapusı şaşrada ve bir kapusı içerüde. <sup>18</sup>Ol şaşradaki kapuda beş kapu dañı vardur. Evvelki kapuda bir şaħıs bulursın; kürsısın <sup>19</sup>kan üzere kırmış anda oturur, adı lems'dür ve ol şehrüñ yıkılması ve yapılması anuñ elindedür. <sup>20</sup>İkinci kapuda bir şaħıs görürsün ki kürsısın šu üzerine kırmış anda oturur; adı bašar'dur <sup>21</sup>ve ol şehrüñ nāzırıdır. Üçüncü kapuda bir şaħıs dañı bulursın ki kürsısın āteşe kırmış <sup>22</sup>anda oturur; adı sem'dür, ol şehrüñ cāsusıdır. Dördüncü kapuda bir şaħıs dañı bulursın; <sup>23</sup>kürsısın i'tidāl üzere kırmış anda oturur, adı zevk'dür. Bu şaħıs şehre girmege emr šāğıbidür. <sup>24</sup>Beşinci kapuda bir şaħıs bulursın. Kürsısın hevāya kırmış anda oturur; adı şemm'dür ve ol şehrüñ <sup>25</sup>mī'māridur. Ve içerüde olan büyük kapuda dañı beş kapu vardur. Ev-velki kapuda bir şaħıs bulursın, adı ğiss-i **[03a]** <sup>01</sup>müşterek'dür, kürsısın šuya kırmış anda oturur ve şab'atı rušübeta māyıldür <sup>02</sup>ve şeyāni ğālib-dür ve ol şehrüñ 'umūrında her kanķı müşkil ki aña āriż olsa <sup>03</sup>ol vaķt ğall eder ve lākin ğıfz edemez. İkinci kapuda bir şaħıs bulursın, <sup>04</sup>adı ħayāl'dür, kürsısın hevāda <kırmış><sup>5</sup> anda oturur ve şab'atı rušübeta ve yubūsete <sup>05</sup>māyıldür ve añlaması azdur ve bir şey añlasa ğayrı unutmaz, zıkr eder. Üçüncü <sup>06</sup>kapuda bir şaħıs bulursın, adı vehmdür, kürsısın hevāya kırmış anda oturur<sup>07</sup>ve şab'atı bürüdeteye māyıldür ve işi dā'im kızbdür. Bilmedüği şey'e ğükm eder ve iltifāt <sup>08</sup>etmez. Dördüncü kapuda bir şaħıs bulursın, adı müteħayyile'dür, kürsısın šuya kırmış <sup>09</sup>anda oturur ve şab'atı issiya ve rušübeta māyıldür ve ol ğāh melek šifaşı-y-ıla šifaşlanur <sup>10</sup>ğāh şeyšān šifaşı-y-ıla muttaşif olur ve her şey'i cem' eder ve yene şağıdır. Ve yanında <sup>11</sup>ol şehrüñ 'acāyip ve ğarāyibi vardur. 'İlm-i

<sup>5</sup> hevāda kırmış anda oturur: hevāda anda oturur YKN. 03a/04.

simyā ve kimyā ve ‘ilm-i nār-ı necāt ve ‘ilm-i siğr <sup>12</sup>ve ‘ilm-i şîr ve şa‘beze<sup>6</sup> ve gūnāgūn-ı ġarīb ūfatları vardır. Zinhār seni bilmesün. <sup>13</sup>Bēşinci k̄apuda bir şaḥīs bulursın, adı ġāfiẓa’dur. Kürsīsın yer üzerine k̄urmuş <sup>14</sup>anda oturur ve şab’ati itidāle māyildür ve üzerine mekr ü ġīle ġālip olmışdur <sup>15</sup>ve ol şehrüñ ġāfiẓidur ve ġayātından biridür ve k̄apucularuñ işlerini fi’l-cümle ol ġifẓ <sup>16</sup>eyler. Pes vaqtā ki sen şehre ġider-isen anda yēdi şaḥīs daḥī bulursın. Evvelkisi <sup>17</sup>āteş yaķar ol cāzibe’dür ikincisi ol şehre ġiren şey’leri şutar tā ki başa <başda kim ol hāzimedür, üçünci ol şehre ġiren şeyleri şutar tā ki> <sup>18</sup>ol māsike dördünci ol şehre ġiren şeyleri ehline taķsım eyler. Ol ādiye’dür, <sup>19</sup>laşife keşife keşifdür. Bēşinci k̄ankı şey ki aña varsa anı bozar kendi gibi eyler. <sup>20</sup>Ol müteġayyire’dür. Altıncı ol şehre ġiren çirkini şaşra atar ki ol dāfi’a’dur. <sup>21</sup>Yēdinci bir āḥir şehre daḥī ta’mír için sebeblerin ġāzır eyler ki ol mevlide’dür ve daḥī <sup>22</sup>sen anda bir arslan ġörsen<sup>7</sup> vaqtā ki sen cümle bu akabeleri ve ‘alāmetleri ve ūfatları <sup>23</sup>ġörür-isen ‘ahdi unudursın ve bir nesne ḥātiriña gelmez. Zinhār ġaflet eylemeyesin. <sup>24</sup>Eġer ġaflet-ile ġareket eyler-isen ebedü’l-ebedin elemde ve žulmetde k̄alursın” dēdi. Ve ol eṣḥās<sup>25</sup>dēdi ki “Sefer eyledüm ve iki deñize uġradum” dēdi. Ve yēdi şaġa ve dōrt akabeye ve üç **[03b]** <sup>01</sup>menzile uġradum ve ol k̄arınca ġözinden şar olan maġale vardum. Anda çok zamān şurdum. <sup>02</sup>Tā ki yaķın oldum maķşad olan şehre ġirdüm ve anda daḥī çok zamān şurdum. <sup>03</sup>Ve evvel olan ‘ahdi hiç ḥāşırında k̄almadı. Ben ol şehrüñ keşif olan yerlerinde gezer-iken <sup>04</sup>nāġāḥ bir şaḥısa rast ġeldüm ve ol şeyḥ pādīşāḥ gibi bir taḥt üzerine oturur. <sup>05</sup>Nażar ētdüm ġördüm ki bizim şeyḥimiz-imiş. Selām vērdüm ol daḥī selām vēdi. <sup>06</sup>Ben aña söyledüm, ol daḥī ben ne söyler-istem anı söyler ve ben ne işler-istem ġördüm ki <ol daḥī anı işler diķķat-ile nażar ētdüm ġördüm ki> <sup>07</sup>ol şeyḥ benüm aksüm-imiş. Bu ta’accübden ġayret oldum. Evvelki ‘ahd ḥāşırına ġeldi. <sup>08</sup>Bu ġalde-iken seyyidümüñ veziri baña ol şehrüñ vaşfını ve ḥaberini ve yolından ḥaber <sup>09</sup>vērmiş-idi. Aña rast ġeldüm ve baña ḥoş ġeldüñ dēyu merġabā eyledi ve elimden şutdı <sup>10</sup>ve baña “aksır” dēdi. “Zirā bunda aķsırmaķ āb-ı ġayātdu” dēdi ve ben daḥī aķsırdum ve bi’l-cümle <sup>11</sup>anda olan rumūzātın ve ‘alāmetin bildüm ve anlar-ıla

<sup>6</sup> şa‘beze: şa‘bende YKN. 03a/12.

<sup>7</sup> ġörsen: yorsan YKN. 03a/22.

<sup>8</sup> ‘ol daḥī anı işler diķķat-ıla nażar ētdüm ġördüm ki’ kısmı der-kenar olarak eklenmiştir.

aldanmayup terk eyledikden ŝoñra <sup>12</sup>seyyidümi dañı buldum ve baña "ñoş geldüñ ve sen bizdensin" dëyüp merhabā eyledi. <sup>13</sup>Ve benüm vaşanı aşıma ve aña sālimen ğāliben geldüğüm müjde eyledi. Pes bunlar cümle necāta <sup>14</sup>nā'il ve sa'ādet-i ebediyyeye vāşıl olmağa işāret ve rumūzātdur ve bu necāta nā'il olunmaz <sup>15</sup>illā şol işlenen işüñ tedbırinden temyız ve idrāk edici ve insān anuñ-ıla sār <sup>16</sup>ñayvāndan eşref olduğı nefis nāşıka eylemek-ile ğāşıl olur. ***El-bābü'l-evvel*** <sup>17</sup>evvelki bāb 'ālem-i kebırüñ ve 'ālem-i şağırüñ ağvālin beyān eder. Ğazreti şeyñ rażıya'llāhu <sup>18</sup>te'ālā buyururlar: "Müellif dëdi ki insān 'ālem-i şağırdur kanķı nesne kim 'ālem-i kebırde <sup>19</sup>vardur 'ālem-i şağırde dañı anuñ misāli vardur". Şems-ile kamer gibi 'ālem-i kebırde vardur <sup>20</sup>'ālem-i şağırde dañı misāli vardur. Burnuñ iki delükleridür, şağ delük şemse ve şol <sup>21</sup>ķamere misāldür ve bu ğāl bir sırr-ı ğarıbedür ki burnuñ iki delükleri berāberdür ve nefes <sup>22</sup>nevet-ıla kāñ şağından ve kāñ şolından çıkar. Bu büyük delıldür. Zırā bu ikisi <sup>23</sup>zıddıdur ve ikisi birden işlemez illā bir mağalde berāber olurlar: insān ğāyetden korķsa<sup>24</sup>ve yāñud yokuşa çıkar-iken segirtse ve yāñud cimā' eylese veyā vaķt-i nizā'da ikisi<sup>25</sup>birden işlerler. Ve şağ şemse ve şol ķamere misāl eder. Ve ğene delıl oldur ki bir kimseye ğarāret **[04a]** <sup>01</sup>ğālip olsa bir gün bir gece burnunuñ şağ delüğini şutsa ki nefes şolından çıkar, ol <sup>02</sup>ol kimsenüñ ğarāreti def' olur ve şovuķda dañı bu kimseye şovuķ ğālip olsa burnunuñ <sup>03</sup>şol delüğini şutsa bir gün bir gece tā ki nefes şağından izleye ol kimsenün şovuğını <sup>04</sup>def' olur. Ve dañı iki göz ve iki kulaķ ve ağız bāķı kalan beş yıldıza misāldür ve baş göge <sup>05</sup>misāldür ve cesed yere misāldür ve siñirler deñizlere misāldür ve şamarlar ırmaķlara misāldür <sup>06</sup>ve ķollar ağaĉlara misāldür ve havās yıldıza misāldür ve deri ve et ve ķan ve kemik ve ilik <sup>07</sup>ve iki yan kemikleri yëdi iķlime misāldür. Uyanuķluķ gündüze ve uyķu geceye misāldür. <sup>08</sup>Ferāğ bahāra, ğüzn kışa, açluķ yaz, tokluķ ğüz, ağlamak yağmur, ğülmek yıldırum gibidür. <sup>09</sup>Ve ķalb kürsı, dimāğ arşın misālindedür. Ve nefis 'aķı-ı küll gibidür ve 'aķıl zāt-ı mukaddes <sup>10</sup>misālindedür. Ve 'ālem-i kebır bir nefes gibidür ve 'aķıl-ı küll anuñ rüğıdur ve zāt-ı muķaddes dañı <sup>11</sup>'aķıl-ı küllüñ rüğıdur. 'Ālem-i şağır dañı bunuñ gibi bir nefesdür ve nefis-i nāşıka anuñ rüğıdur. <sup>12</sup>Ve 'aķıl nefis-i nāşıkanuñ rüğıdur ve netekim 'aķıl ālem-i şağırdadur, ne dāñil ve ne ħāriçdür.<sup>13</sup>*Cenāb-ı Bārı* dañı dāñilden ve ħāriçden münezzehdür. Bir kimse ki bu misāli fehm eyledi *Cenāb-ı* <sup>14</sup>*Bārı Celle* ismini dañı belledi

ve fehm eyledi <sup>9</sup> من عرف نفسه فقد عرف ربه <sup>9</sup> dür. *El-bāb* <sup>15</sup> *ül-śānī* ikinci bāb 'ālem-i ŝağırde olan te'śírātı beyān eder. Çazreti Şeyh razıya'llāhu 'anhu <sup>16</sup>buyurur: "Müellif dedi ki ma'lūm ola ki tağkık 'ālem-i kebırde te'śírleri vardır 'ālem-i ŝağırde <sup>17</sup>olan şeyler dañı 'ālem-i ŝağırde te'śírleri vardır. Ālem-i kebırde olan ŝemsüñ ve kamerüñ <sup>18</sup> eşyāya te'śírleri muğarrerdür. Eger anlaruñ te'śíri olmaya hiçbir ŝüret muşavver olmaz-ıdı." <sup>19</sup>Ve 'urefā dañı ittifağ eylemişlerdür ki tağkıkā insān gündüzde nefesin almaya illā ŝolından <sup>20</sup>ve gecede dañı almaya illā ŝağından tā ki aña bu kã'ide zağmetsüz 'ādet olına. Vağtā ki bu mertebeye <sup>21</sup>yetişe ŝayruluğ ve ıssı ve ŝovuğ ve ağı ve sã'ir bedel ğastelik kār etmeye, dā'im zinde <sup>22</sup>olur. Ve nefes dañı beş dürlüdü: Birisi nārı ve birisi hevā'ı ve biri mā'ı ve biri turābı <sup>23</sup>ve biri semā'ıdır. Nārı olan yuğaru gider, hevā'yı olan yayılır, mā'ı olan dört barmağ kadar aşığa <sup>24</sup>iner, turābı olan sekiz barmağ kadar aşığa iner. Bunlaruñ her birilerinüñ ğükmi vardır yā'ni kamerüñ <sup>25</sup>ŝolından nefes almağdur. Vağtā ki saña bir ādem gele ve ŝağ yanına otursa nağzar eyle. Nefesüñ **[04b]** <sup>01</sup> ŝağdan-mı yoksa ŝoldan-mıdır. Eger ŝoldan-ısa kamerdür. Ol kimse ğā'ibden ŝorar-ısa ğā'ib <sup>02</sup>selāmetdedür ve gelür. Eger bir ğācetden ŝorar-ısa ğācet vücūda gelür. Ve sã'il kimesne <sup>03</sup>ŝağ yanından ŝorar-ısa ğā'ib ya ĥastedür yāñud ölmüşdür ve eger ğā'ibden ŝorar-ısa vücūda <sup>04</sup>gelmez. Ve sã'il ŝol yanına oturduğundan dañı buña ğöre ğareket eylesin. Ve eger sen bir ğācet <sup>05</sup>içün bir yere gitmek murād eylesen nağzar eyle nefesüñ ŝağından-mı veyāñud ŝolından-mı. Eger ŝağından <sup>06</sup>-ısa gidesin ve eger ŝolından-ısa te'ñır edesin, vücūda gelmez. Ve ŝā'āmı yer-iken dañı eger <sup>07</sup>ŝemsden-ise ğāzm olur ve cesede dañı fa'ıdesi olur ve eger kamerden-ise ğāzm <sup>08</sup>olmaz ve cesede fa'ıdesi olmaz. Ve cimā'da dañı eger ŝemsden-ise erkek veled, kamerden-ise <sup>09</sup>dişi veled ŝoğar. Ve eger diler-ısen ki avrat saña meftūn ola vağt-ı cimā'da nağzar eyle. Eger <sup>10</sup>avratuñ nefesi kamerden ve senüñ ŝemsden gelür-ise burnuñ ŝağ delüğüñ avratuñ ŝol <sup>11</sup>delüğü üzerine koyasın. Vağtā ki avratdan nefes gele ŝutarsın ve kendi nefesini zābş <sup>12</sup>eylesin tā on iki kerre böyle eylesin. Ve nizā'da ve cenkde nağzar eyle. Nefesüñ ŝemsden-ise <sup>13</sup>ñaşmuñ ŝol ŝarafına ğeçesin

<sup>9</sup> 'Men arefe nefsehü fekad arefe rabbehü': 'Nefsini bilen, Rabbini bilir' anlamındaki Arapça vecizedir. Bu sözün hadis-i şerif olup olmadığı tartışmalı bir konu ise de İbn Arabî ve İmam Rabbânî gibi şahsiyetlerin bu sözün hadis-i şerif olduğu görüşünde ittifağ ettikleri görölür.

ve eger kameran-ise ŝađ ŝarafına oturasın, elbette gālip olursın. <sup>14</sup>Ve göz cümle şeylerden ‘azızdür ve eşkāl ü ŝuver-i menkūşe’i seyr için. Ve eger sen ‘ālem-i ğayba ve anda <sup>15</sup>olan ‘acāyibe muŝŝalí’ olmağ diler-isen iki gözüñ karalarını burnuñ kenārında olan gözüñ kenārına <sup>16</sup>cem’ eylesin ve gözüñ iki siyāhı-y-ıla burnuñ ucına bağasın ki ŝüret budur. Bu gāl üzere <sup>17</sup>ve Allāh’ın lağzını<sup>10</sup> zikre meŝgūl olur-isan bu lađz ‘Allāh ‘azze ve celle’ demekdür. Ķalb-ıla zıkr edersen, <sup>18</sup>bunu kendine gāl eylesen ol vađt ‘ālem-i ğayba muŝŝalí’ olursın. Vađt-ı cimā’da dağı mādām ki gözüñ <sup>19</sup>iki karası cem’ ola inzāl olmaz, vađtā ki iki kara birbirinden ayrılrsa inzāl olur. Ve eger gözde <sup>20</sup>beyaz nođŝa olsa ol beyaz nođŝa olan göz ŝāđıbi ol nođŝa-i ‘aynı-y-ıla görür gibi ol nođŝaya <sup>21</sup>bağsa ve buña müdāvemet eylese ol nođŝa gider. Ve eger gözde zā’fı olsa altı ŝarafına çok <sup>22</sup>gezdürsin, gözi kuvvetlenür. Ve eger bir göz dā’im yağarsa gözünü berk yummaz ve karını aç<sup>23</sup>ŝutar-isa rāđat bulur. Bu gāl-ıla yağı def’ olur ve sıretini seyr eder. Ve eger dilerse ki hiç <sup>24</sup>yağarmaya bir yeŝil tağta üzerine bir siyāh nođŝa koyasın ve hevā girmez bir hālí yere oturasın<sup>25</sup>ve āhire bağmayasın tā ki yađ çıka. Ve ol çıkan yađ ŝovuđ olur aña kanā’at eylemeyesin. **[05a]** <sup>01</sup> Ammā ağız ol bir aŝıl ŝamardur ve ol insanın kuvvetde ve ğareketde ĳā’im olmasına mağall-i ğayātdur. <sup>02</sup>Tükürükdür ve tükürüğü ŝiŝlere ve ğıbanlara sürseler giderür. Ve dili ağıza ŝarkıtmađ <sup>03</sup>ŝudā’ marađuñ def’ eder ve diŝlerüñ arasından ađızuñ-ıla nefes almağ beden içinde olan <sup>04</sup>ğarāreti def’ eder. Ammā iki ĳulađ cürmi ve ŝavnı idrāk içündür. Ve ĳulađ ĳirkini göze sürme <sup>05</sup>yerine çekseler cümle illetleri def’ eder, hāmra ĳatalar az şey-ile serhōŝ<sup>11</sup> eylemez. Eger beden ŝovuđ <sup>06</sup>olsa iki ĳulađlarını penbe-y-ile ĳapaya, ıssıya mübeddel olur. **El-bābü’ŝ-ŝālís** <sup>07</sup>üçüncü bāb ĳalbüñ ğağığatını ve ma’nāsını beyān eder. Ķazreti ŝeyh buyurur: “Müellif dedi ki <sup>08</sup>ālem-i ŝađır mevcüdātuñ ve anuñ sırrıdır. Ve ĳalbüñ ma’nāsı sidretü’l-müntehādur ve mağall-i ađŝādur <sup>09</sup>ve anda gökleriñ ve yerleriñ ‘acāyibātı vardur ve devām üzere felek gibi ğareket eder sa’ādetle ve nuğüsetle. <sup>10</sup>Sa’ādeti oldur ki hāyrate ğareket, nef’ cezbine ve zarar def’ine ğareket eder ve nuğüseti oldur ki dā’im <sup>11</sup>ŝerre ğareket eder.” Zırā ĳalb on iki burđdur ve ğareketi tēzdür ve ŝüreti budur. <sup>12</sup>Ve eger diler-isen ĳalbüñ burđlarda gālını bilesin bir hālí yerde

<sup>10</sup> lağzını: lağzını YKN. 04b/17.

<sup>11</sup> serhōŝ: ŝerhōŝ YKN. 05a/05.

oturup ve hâşırına hiçbir nesne <sup>13</sup>getürmeyesin, bedenüñi ğareket etdürmeyesin ve qalbüñ burçlarda ğareketüñ müşâhede édüp <sup>14</sup>saña žâhir olur. Her burcuñ hâşşası senüñ irâdetsüz ve şol mezmüm olan şifaşlar ki <sup>15</sup>qalbüñ burçlarındadır. Şol siyâh kanuñ hâşşasındandır ki insânuñ şol şarafında vâkı' <sup>16</sup>mufaşşal ve şamarlaruñ ve â'zânın kan gidécek yerlerde olan şeyşân şarafındandır. Ve rûğ <sup>17</sup>hâşşalar ki qalbüñ burçlarındadır. İnsânuñ sağ yanında olan zevk ü şafâ hâşşasındandır ki <sup>18</sup>mufaşşalda ve şamarda ve siñirde kan yollarında olan melek şarafındandır. İmdi vaqtâ ki <sup>19</sup>sen vaşfi fehmi ü idrâk eylediñ-ise ki her vaqt sağ şarafında olan muşâğibiñ-ile şoğbet ve ülfet <sup>20</sup>édüp dâ'imâ andan ayrılmazsın. Zîrâ sen dâ'im şoğbetüñ anuñ-ıla olmaq ğâline kuvvet ve kudret <sup>21</sup>vêrür ve şol şarafındaki muşâğibe ğâlip olursın. Bu ğâl sa'âdet-i ebediyyedür. Ve şol şarafuñda <sup>22</sup>olan muşâğibüñe iltifât eylemeyesin ki ol sende olan şeyşândur. Andan ğazer édüp askerini <sup>23</sup>kuvvetlendirmeyesin ki şekâvet-i ebediyyedür *e'üzübi'llâh*. Ve tağkık bir anda qalbüñ bir ğâlden bir ğâle <sup>24</sup>dönmesi ben şunu işlerim şunu işlemem demekden ğâşil olur. Pes saña lâyıq olan <sup>25</sup>laşif şarafında bulunup keşif şarafında bulunmayasın. Ve mürîde bu ğâli ta'rîf etmek üstâd **[05b]** <sup>01</sup>üzerine ğaqqıdır. Ve eger sen qâdir olur-ısan şol şarafındaki muşâğibi iślâğ édüp ve sağ <sup>02</sup>şarafındaki muşâğibine mütî' eyleyesin. Böyle olıcaq erbâb-ı mükâşefeden olup ehlu'llâhdan <sup>03</sup>olursın. Bu ğâl her zamân mücâhededür, riyâzet-ile ğâşil olur. Zîrâ bu maqâm evliyâ ve enbiyâ <sup>04</sup>maqâmıdır. *El-bâbü'r-râbî'* dördüncü bâb riyâzetüñ aĝvâlinı beyân éder. Ğazreti Şeyh buyurur: "Müellif <sup>05</sup>dédi ki 'âlem-i şâğiri ictimâ' édüp žulmet şarafına meyl étmeyesin, ğafletden olur. Zîrâ 'âlem-i şâğiri <sup>06</sup>tedbîr eyleyen nefsi müdebbirdür, kendi zât-ı ğissisi-y-ile ki ekl ü şürb ve cimâ' ve uyku ve dünyâ <sup>07</sup>ve 'umümdür. Bunlar-ıla meşĝül olup deryâ-yı ğafletde müstaĝraq olur. Ve eger keşifi terk laşif <sup>08</sup>şarafına meyl édüp qalbe ve nefse ve göze ve dile rî'âyet éder-isen bunlar cümlesi biribirinüñ ğareketine <sup>09</sup>nâžırdur. Vaqtâ ki qalb ğareket éde nefes ğareket éder, nefes ğareket étse göz ğareket éder, göz <sup>10</sup>ğareket étse dil ğareket éder, dil ğareket étse qalb ğareket éder. Bunlaruñ intizâmı böyledür. <sup>11</sup>Bunlara nižâm verilmmez illâ iki ğâşlet-ile olur. Birisi oldur ki kendi nefsüñi dâ'im meyyit 'add <sup>12</sup>eyleyesin, saña aşlâ bir mâni' olur şey qalmaya ve hâlk senden bir hâyır yâhud bir menfa'at ümidinde <sup>13</sup>olmaya. Birisi dañı oldur

ki sen hâlıkı cümle meyyit 'add eylesen ki anlardan hiçbir menfa'at ümîdi-y-ile <sup>14</sup>olmayup ve şerlerinden bir hâv ü hâşyet gelmeye. Ve şöyle ma'lûm ola ki bu cesed şû-y-ıla, turâb-ıla <sup>15</sup>şolmuş bir kırba gibidür ve anı hâfîf édüp bir yere iletmek murâd eylesen bunlar içinde-y-iken <sup>16</sup>ağırdur, zağmet olur. Cesed dañı mādām ki şû-y-ıla, nân-ıla şoludur ağır olur, keşîf olur. <sup>17</sup>İmdi lâzımdur ki rıfķ u teennî-y-ile cesed pāk u hâlî ola ve şiddet-ile şutulmaya ki biribirinden za'af <sup>18</sup>arız olmaya. Ve cesedi rıfķ-ıla tañliye edecek bir nece celsedür ki ehl-i riyâzet ve ehl-i mârifetden <sup>19</sup>seksan dört kadar kimselerüñ ittifâkı vardur ki bu celselerüñ her birinde nece hâşşa vardur ve yigirmi <sup>20</sup>sêkiz celsedür. Ve biz bu kitâbda ol celselerüñ bêşini derk eyledük. Pês sâlik ibtidâ gâlinde <sup>21</sup>aç şura ve şâdmân olmaya ve dâ'im tenhâ yerlerde otura ki kuvvâsı kavî ola. Zîrâ mücâhedenüñ ibtidâsı <sup>22</sup>yaz ve kış gibi, âñîr vaqtı bahar ve güz gibidür. Sâlik kendü-içün gündüzde ve gecede mücâhede étmeye <sup>23</sup>vaqtlar ta'yîn eylesün. ***El-celsetü'l-evvel*** evvelki celse siñirleri ve bögrekleri kavî étmek için <sup>24</sup>muğní oldur ki murabba' olur. Andan incügi-y-ile şağ ayağını şol uyluğı üzerine ve şol ayağa <sup>25</sup>incügi-y-ile şağ uyluğı üzerine koyar. Rıfķ-ıla ve müdârâ-y-ıla buña meşğül ola tâ ki zağmetsüz oturmağı **[06a]** <sup>01</sup>kendüye 'âdet olına ve bu ibtidâ gâlidür. Buña kâdir olduķda bākîlerine dañı kâdir olur. <sup>02</sup>Ve bêlini şoğrı şuta ve iki ellerini dizlerine koyup bāzūlarını diküp şayanup ve böyle <sup>03</sup>oturur-iken dā'im göbegine baķa ve ğareket eylemeye tâ ki anı gören yerde bitmiş bir aģaçdur dese. <sup>04</sup>Ve ķalb-ıla dā'im ilk kelimesin tefekkür eyleye ki mā'nāsı *Allāh azze ve celledür*. Bunı gāşil eden kimesne <sup>05</sup>az yemenüñ ve az söylemenüñ hâşşaları zāhir olur. ***El-celsetü's-sānî*** ikinci celse <sup>06</sup>ol zıkr olındığı gibi otura ve şağ kolını şol omuzına dēk ve şol kolını şağ omuzına dēk <sup>07</sup>kafası üzerine koyar ve bêliñ şoğrudup başını cūsşesi-y-ile bile dört çabına döndürüp <sup>08</sup>yaluñuz yüzün döndürmege ve ķalb-ıla zıkrü'llāha meşğül ola. Ve sâkin olmaķ istese <sup>09</sup>iki<sup>12</sup> ellerüñ dizleri üzerine koyar ve bāzūlarıñ diküp dayana ve zıkrden hâlî olmaya tâ ki ğaybet <sup>10</sup>vākî' ola. Vaqtā ki zākîr gāzır olsa 'âlem-i ğaybdan aña ferāğ vērür, ziyāde 'amel étmege muğabbet vērür. <sup>11</sup>Bu maķām gāşil eyleyen kimesne cūzzam ve barş ve bāşur ve sidik yolına şaş durmaķ marazlarından <sup>12</sup>emîn olur. ***El-celsetü's-sālîs*** üçüncü celse ol zıkr olındığı arasına başını şalındurup <sup>13</sup>ķalb-

<sup>12</sup> YKN.'de 'iki' sözcüğü bir önceki satırın sonunda ve bu satırın başında iki kez yazılmıştır.



ila zikru'llāha meşgūl ola. Bu maḳām ḡāşıl olduḡda ū māddesi gidūp āteş ve hevā <sup>14</sup>ve turāb māddesi ziyāde olur ve bu ḡāl insān-ıla melek arasında bir özge ḡāldür. **El-celsetü'r-rābī'** <sup>15</sup>dördüncü celse ol zikr olındıḡı gibi otura, iki ellerüñ incügi-y-ile arasına ūşoḡup secde <sup>16</sup>eyleye ve iki ellerüñ kafası üzerine ḡoyup parmaḡlarıñ biribirine kilidleyeler, zikru'llāha meşgūl <sup>17</sup>ola. Bu maḳām ḡāşıl olduḡda ḡavf-ı ins ü cinn ḡalmaz, yer gök yıḡılsa ceza' ve feza' gelmez. <sup>18</sup>**El-celsetü'l-hāmīs** beşinci celse iki ellerüñ yere dikūp ve ūşaḡ ayaḡın baş barmaḡı<sup>19</sup>şol ayaḡuñ bāḡı barmaḡlarıñ daḡı şol ḡolunuñ dirsegine ḡoya ve iki elleriñ ḡuvvet-ıla mu'al-laḡ <sup>20</sup>şuta ve zikru'llāha meşgūl ola. Bu maḳām ḡāşıl olduḡda rusūh bulup ziyade 'amel éder, uçmaḡ <sup>21</sup>ḡāşıl olup cümle ervāḡdan olur. Bu zikr eyledüḡümüñ beş celse sā'irlerin muḡtāc eylemez. **El-bāb** <sup>22</sup>**ül-hāmīs** beşinci bāb nefes ve aḡvālin beyān éder. ḡazreti Şeyḡ buyurur: "Müellif dedü ki ma'lūm <sup>23</sup>oluna ki 'ālem-i ūşaḡırde nefesüñ bünyādı ve ḡıyāmi ḡarāret-i 'azizedendür ve ḡarāret-i 'azizenüñ <sup>24</sup>biri ma'idedür ve ma'ide ḡarın içinde ve ḡarın göbek eşrāfında bir küçük ḡalḡadır. ūşuret budur <sup>25</sup>ve göbegüñ iki ūşarafı ma'ideye muttaşıldur ve nefes anuñ oynamasından olur ve taḡsım [06b] <sup>01</sup>olunur nefesüñ ucu bālāya gider müteneffis-içün ve ucu aşıḡa gider teneffüs-içün <sup>02</sup>ve ucu sā'ir bedene yayılır bedende ḡan devr étmek-içün zırā ḡanḡı ūşarafa ki nefes <sup>03</sup>işlemeye ol a'zāya za'af gelür ve ḡareketden ḡalur, ḡıssi olmaz. Bu nefesler <sup>04</sup>cümlesi ḡayāta medārdur ve ḡıdādan ḡāşıl olur." Pes vaḡtā ki bālāya ve aşıḡa giden <sup>05</sup>nefesler rıfḡ-ıla ve tedric-ile bedenüñ eşrāfına yayılan nefes-ile cem' olsa şöyle<sup>13</sup> ki <sup>06</sup>aşıḡa nefes gitmese illā istincā zarūreti-içün ve yukarı gitmese illā bir zarūret-içün <sup>07</sup>ḡayāta medār olur ve ḡayāt daḡı nefsi-nāşıḡaya medār olur ve keşıfden laşıfe teraḡḡı <sup>08</sup>ḡāşıl olur ve eger sen bu ḡāli murād éder-isen ol ḡıdāyı işlāḡ ve laşıf eyle meşelā <sup>09</sup>süd ve ḡınaş gibi<sup>14</sup> ve et ve yaḡlu şeyler yémeyesin illā vaḡt-i zarūretde <sup>10</sup>ve bālāya giden nefes ūşara ḡıḡdıḡı vaḡt ḡuvvet-ile on iki barmaḡ ḡadar ḡıḡar <sup>11</sup>ve iḡerü girdiḡı vaḡt <on iki barmaḡ ḡadar ḡıḡar ve iḡerü girdiḡı vaḡt> <sup>15</sup><sup>12</sup>dört barmaḡ ḡadar iner ūşara ḡıḡan on iki barmaḡ dördü iḡerü girüp sēkiz <sup>13</sup>barmaḡ ḡadar eksilür pes naḡar eyle ḡecede ve ḡündüzde ne miḡdārı

<sup>13</sup> şöyle: söyle YKN. 06b/05.

<sup>14</sup> gibi: gibi gibi YKN. 06b/09.

<sup>15</sup> YKN.'de bu kısım muhtemelen yanlış yazılmış olup üzeri çizilmiştir.

eksilür ki <sup>14</sup>ol eksilen senüñ ömrüñdür pes lāyık olan rıfık-ıla ve tadríc-ile 'aksin işleyesin <sup>15</sup>oldur ki nefes aldıgın vaqt kuvvet-ile ve şaşra çıkardığın vaqt rıfık-ıla çıkarasın. <sup>16</sup>Söyle ki on iki barmak kadar şaşra çıkarasın. Vaktā ki sen bu maķāma nā'il olasın <sup>17</sup>üç şey fikr eyle: Birisi oldur ki annesi ķarnında şaşraya çıķmamış-ıkan mā'süm neçe <sup>18</sup>teneffüs eder ve annesinüñ ķarnı zağmet ve meşakķat çekmez ve birisi oldur ki deñiz içinde balık <sup>19</sup>neçe teneffüs eder ki aña şu girmez ve ağaķlar yerden şuyı cezb ve yuķarusına varaķlarına <sup>20</sup>erişdürür. Pes ma'süm *Ġazreti 'aleyhi's-selām* misālinde ve balık *Zü'n-nün 'aleyhi's-selām* <sup>21</sup>misālinde ve ağaķ *İlyas 'aleyhi's-selām* misālindedür ki bunlar āb-ı ğayāta nā'il olmışlardır. <sup>22</sup>Vaktā ki bunlaruñ teneffüsü zevķ-ile oldı-y-ısa zikre meşğül ve bu ğālin idrākin <sup>23</sup>dā'im mülāğaıza eyleyesin tā ki bu ğāl zikr-ile ve zevķ-ile tağķık ola ol vaqt maķşüda <sup>24</sup>nā'il ve 'ālem-i ğayba vāsişasız müşāhede edersin. ***El-bābü's-sādīs*** altıncı bāb menı ğıfz<sup>25</sup>eylemek beyānındadır. *Ġazret rażiya'llāhu 'anhu* buyurur: "Müellif dedi ma'lüm olsun ki tağķık-i **[07a]** <sup>01</sup>'ālem-i kebürüñ ve 'ālem-i şağıruñ bünyādı beş şeydendür ve iki 'ālemüñ laşıfı ve keşıfı ol <sup>02</sup>beş şeydendür ve ol laşıfler ziyāde ve noķşan ve kevn ü fesāda muğtāc degüllerdür. Ammā keşıfı <sup>03</sup>bunuñ 'aksidür, 'ālem-i kebürüñ keşıfı şabāyı'-i erba'adur, cemı'-i eşyānuñ aşlıdur. Ve 'ālem-i şağıruñ <sup>04</sup>keşıfı ahlāş-ı erba'adur, cemı'-i eşyānuñ aşlıdur ve 'ālem-i şağıruñ keşıfı ahlāş-ı erba'adur <sup>05</sup>ve aşlı toħmdur." Ve Allāhu Te'ālā her ne ki hālk eyledi-y-ıse aña bir misāl hālk eyledi buğdaya buğday <sup>06</sup>incüye incü insāna insān arslana arslan. Bes eşyānuñ ğaķıķatıne 'ārif olan <sup>07</sup>ğükemā ve 'urefā ķatında menı insānda cemı' şeylerden 'azızdür demişlerdür ki vaqt-i cimā'da <sup>08</sup>er-ile avrat yağdan ğayb olurlar. Şol fitil yağdan ğayb olup ziyāsı eksildüği <sup>09</sup>gibi anlaruñ dañı kuvvetleri ve ziyāsı eksilür. Zırā nefis-i nāşıķa nuşfeye ta'alluķ eder <sup>10</sup>ve nuşfe şol penbe fitil yağı cezb eylediği gibi nefis-i nāşıķanuñ kuvvetin cezb eder. <sup>11</sup>Ve avrat erüñ mağlūbidur ve avratuñ ekseriyā ğāl-i zāhiri bürüdet ve yubüset ve yāñud <sup>12</sup>bürüdet ve ruşübetdür ve bāşin ğarāret ve yubüset ve yāñud ğarāret ve ruşübetdür. Pes nuşfe <sup>13</sup>evvel ķan olur, bā'de ğarāret ve ruşübet-ile et olur, bā'de şamar ğāşil olur ve göbeğe <sup>14</sup>muttaşil olur ve ğayız ķanı yerine ta'alluķ eder ve köki ve şamarları yuķaru ve budakları <sup>15</sup>aşāğa bir ağaķ gibi olur ve sācid hey'etinde şurur. Şağ ayağı şol ayağı üzerinde ve iki <sup>16</sup>cüz'i yā'ni dibleri ayaķlarına ulaşıķ ve başı dizleri biribiri-

y-ile uylukları arasında ve iki <sup>17</sup>dirseği iki boş böğreginde ve iki elleri kulaqlarında ve göbek ipligi-y-ile mu'allakdur. İki <sup>18</sup>ayaqları ve dibleri başından yukarı ve iki dizleri aşağıdadur. Eger erkek-ise arkası <sup>19</sup>anasınıñ karnı şarafında olur; eger dişi-y-ise karnı anasınıñ karnı şarafında olur. Ve evvel aña <sup>20</sup>fetğ olan ğiss-i zevk, andan ŝoñra göz, andan ŝoñra kulak, andan ŝoñra lems, andan ŝoñra <sup>21</sup>şemmdür. Bir kimse cimā'ın zararını bilse istemez illā meger zürriyyeti bākí kalmak-ıçun. Anuñ <sup>22</sup>dañı vaqtı otuz yaşına kadar, otuz yaşından ŝoñra lāyıkı ferāğatdur. Ehl-i mā'rifet anı hüznin cem' <sup>23</sup>édüp za'af gelicek vaqtına ŝaqladılar ve anlarıñ katında iğtilām olmak evlādları ölmek <sup>24</sup>kadardur. Ve cühhāl lezzetine aldanup israf eylediler ve bu ğāl behāyim ŝifatıdır. Bilmez ki her <sup>25</sup>cimā'da nefeslerüñ telefe ve ecellerüñ kurb olur. Zírā meninüñ gitmesi hevāyı za'af édüp **[07b]** <sup>01</sup>bārid ve yābis olan hılşı kaví eder ve hāricli eksildür. Pes iki ğarāret ve iki ruşūbet <sup>02</sup>eksildür, pes iki ğarāret iki ruşūbet eksildür. Bir kimesnede bu dördü eksilse <sup>03</sup>ol kimesne beden zararından hālās olmaz. Zírā bu dört mertebe ğayāta medārdur ve ervāñ <sup>04</sup>ğālidür. Ve iki ğarāret ve iki ruşūbet eksilince iki bārid ve iki yābis artar. Bir kimesnede <sup>05</sup>bu dört şey artsa ol kişi bi'z-zarūrí ölür. Zírā bu dört mertebe ğayāta medārdur <sup>06</sup>ve cemādāt ğālidür. 'Ākıl olan kimesne meninüñ çıkdığına nādim ve mağzūn olur <sup>07</sup>bildigi-içün ve cühhāl ve behāyim bi's-šab' anlara dañı ğüzn gelür. Zírā nefis bu cevherüñ gitdüğine <sup>08</sup>elbette tağassür eyler. Ve 'ākile lāyık olan oldur ki ğamūl ola ve ekser ğālinde aç ŝura ve hālk <sup>09</sup>-ıla iñtilāş eylemeye ve zikr olan meclisde bile oturmaya ve tāze yüze bakmaya. Meger ansuz <sup>10</sup>gözi rast gele tekrar bakmaya ve avratlarla tekellüm ve iñtilāş eylemeye ve zikri olan meclisde <sup>11</sup>bile oturmaya ve hāşiralarına getürmeye ve qalbi dā'im zikru'llāha meşğūl ola. Ve insānda <sup>12</sup>bir beyāz siñir vardur, içi boş ve qarın içindedür, bel kemiklerine ulaşıkdur ve ol <sup>13</sup>rūğ ğayvānınıñ meskenidür. Pes nefes aña varur ve meniyi aña cezb eder, sidügi <sup>14</sup>sidük yolına cezb eyledügi gibi. Ve eger sen bu zikr olunan şeyleri ol vaqt nefesüñi <sup>15</sup>ve karnını her ānda āb-ı ğayāt-ıla ŝormuş olursın. <sup>16</sup>Vallāhu sübgāne a'lem bi's-šavāb <sup>17</sup>ve'l-bihil-mercí ve'l-me'āb.

## Sonuç

Bu çalışmada, *Tercüme-i Mir`atü'l-Ma`ânî* adlı yazma risale, müellifi ve mütercimi, telif ve tercüme tarihi, yazıldığı yer gibi çeşitli nitelikleri bakımından incelemeye tâbi tutulmuştur. Çalışma kapsamında incelenen yazma risale, dil özellikleri bakımından Eski Anadolu Türkçesinin karakteristiğini yansıtır. Kütüphane kaydında, eserin istinsah tarihi 17. asır olarak gösterilmiştir. Ancak risalenin son sayfasında "hateme" kelimesinin yanına 918 rakamının yazılmış olduğu görülmektedir. Belirtilen tarih, hicrî 918 senesini ifade ediyor olmalıdır, bu tarih miladi takvime göre 1512 senesine tekabül etmektedir. Risalenin dil özellikleri dikkate alındığında, 16. asrın ilk yarısında istinsah edilmiş olma ihtimali kuvvetlenmektedir.

İhtiva ettiği konu bakımından ise eserin ilgi çekici bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Eser, dinî-tasavvufî içeriğinin yanında insanın ruhsal ve fiziksel yapısını ele alması yönüyle mev'ize türünden ayrılır. Öncelikle dönemde hâkim olan anatomi algısına göre vücudu teşkil ettiği düşünülen 'anâsır-ı erbaa' ve bu unsurların özellikleri ile insanda bulunan görme (basar), işitme (sem'), dokunma (lems) gibi meziyetler, temsîlî bir şehir ve bu şehre yapılan yolculuk vasıtasıyla aktarılır. Daha sonra tasavvufî konuların yanında insanın fiziksel özelliklerine dair birtakım hususlara yer verilir. Risalenin bu yönü, dinî tasavvufî konuları içeren mev'ize türü içerisinde eseri ilginç ve müstesna kılan özelliklerin başında gelir.

Özellikle eserin dördüncü ve beşinci bölümlerinde yer verilen konular dikkat çekicidir. *El-bâbü'r-râbî* yani dördüncü bâb, riyazet konusuna ayrılmıştır. Bu bâbda mücahede ile nefsini öldürmek, müdebbir eylemek, halkı yok farz edip kimseden bir menfaat beklememek gibi tasavvufî riyazetin yanında hareket biçimlerini içeren fiziksel riyazet üzerinde de durulur. Bu kısımda bedeni fazlalıklardan arındırarak oturma ve hareket biçimleri dört celsede aktarılır. Bu celselerde yer verilen oturma biçimleri bugünkü modern yoga uzmanları tarafından uygulanan oturma biçimlerini andırır. Beşinci bâbda nefesin ahvâli üzerinde durulur. Bu bölümde 'nefesüñ bünyâdi ve kıyâmı' adında nefes alıp vermenin usulü, derin nefes almanın fazileti gibi hususlar aktarılır. Özellikle dördüncü ve beşinci bölümler dikkate alındığında, eserin tasavvufî içeriğinin yanında bazı fiziksel becerileri de kazandırmak amaçlı tedbirler sunduğu görülür. Eser, bu yönüyle insanın ruhunu ve bedenini fiziksel hareketler, nefes egzersizleri ve benzer birtakım yöntemlerle eğiterek bedene ve ruha hâkim olmayı amaçlayan Hint felsefe sistemi yoga ile bağdaşır. Bu noktadan hareketle üzerinde durulan risalenin içerik itibarıyla tasavvufî konularla Hint mistisizmi alanına dâhil edilebilecek hususları birleştirerek aktardığını söylemek mümkündür. Zira risalenin içeriği dikkate alındığında

özellikle ilk üç bölümün tasavvuf alanına giren mücâhede, nefis terbiyesi gibi konulara tahsis edildiği; dördüncü ve beşinci bölümlerin ise Hint mistisizmi alanına dâhil edilebilecek bedensel hareketler ve nefes egzersizleri üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır.

*Tercüme-i Mir'âtü'l-Ma'ânî* adlı risalenin istisnai yanlarından bir diğeri, eserin Muhyiddin İbn Arabî'ye isnat edilmesidir. Risalenin giriş sayfasında kırmızı renkli talik yazıyla yazılmış olan başlıkta, eserin Muhyiddin İbn Arabî tarafından tercüme edildiği "*Tercüme-i Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin Arabî el-Kâdirî Kudûse Sirruh*" şeklinde belirtilmektedir (YKN. 01b/01). Risalenin takip eden bölümlerinde eserin müellifi ile ilgili çelişkili denilebilecek birtakım ifadeler de rastlanmaktadır. Başlangıçta eserin Muhyiddin İbn Arabî'ye ait olduğunun belirtilmesine karşın giriş kısmında risaleyi Hintçe aslından önce Farsçaya, sonrasında Arapçaya tercüme eden mütercimim Kadı Rükneddin Muhammed Semerkandî adlı bir zât olduğu ve eserin aslının Hint dilinde telif edildiği zikredilmektedir (YKN. 02a/11-12). Bu bilgiler dâhilinde ifade etmek gerekir ki eserin müellifi ile ilgili kesin bir hüküm vermek güçtür. Ayrıca eserin Dubai'de bulunan *Juma Al-Majid Center for Culture and Heritage* adlı kültür merkezine ait yazma eserler kütüphanesinde "236387, 236389, 236388" materyal numarası ile kayıtlı olan nüshalarında mütercimimin '*Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Hâtimî et-Tâ el-Endülüsi*' olarak belirtilmesi, bu risalenin İbn Arabî tarafından tercüme edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bu noktada vurgulamak istediğimiz husus, çalışmanın amacı ve kapsamı ile ilgilidir. Bu çalışma, incelenen risalenin kesin olarak Muhyiddin İbn Arabî'ye ait olduğunu ispat etme çabasında değildir. Çalışmanın asıl amacı, özellikle dil özellikleri ve içeriği bakımından değerli görülen bir eserin tanıtımını yapmak, eserin çeviri yazılı metnini araştırmacıların hizmetine sunmak ve eseri içerdiği konular bakımından değerlendirmektir. Çalışmanın dil alanında yapılan çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz.

**Kısaltma Ve İşaretler**

YKN.	Yapı Kredi Nüshası.
MPN.	Manuscript Page Number.
H.	Hicrî.
M.	Milâdi.
vef.	Vafât.
ö.	Ölüm Tarihi.
c.	Cilt.
s.	Sayfa.
Sy.	Sayı.
Çev.	Çeviri.
Haz.	Hazırlayan.
01b/13	Birinci sayfanın on üçüncü satırı.

## Kaynakça

- Ateş, Ahmed. "Muhyiddin Arabî". İslâm Ansiklopedisi 3. baskı c.8, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979: 533-555.
- Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Chittick, William. **İbn Arabî ve Ekolü, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri (Tercüme: Dr. Hüdaverdi Adam)**. Islamic Spirituality and Manifestations, 1991.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Aydın Kitabevi, 2006.
- Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Bağdâdî. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (Çev. Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. c.9, 1972.
- Ernst, Carl W. "Müslüman Yoga Yorumcuları (Çev. Mehmet Atalay)". e-makâlât Mezhap Araştırmaları, VII/2, Güz 2014: 117-128. ISSN 1309-5803.
- Ertuğrul, İ. Fenni. Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî (Haz.: Mustafa Kara) 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yay. 2008.
- Gülsevin, Gürer ve Erdoğan Boz. Eski Anadolu Türkçesi. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-TDK Yay. 1997.
- Kanar, Mehmet. Büyük Farsça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998.
- Kanar, Mehmet. Osmanlı Türkçesi Sözlüğü. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Özel, Ahmet. "Ebû Hâmid Rüknuddin Muhammed b. Muhammed el-Amîdî es-Semerikandî". İslam Ansiklopedisi c.3, İstanbul, 1991: 56-57.
- Sami, Şemseddin. Kâmûs-ı Türkî. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 2008.
- Uludağ, Süleyman. İbn Arabî. Diyanet Vakfı Yay. 1995.
- [http://www.almajidcenter.org/material\\_details.php?bId=236387&encOry=U0VMRUNUL-GJvb2tzLmklLC-Bib29rcy5wYXJhbGxlbF90aXRzZSwgYm9va3MudGI0bGUuIGJvb2tzLmFsdGVybmF0aXZlX3RpdGxILCBib29rcy5wcm9wZXJfdGI0bGVfZmlsdGVyLC-Bib29rcy5vdGhlcl90aXRzZTMuIGJvb2tzLm90aG-VyX3RpdGxIMiwgYm9va3Mub3RoZXJfdGI0bGUxLC-Bib29rcy5zdGF0ZW1lbnRfb2ZzZmVzcG9uc2UsIGJvb2tzLmxhdGluX25hbWUsIGJvb2tzLmVuX25hbWUgRIIPTSBib29rcyBXSEVSRSAoIGJvb2tzLnRpdGxILCBMSUtFICcl2KfZh-Nil2YbYs9in2YYIjYAgT1IgYm9va3MucGFyYWxsZWxhdG0bGU-gIExIS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICBPU-iBib29rcy5hbHRlcm5hdGI2ZV90aXRzZSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLnByb3Blcl90aXRzZV9maWx0ZlglExIS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICApICBHUK9VUCBWS-Bib29rcy5pZA==&current=2027&total=3029&in=&by=1&how=1](http://www.almajidcenter.org/material_details.php?bId=236387&encOry=U0VMRUNUL-GJvb2tzLmklLC-Bib29rcy5wYXJhbGxlbF90aXRzZSwgYm9va3MudGI0bGUuIGJvb2tzLmFsdGVybmF0aXZlX3RpdGxILCBib29rcy5wcm9wZXJfdGI0bGVfZmlsdGVyLC-Bib29rcy5vdGhlcl90aXRzZTMuIGJvb2tzLm90aG-VyX3RpdGxIMiwgYm9va3Mub3RoZXJfdGI0bGUxLC-Bib29rcy5zdGF0ZW1lbnRfb2ZzZmVzcG9uc2UsIGJvb2tzLmxhdGluX25hbWUsIGJvb2tzLmVuX25hbWUgRIIPTSBib29rcyBXSEVSRSAoIGJvb2tzLnRpdGxILCBMSUtFICcl2KfZh-Nil2YbYs9in2YYIjYAgT1IgYm9va3MucGFyYWxsZWxhdG0bGU-gIExIS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICBPU-iBib29rcy5hbHRlcm5hdGI2ZV90aXRzZSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMSAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLm90aGVyX3RpdGxIMiAg-TEILRSAnJdin2YTYpdmG2LPYp9mGJScgIE9SIGJvb2tzLnByb3Blcl90aXRzZV9maWx0ZlglExIS0UgJyXYp9mE2KXZhtiz2KfZhiUnICApICBHUK9VUCBWS-Bib29rcy5pZA==&current=2027&total=3029&in=&by=1&how=1) (Erişim Tarihi: 28.06.2017)
- [http://digitalocultmanuscripts.blogspot.com.tr/2009/01/hawd-al-hayat\\_12.html](http://digitalocultmanuscripts.blogspot.com.tr/2009/01/hawd-al-hayat_12.html) (Erişim Tarihi: 20.07.2017)

## FAHREDDİN RÂZÎ'NİN CÜBBÂİLER'İN İHBAT VE TEKFİR DÜŞÜNÇESİNE ELEŞTİRİSİ

Hüseyin MARAZ\*

### Öz

İhbat ve tekfir, bütün kalam ekollerinin üzerinde hemfikir olduğu konulardan birisidir. Her ne kadar teoride bir uzlaşma söz konusu olsa da bu teorinin pratiğe ne şekilde aksedeceğinde ciddi bir ayrışma söz konusudur. Mu'tezile ekolü, Mâturidî ve Eş'arîler'in aksine ihbatın amelde de gerçekleşeceğini vurgulayarak günahın iyilikleri sileceğini ileri sürmüştür. Mâturidî ve Eş'arîler ise ihbatın sadece inançta gerçekleşeceğini söyleyerek amelî/eylem tekfir ile sınırlandırmışlardır. Onların düşüncesinde Kur'anî bağlamı gereği inkâr, imanı düşürürken; iyilikler kötülükleri örter. Mu'tezile ise büyük günah anlayışının etkisiyle iyiliklerin kötülükler nedeniyle düşeceğini aklî ve Kur'anî deliller ile izah etmiştir. Fahreddin Râzî, Mu'tezile'nin iki önemli siması Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâî'nin ihbat anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Esasında o, Mu'tezile'nin eylem değer ilişkisinde durduğu yeri aklî ve naklî delillerle sorgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin Râzî, Cübbailer, İhbat, Tekfir, Eylem, Değer.

### Fakhr-al-Din al-Râzî's Criticism on Jubbais Reduction (Ihbat) and Deletion (Takfir) View

#### Abstract

The reduction and deletion are one of the subjects that all the kalam ecoles agree on them. Even if there is a reconciliation in the theory, there is a significant divergency about how it will be seen on the theory's practice. The ecole of Mu'tazila suggested contrarily to Maturidi and Esharises that the sin will delete the favours as they emphasized that the reduction will occur in the performance. Maturidi and Esharises limited it with the deletion of performance/act as they talked that the reduction will only occur in the faith. They think that the denial reduces the faith in the sense of The Koran; as the favours delete the malignancies. Mu'tazila defended in the rational evidences and the evidences of The Koran that the favours will fall due to the malignancies with the impact of great sign perception. Fakhr-al-Din al-Râzî gives the significant criticisms on the reduction views of Ebu Ali and Ebu Haşim el-Jubbai who are two important people in Mu'tazila. Actually, he interrogates the situation that Mu'tazila focuses on the relationship between the act and value with the rational and narrative evidences.

**Key Words:** Fakhr al-Din al-Râzî, Jubbaies, Ihbat, Takfir, Action, Moral.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, [huseyin.maraz@bilecik.edu.tr](mailto:huseyin.maraz@bilecik.edu.tr). Geliş T. / Received Date: 18/04/2018 Kabul T. / Accepted Date: 02/05/2018.



## Giriş

İhbat ve tekfir, iyilik ve kötülükleri bir arada olan kimsenin, konumuyla ilgili kararın ne olacağı tartışmasıdır. Mu'tezile, kötülüklerin fazla olması halinde günahkârın ebedi cehennemini hak edeceğini söylerken; Eş'arîler süreli bir cezanın akabinde tefaddulen cennete girebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>1</sup> Mu'tezile, istihkak anlayışı gereği iman ile günahların birlikteliği durumunda imanın günahları yok eden bir etkiye sahip olmasını mümkün görmemiştir. Çünkü onların düşüncesinde bu durum, iman eden fakat günah işlemeyi sürdüren birinin günahsız olması gibi bir anlama tekabül etmektedir. Bu sebeple iyi ve kötü fiilleri, insanın mükâfat ve cezayı hak etmesinin nesnel değerleri kabul etmişlerdir. Ayrıca onlara göre inkâr söz konusu olmadığı sürece ameller arasında bir etkileşim adaletle en uygun uygulamadır. Dolayısıyla imanı, tek başına mükâfatın hak edilmesi için yeterli görmemişler; bu sebeple de imanı, tâat ve iyiliklerin toplamı olarak tanımlamışlardır.<sup>2</sup> İman ve iyilikleri olmayan birinin mükâfatı hak etmesine karşı çıktıkları gibi günahın kendisini kuşattığı birinin yalnızca iman ile kurtuluşunu istihkak anlayışlarına aykırı bulmuşlardır. Bu sebeple inanan ve aynı zamanda iyi ve kötü amellere sahip olan biri için ihbatı zorunlu görmüşlerdir.

Mu'tezile düşüncesinde ihbat ve tekfir, amellerin tabîi etkileşimini bildiren bir oranlama işlemidir. İyilik ve kötülüklerin doğal etkileşimi ile fazla olanın az olanı elimine etmesi ihbat ve tekfirin en açık izahıdır. Ancak iyilikler ve kötülükler vurgusu, tek bir büyük günahın mı yoksa cins ayrımı yapmaksızın bütün günahlar ve sevaplar arasında bir etkileşime mi işaret ettiği, meselenin açıklığa kavuşturulması gereken yönüdür. Çünkü tek büyük günahın, bireyin bütün iyi kazanımlarını düşürmesi ihbattan ziyade iptal hukukuna işaret etmektedir. Diğer yönden tek bir büyük günahın geçmişin bütün iyiliklerini silmesi, insan hayatının ve ilahî tasarrufun merkez değeri adaletle aykırı bir durumdur. Şu halde ihbat ve tekfirin tutarlılığı ve nesneliliği için iyilik ve kötülüklerin varlığı halinde doğal etkileşim bütün kazanımları kapsamalıdır. Bu sebeple Ebu Ali ve Ebu Haşim'in meseleye nasıl yaklaştığı ve ne zeminde tartıştıkları önem kazanmaktadır. Ne var ki Mu'tezile'nin imanın ahlakî yönüne yaptığı vurgu nedeniyle imanı kurtuluşun delili görmemesi birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu açıdan iman her türlü kötülükten, tövbe veya üst derecede taat ve iyilikler ile arınmalıdır.<sup>3</sup> Fakat Râzî, iyi amelin yanında özellikle imanın düşürücü etkisini gözetmekte ve tek büyük günahın veya günahların bütün iyi kazanımları yok edici gücünü tutarlı bulmamaktadır. Onun düşüncesinde iman ve iyilikler günahı düşüren bir faktör iken; Mu'tezile, kötülüklerin de iyilikleri düşüreceği

- 1 Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Salih Musa Şeref, (Âlemu'l-Kütub: Beyrut, 1998), 5: 140.
- 2 Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkarim Osman, (Mektebetü-Vehbî: Kahire, 1996), 706; Şerif el-Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *ez-Zehira fi'l-İlmî'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: 1431 h.), 537.
- 3 İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, (Kahire: 1986), 3: 386.

iddiasıyla Ehli Sünnet'in düşüncesinden ayrılmıştır.<sup>4</sup> Nitekim Kâdî Abdulcebbar, Bakara 262. ayetini kötülüklerin iyilikleri iptal edeceğine delil olarak ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Bu açıdan Mu'tezile'de fiillerin etkileşiminde failin ihtiyar ve iradesine dayalı kazanımları ön plandadır. Fakat Eş'ariler'de fiillerin ontolojik sebebi Allah olduğuna göre bir fiilin hüküm bildiren sonucu da Allah'a aittir. Diğer yönden fiiller arası etkileşim, zorunluluğu çağrıştırmaktadır. Zorunluluk ise Eş'ariler'in teolojik paradigmasında yeri olmayan bir olgudur. Dolayısıyla mükellefte mevcut olan iman nedeniyle af ve rahmet, fiillerin ahlakî ve hukukî karşılığını etkileyebilmektedir. Biz de makalemizde Mu'tezile ekolünün temel doktrinlerini sistemleştiren Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Haşim el-Cübbâî'nin özellikle ihbata dair görüşlerine Fahreddîn Râzî'nin eleştirel yaklaşımını tasvirî bir metodla izah etmeye çalışacağız.

### **İhbat Ve Tekfirin Dilbilimsel Anlamı Ve Kur'anî Bağlamı**

İyi amelin kötü fiil nedeniyle düşmesini ifade eden "ihbat", lügatte, "ibtal" kelimesine benzer bir anlama sahiptir. Örneğin, "kâfirin amelini boşa çıkardı" (ehbete) demek, "onu iptal etti, geçersiz kıldı" anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Bu bağlamda Ezherî, bir kimsenin bir amel işleyip sonrasında fiiline onu boşa çıkaracak bir şey eklemesini bu kavramla ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu yapıyla kelime, ibtal manasında yapılan bir eylemin geçersiz ve hükümsüz olmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla ihbat, bir eylemin başka bir eylem ile mevcut değerini yitirmesidir.<sup>8</sup> Kelâmî literatürde ise ihbat, sonradan işlenen günahların geçmişteki iyiliklerin mükâfatını düşürmesidir. Fazla olan günahın az olan sevabı düşürmesi anlamında ihbat,<sup>9</sup> iyiliklerin, kötülükler sebebiyle düşmesi işlemidir.<sup>10</sup> Diğer anlamıyla taat ve iyiliklerden hak edilmesi umulan mükâfatın elde edilememesidir.<sup>11</sup> İhbat kelimesinin kelami terminolojiye yansımaları ise Kur'anî bağlamı gereğidir. Kur'an, kötülüklerin iyilikleri boşa çıkaracağı beyanında bu kavrama yer vermiştir. "İşte onlardır bu dünyada da, öteki dünyada da yaptıkları boşa çıkacak (habitat) olanlar ve onlardır hiçbir yardımcı bulamayacak olanlar"<sup>12</sup>

4 İhbat ve tekfir düşüncesinin temel ayrımları için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İhbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 529-530.

5 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, (Dâru't-Turas: Kahire, 1966), 1: 136.

6 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Dâru'l-Fikr: ys., 1979), 2: 129-130.

7 Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdulkâim el-İzbâvî, (Kahire: ts.), 4: 395; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcul-Arûs min - Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdulfâim et-Tahavî, (et-Turâsu'l-Arabî: Kuveyt, 1980), 19: 193.

8 Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, 19: 193.

9 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 2012), 13: 433; İbnu'l-Melâhimî-el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî-Uşûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, (Kahire: 2010), 493; Avvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Uşûlühümü'l-Hamse ve Mevkifu - Ehli's-Sünne - Minhâ*, (Mektebetu'r-Rüşd: Riyad, 2001), 248.

10 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, (Beyrut: 1998), 57.

11 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 376.

12 Ali-İmran 3/22; Ayrıca bk. Hud 11/16; Kehf 18/105; Zümer 39/65 vb.

ayetinde söz konusu anlam görülmektedir. Bu nedenle ihbat, Kur'anî kullanımıyla iyiliklerin, inkâr veya kötülükler nedeniyle düşmesini ifade etmektedir.

Tekfir kavramı ise lügatte, "örtmek, saklamak, gizlemek, kaplamak, sarmak, örtü" anlamına gelmektedir. "Zırhını elbise ile örten" veya "silahını gizleyen kimseye" 'mükeffir' veya 'muğatti' denilir. Yine tohumu toprak ile örttüğü için çiftçiye, inanç bağlamı dışında örfî kullanımı gereği kâfir denilmiştir. Örneğin, "yağmurun yeşerttiği bitki, toprağı ekenlere (küffâr) sevinç verir"<sup>13</sup> ayetinde bu anlam görülmektedir. Ayrıca küfür, hakikatin anlaşılmasına engel olduğu ve kalbi örttüğü için 'imanın zıddı' anlamında itikâdî bir kavrama dönüşmüştür.<sup>14</sup> Tekfir ile ihbatın fiiller üzerindeki işlevi ise benzerdir. İhbat, mükâfat hakkının düşmesi iken; tekfîr, hak edilen cezanın silinmesidir.<sup>15</sup> Tekfîr, günahın düşürülmesi neticesinde yok hükmünde olmasıdır. Örneğin, hastalığın iyileşme akabinde, pisliğin de temizliğin ardından yok olması tekfîr ile benzer bir durumu çağrıştırmaktadır.<sup>16</sup> Yine kavramın kelama dâhil olması Kur'anî bağlamı gereğidir. Kur'an'ın "uzak durmanız emredilen büyük günahlardan kaçınırsanız, (küçük) kusurlarınızı örteriz (nükeffir) ve sizi şerefli bir meskene yerleştiririz"<sup>17</sup> ayetiyle "iman edip salih amellerde bulunanlar ise; biz şüphesiz onların kötülüklerini örteceğiz (lenükeffiranne) ve şüphesiz yaptıklarının en güzeliyle karşılık vereceğiz"<sup>18</sup> ayetinde yer alan tekfîr kavramı kelamî terminolojiye yansımıştır.

Kelamî bir kavram olarak tekfîr, daha sonra yapılan taat ve iyiliklerin geçmişin kötülük ve günahlarını örtmesi anlamına gelmektedir. Tekfirden, kötülüğün gerektirdiği cezanın gerçekleşmemesi söz konusu olduğundan yapılan kötülükler yok hükmündedir. Dolayısıyla fazla olan iyilik ve sevaplar, az olan günahları yok etmiştir.<sup>19</sup> Diğer anlamıyla tekfîr, iyiliklerin varlığı nedeniyle kötülüklerin gerektiği ölçüde düşmesi işlemidir.<sup>20</sup> Son dönem Mu'tezilî uleması içerisinde yer alan İbn Melâhimî, ihbatı, hak edilmiş olan mükâfat ve övgünün; büyük günah, tâati aşan günah veya tâate pişmanlık sebebiyle hak edilmiş olmaktan çıkması; tekfiri de hak edilmiş olan cezanın; cezayı aşan sevap ve günahlara duyulan pişmanlık (tövbe) nedeniyle yok olması, şeklinde tarif etmiştir.<sup>21</sup>

13 Hadid 57/20.

14 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-Lüğa*, 5: 191; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcul-Arûs min - Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdulaîm et-Tahavî, (et-Turâsu'l-Arabî: Kuveyt, 1974), 14: 60.

15 Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, 14: 60.

16 Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, 14: 60.

17 Nisa 4/31.

18 Ankebut 29/7; Zemahşerî bu ayeti, salih Müslümanların kötü olan bazı amellerinin iyilikleriyle örtüleceği veya hasenat ile elde ettikleri mükâfatın yaptıkları kötülüklerin cezasını örteceği şeklinde izah eder. Bk. Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi - Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, (Riyâd: 1998), 4: 536.

19 Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, 248.

20 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 433; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, (Beyrut: 1998), 57.

21 İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, 489.

Kâdî Abdulcebbar, mükâfat ve cezadan birinin diğerinden fazla olması halinde az olanın düşmesini üstatların ihbat ve tekfir tanımı olarak zikretmektedir.<sup>22</sup> Bu bağlamda o, mükellefe ait iki farklı durumdan söz eder.

1. Mükellef ya tâat ya da günah ehlidir.

2. Mükellefin günah ve sevapları bir aradadır. Günah ve sevabın birlikte olması durumunda eşitlik söz konusu değildir. Dolayısıyla iki değerden biri diğerinden fazla olmalıdır. Bu durumda az olan fazla olan karşısında düşmelidir.<sup>23</sup>

Bununla birlikte Kâdî'ye göre mükâfat ve cezada süreklilik esas niteliktir. Buna göre bir kimsenin aynı anda hem mükâfatı hem de cezayı hak etmesi imkânsızdır. İmkânsız olan bir şeyin hak edilmesi ise muhaldır. Bu imkânsızlık nedeniyle değer bildiren fiillerde tabii etkileşim kaçınılmazdır.<sup>24</sup> Daha doğrusu hak edilen iki değeri, aynı anda veya sırayla tek bir kişiye uygulamanın imkânsız olması, fazla olanın az olanı elemesini zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple de Kâdî, ihbat ve tekfirin hakikati noktasında Ebu Ali ve Ebu Haşim arasında ihtilafın olmadığını vurgulamakta sadece keyfiyeti hususunda farklı düşündüklerini ifade etmektedir.<sup>25</sup> Zemahşerî de istihkakın gerekçesini (vech) süreklilik hükmüyle açıklamaktadır. Çünkü ona göre iyinin övülmesi ve kötünün yerilmesi iptal edecek bir gerekçe olmadığı sürece sürekli-liklidir. Bu hüküm gereği mükâfat ve ceza da sürekli olarak hak edilmektedir.<sup>26</sup> Her iki değerden birinin sürekli hak edilmesi için de birinin diğerini elimine etmesi zorunlu olmaktadır.

### Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfir Düşüncesi

Mu'tezile düşüncesinde ihbat ve tekfir, mükâfatın taat ve iyiliklerle; cezanın ise günahların neticesinde hak edileceği ve her iki hak edilenin sürekli ve kusursuz olduğu esasına dayanmaktadır.<sup>27</sup> Buna göre iyilik ve kötülükleri olan birinin, iyilikleri ile mükâfatı; kötülükleri ile de cezayı hak etmesi imkân dışıdır. Daha doğrusu her iki değeri aynı anda tek bir kişiye uygulamak imkânsız olduğundan her ikisinin, birlikte veya sıralı bir şekilde hak edilmesi mümkün görmezler. Zira Mu'tezile düşüncesinde fayda ve zarar veren bir değeri hak etmek, uygulanabilirlik imkânı ile doğru

22 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 624.

23 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 625.

24 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 625.

25 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 626; Ebu Ali, ihbatın taat ve masiyette gerçekleşeceğini ileri sürerken; Ebu Haşim, sevab ve ikab da vukû bulacağını söyler. Ebu Ali'ye göre taat ve masiyetin birlikteliği mümkün iken mükâfat ve cezanın birlikte olması mümkün değildir. Çünkü ona göre sevab ve ikab madumdur ve madumun etki etmesi imkânsızdır. Ebu Haşim ise sevabın, tazim ve tebcil; ikabın da zem ve istihfaf yoluyla hak edildiğini vurgulayarak birinin diğerine etki edebileceğini kabul eder. Ona göre ihbat ve tekfir, yalnızca hak edilen şeylerde gerçekleşebilir. Taat ve masiyetin birlikteliği ise imkânsız değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 627-628; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, (İSAM Yayınları: İstanbul, 2011), 507; Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017), 272-273.

26 Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, (Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm: Beyrut, 2007), 55.

27 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 386.

orantılıdır. Bu sebeple uygulama ve geçerlilik imkânı olmayan bir şeyin hak edilmesi mümkün değildir. Bu durumda mükâfat ve ceza birlikte hak edilemeyeceğine göre ikisinden birinin hak edilmesi zorunlu olmaktadır. Ebu Ali bu iki şeyin aynı anda hak edilmesinin imkânsızlığını akla dayandırırken; Ebu Haşim din ve icmaya dayandırmaktadır.<sup>28</sup> Taftazânî, Ebu Ali'nin, yalnızca az olanın düşeceği çok olanın ise aynen varlığını sürdüreceği düşüncesini mahza ihbat olarak isimlendirmiştir.<sup>29</sup>

Şu halde onların düşüncesinde insanın mükâfat veya cezadan sadece birini hak etmesi dışında bir alternatif kalmamaktadır. Bunun anlamı bir kimsenin dönüşümlü yani günahlarının cezasını çektikten sonra veya günahlarına af veya şefaet yoluyla müdahale edilmesinin akabinde cenneti hak etmesi söz konusu değildir. Çünkü cennete giren bir kimsenin sonradan cehenneme girmesi buna imkân tanımamaktadır. Üstelik onlara göre ahiret, alternatif metafizik mekânların yer aldığı bununla birlikte sıralı ve sonlu uygulamaların gerçekleşeceği bir alan da değildir. Bu durumda günah ve sevapları olan biri için cennet ve cehennemin dışında bir seçenek kalmamaktadır. Bunun yöntemi ise iyiliklerin fazla olması halinde kötülüklerin örtülmesi; kötülüklerinin fazla olması durumunda iyiliklerin düşürülmesidir.<sup>30</sup>

Mu'tezile, iki şeyin aynı anda hak edilemeyeceğine delil olarak birkaç gerekçe ileri sürmektedir.

1. Sıfatları itibariyle çelişiklik: Mükâfat ve cezanın asıl niteliği sürekli olmalarıdır. İkisi birlikte hak edildiğinde mükâfatın hak edildiği durumda cezanın; cezanın hak edildiği anda mükâfatın hak edilmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira tek bir şahısta iki süreklinin bir arada olması imkânsızdır. Diğer yönden mükâfata bir kusur ve noksanlığın; cezaya da bir rahat ve huzurun bitişmesi olanaksızdır. Yani fayda ve zararın bir arada hak edilmesi imkân dışıdır. Dolayısıyla mükâfat ve cezada öncelik, sonralık, değişim, dönüşüm ve süreli olma gibi bir uygulama mümkün değildir.<sup>31</sup>

2. Mahiyetleri itibariyle çelişiklik: Mükâfatın aslî değerleri övgü ve yüceltme iken; cezanın aşağılama ve kınamadır. Her iki değer sürekliliği ve birlikte olmasının imkânsızlığı zıt olduklarını göstermektedir. Çünkü bir kimseyi taat ve iyilikleri ile övmek, kötülükleri ile de yermek imkânsızdır. Dolayısıyla övgü ve yergi iki zıt olduğundan biri hak edildiğinde esasında diğerinin zıddı hak edilmiş olmaktadır. Tek bir durumda ve aynı anda iki zıttı tek bir şahsın hak etmesi imkân dışıdır.<sup>32</sup>

Buna göre Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir düşüncesinde mükâfat ve cezanın sürekli bir arada olması mümkün değildir. Dolayısıyla bir arada olması imkânsız olan iki şeyden birinin diğerini düşürmesi ve kalanın hak edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Ancak burada, ivaz gibi ceza ile birlikteliği mümkün olan hakların varlığı, mükâfat ile cezanın birlikteliği imkânını da akla getirmektedir. Örneğin hak edilen iyi ceza ile hak edilen fayda ivazın birlikteliği mümkündür. Çünkü ceza, bireyin kendi

28 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 386.

29 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5: 141.

30 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 386.

31 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 386-387.

32 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 387.

fiilinin ahlakî karşılığı iken; ivaz bir başkasının fiiline bağlı olarak hak edilen ahlakî faydadır. Örneğin Mu'tezile'ye göre Allah'ın hastalık ve felaket gibi fiilleri ile insanların zulüm ve haksızlıkları bir bedelin/fayda taşıyıcısıdır. Ebu Ali, ivazın daimi olmaması ve ivaza övgününün bitişmemesi nedeniyle bu birlikteliği sorun olarak görmemektedir. Ona göre ceza, bütün fayda unsurlarına son veren bir etkiye sahiptir. Diğer yönden ivazın, cezada bir hafifleme şeklinde veya dünyada ateşe girmeden uygulanabileceği seçeneği de göz önüne alınmıştır. Yine ceza ile yapılan iyiliğe şükürün birlikteliği sorgulanmıştır. Buna göre bir kimse kötülük ve vacibi ihlal suçuyla cezayı, iyilik ve ikramıyla şükürü hak edebilir. Mu'tezile'ye göre burada, hak edilen iki değer diğerini nakzettiği veya diğeriyile çeliştiği söylenemez. Ebu Ali, ivaz ile ceza veya şükür ile ceza arasındaki ilişkiyi mükâfat ve ceza ile eşdeğer kabul etmekte iken, Ebu Haşim bu birlikteliği imkân dâhilinde görür.<sup>33</sup> Ebu Ali ile Ebu Haşim'i farklı kılan ise fayda ve zarara yönelik bakış açılarıdır. Ebu Ali, günahkâr bireyin iyiliklerinden faydalanmasını göz ardı ederken; Ebu Haşim ve Kâdî Abdulcebbar iyiliklerin hesaba katılmadığı bir işlemi zulüm olarak nitelemişlerdir. Bu sebeple fayda, zararın etkisini hafifletmekle de olsa sağlanmalıdır. Bunun anlamı bütün iyilik ve kötülüklerin dengeleme işlemine tabi tutulacağıdır.

Bu doğrultuda Ebu Ali'nin ihbat düşüncesinde ceza fazla ise mükâfatın tamamını düşürmektedir. Sevabın varlığı ise cezada bir hafifleme veya eksiltmeye sebep değildir. Şayet sevap fazla ise cezanın tamamını sevapta bir eksilme gerçekleşmesizin düşürür. Dolayısıyla o, muvazene düşüncesini reddetmektedir.<sup>34</sup> Örneğin, bir kimsenin 10 birim günahı, 5 birim de taati var ise 5 birim taat düşer. 10 birim günah varlığını korur ve bunun karşılığı ceza hak edilir. Burada taatteki eksilmenin mâsiyete bir etkisi yoktur. Sayısal anlamda düşmenin tamamı taatte gerçekleşmektedir.<sup>35</sup> Çünkü ona göre, mükâfat ile cezanın bir kısmı örtülüp arta kalan olduğu gibi bırakılsa bir kimse hem mükâfatı hem de cezayı hak etmiş olur. Yine sevabın bir kısmı düşürülüp bir kısmı da öylece kalsa sevabın düşürülmesi ceza; cezanın örtülmesi mükâfat olur. Onun bu düşüncesi mükâfat ve ceza değerlerinin asla eşit olmayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü eşitlik halinde mükâfattın ceza ile düşmesi ceza; cezanın mükâfat ile düşmesi mükâfattır ki bu ihtimal her ikisinin hak edilmesidir. Bu nedenle o, muvazene görüşünü kabul etmez.<sup>36</sup> Ebu Ali, az olan değer fayda sağlayacak bir etkisini kabul etmemektedir. Bu açıdan ihbat ve tekfir her zaman tek tarafta yani taat veya masiyette gerçekleşir. Onun düşüncesinde ihbat ve tekfir karşılıklı oranlamadan ziyade fazla olan değer az olanı yok etmesidir.

### Ebu Haşim'in Muvazene Teorisi

Muvazene teorisi Ebu Ali'nin düşüncesine kıyasla iyilik ve kötülüklerin adalet ve hakkaniyet ölçüsünde oranlanmasını ifade etmektedir. Bir bakıma muvazene, iyi ve

33 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 626-627; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 387.

34 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389.

35 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 628-629; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389; Mu'tuk, *el-Mu'tezile ve Usûluhumü'l-Hamse*, 249.

36 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389.

kötü bütün değerlerin dikkate alınacağı ve tek bir büyük günahın iyiliklerin tamamına etki edemeyeceği teoridir. Ayrıca muvazene, Ebu Haşim ile özdeşleşen ve Kur'anî bağlamı olan bir kavramdır. Dolayısıyla her ne kadar Ebu Haşim ameller arasında oranlama işlemini aklî kabul etse de düşüncesini oluşturan kavramın Kur'anî bağlamını da gözetmiştir. Burada öncelikle kavramın lügavî anlamına ardından Kur'anî bağlamına değinmekte yarar vardır.

Muvazenenin aslı 'v-z-n' kelimesidir. 'Ve-ze-ne' kökünden gelen kelimeler lügatlerde değişik anlamlarda yer almaktadır. "Ağırlık, hafiflik, miskal, tartı aleti, takdir, değer, denk, eşitlik, ölçü, ölçü aleti, amellerin tartıldığı alet, gündüzün yarısı, bir şeyin hizasında, karşısında, paralelinde olan, bir şeyin dengi, misli, karşılığı olan, dengeleme, hizalama, düzenleme, eşitleme, istikamet, mecazen aklî-düşünsel olgunluk/denge, yapılarına karşılık gelen şey, adl, amellerin yazılı olduğu kitap" vs. bunlardan bir kaçıdır.<sup>37</sup> Kur'an, muvazene işlemine mizan kavramıyla işaret etmektedir. "Ölçme işi o gün dosdoğru gerçekleşecek ve tartıda doğru ve yararlı davranışlarının yükü ağır gelenler mutluluğa erişecek olanlardır."<sup>38</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre bu ayet, adaletin tesisi için Allah'ın hakkaniyet ölçüsünde hareket edeceğine en açık delildir. İnsanın amelleri bir ölçü ve hesaba tabi tutulacak bunun neticesinde insan, mükâfat veya cezayı hak edecektir.<sup>39</sup> Amellerin değerlendirmeye alınacağına işaret eden bir başka ayette şöyle buyrulmaktadır. "Kıyamet Günü, öyle doğru ve hassa teraziler kurarız ki, kimse en küçük bir haksızlığa uğratılmaz; bir hardal tanesi kadar olsa bile iyi ya da kötü her şeyi tartıya sokarız; hesap görücü olarak kimse Biz'den ileri geçemez."<sup>40</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre adalet terazilerinin kurulması hiç kimseye zulüm ve haksızlık yapılmayacağına kanıttır. Aynı zamanda âdil ve hakkaniyet ölçüsünde bir yargılamanın garanti altına alındığına işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın iman ve küfrü yaratmadığı bizzat insanın kendi hür eylemlerinin değerlendirileceği belirtilmektedir.<sup>41</sup> Bu doğrultuda muvazene, adalet ve hakkaniyetin belirleyici olduğu soyut dengeleme ve ölçme işlemidir. Bireyin özgür tasarrufları ile orantılı ahlakî karşılığının neye tekabül ettiğinin ölçümüdür. Hanefî'ye göre Mu'tezile'nin muvazene görüşü, Kur'an'ın tehdit bildiren ayetleriyle (vâid) affın zikredildiği ayetler arasında bir bağıntıya işaret etmektedir. Buna göre af veya cezadan hangisi diğerine daha baskın olursa bu ekseninde mükâfat veya ceza hak edilecektir.<sup>42</sup> Ebu Haşim, ahirette tefaddulen (karşılıksız menfaat sağlama) kurtuluşu mümkün görmediği ve ahlakî

37 Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 13: 256-257; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdülkerim İzbâvî, (Kuveyt: 2001), 36: 250-254.

38 Araf 7/8.

39 Kâdî'ya göre tartılacak olan amellerin kendisi değildir. Çünkü ameller arazdır ve kendi başlarına var olmaları mümkün değildir. O halde tartı realitesi, amellerin ölçümü değil, emarenin hesap edilmesidir. Yani amellere ait değerlerin muvazene işlemine tabi tutulacağı söylenmektedir. Bunun dışında mizanı hakikî anlamıyla anlayanlar olduğu gibi mecazî bir anlatı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Kâdî iyiliklerin nur; kötülüklerin zulmet olduğunu söyleyerek mecazî anlamı tercih etmiştir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 274; Ayrıca bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 14: 148-149; Eş'arî düşüncede ise amellerin tartılmayacağı sadece amellerin yazılı olduğu sayfaların tartılacağı görüşü hâkim olmuştur. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5: 120-121.

40 Enbiya 21/47.

41 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 500-501.

42 Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde-ila's-Sevra (Nübüvvet-Meâd)*, (Mektebetu-Medbûli: Kahire, 1988), 4: 383.

fiillerin hukukî bir ölçümle değer kazanması gerektiğini iddia ettiğinden rahmeti bir bakıma muvazeneyle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla Allah'ın adalet ölçülerine göre hareket etmesini, en yüce menfaat olarak telakki etmektedir. Bu nedenle de bütün fiiller adalet gereği değerlendirilmelidir.

Ebu Haşim'e göre mükellef, var olan iyiliklerinden yararlanmalıdır. O, taat ve iyiliklerden yararlanmaksızın cezanın bütünüyle uygulanmasını zulüm ve emeğin heder olması olarak nitelemektedir.<sup>43</sup> Ona göre, cezanın fazla olması halinde mükâfat oranınca cezadan eksiltilmelidir. Böylece arta kalan ceza, hak edilmiş olacaktır. Tam aksi durumda mükâfat cezadan fazla ise, ceza oranı mükâfattan düşürülür ve geriye kalan ile mükâfat hak edilmiş olur.<sup>44</sup> Örneğin; bir kimsenin 5 birim cezası, 10 birim mükâfatı var ise 5 birim ceza mükâfattan çıkarılır. Arta kalan 5 birim mükâfatı mükellef hak eder. Ceza fazla ise mükâfat çıkarılır, arta kalan ceza hak edilir. Görüldüğü gibi ihbat, her iki tarafta hem mükâfatın hem de cezanın sayısal değerine etki etmekte dolayısıyla her ikisinde eksilme olabilmektedir. Sonuçta sayısal olarak fazlalık hangisinde ise o, hak edilmiş olmaktadır.<sup>45</sup>

Ebu Haşim'in muvazene görüşü zararı def etme noktasında çift taraflı bir faydaya işaret etmektedir. Dolayısıyla zarar katsayısı sürekli değişebilmekte zararın elimine edilmesi ile mükellef fayda elde etmektedir. Taatlerin fazla olması ile kötülükler örtülmekte bu ise faydanın doğrudan sağlanması anlamına gelmektedir. Fakat Ebu Ali'nin ihbat anlayışında ise herhangi bir zararın giderilmesi söz konusu değildir.<sup>46</sup>

Şu halde muvazene, fayda sağlamayı yeğleyen bir işleve sahiptir. Bu doğrultuda Ebu Haşim'e göre mükellef, iyilik ve taat türü fiillerinden iki şekilde yararlanabilir.

1. Mükellef, var olan sevaplarıyla bir şekilde fayda elde eder.
2. Bu olmadığı takdirde cezasına etki eden sevaplarıyla zarardan eksiltilerek fayda sağlar.

Ebu Haşim'e göre adalet ve hakkaniyetin temini için yapılması gereken işlem muvazene olmalıdır. O, Kur'an'ın zerre kadar iyilik veya kötülük yapanın karşılığını göreceği ayetini<sup>47</sup> görüşünün delili olarak dile getirir.<sup>48</sup> Bu açıdan muvazene işleminin yapılmadığında büyük günahı ve iyilikleri olan biriyle; hiçbir iyiliği olmayan birinin cezalandırmada eşit olacağını söyler. Çünkü cezaları aynı olan iki şahıstan biri, meşakkatle yaptığı iyi ve taat olan fiillerinden hiçbir fayda görmeksizin sadece cezalandırılmıştır. Ebu Haşim, bu ihtimali, doğrudan günahlarıyla cezalandırılan kimsenin halinden daha kötü görmektedir.<sup>49</sup> Ona göre muvazene olmadığı takdirde

43 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389-390.

44 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389.

45 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 629; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389.

46 Ebu Haşim'in teorisi gasıbın elinde gasp ettiği malın aynısını muhafaza etmemesi halinde misli veya kıymetini temin ile yükümlü olması gibi alternatifleri olan bir duruma benzetilmiştir. Bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 390; *el-Muğnî*, 14: 407.

47 Zilzal 99/7-8.

48 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 389-390.

49 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 390.



günahlar arasında bir fark kalmadığı gibi küçük ve büyük günah şeklinde bir ayrımın imkânı da kalmamaktadır. Şu halde onun düşüncesinde değer bildiren her bir eylem muvazene işlemine tabidir. Küçük günah, mükâfatın cüzlerine etki ederek eksilmeye neden olur iken; büyük günahların varlığı halinde ise mükâfat, cezanın bir kısmına etki etmelidir.<sup>50</sup> Ebu Ali ise mükâfatın hak edilmesi halinde küçük günahın etkisiz olacağını; büyük günahın varlığı halinde mükâfatın hak edilemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>51</sup> Ona göre mükâfat küçük günaha; büyük günah da mükâfata etki ederek bir zarar veya fayda sağlanamamaktadır.

Keza Kâdî Abdulcebbar, Ebu Haşim'in bu meselede haklılığını vurgulamak için Allah'a yemin eder ve Ebu Ali'nin görüşüne şiddetle karşı çıkar. O, bu hususta şu cümleyi kurarak davasında haklılığını vurgulamak ister: "Bir kimse günahlarla kirlenmiş olsa bile, yaptığı taat ve iyiliklerin karşılığında kendisine sevap verilmelidir." Ebu Haşim iyilikleri olan birinin mutlaka bundan faydalanması gerektiğini söyleyerek adalet ve insaf ekseninde meseleye yaklaşır.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin düşüncesinde fayda sağlamak kadar zararın izalesi de önemlidir. Hatta zarara engel olmak, fayda konumunda görülmüştür. Bu sebepten onlar, mükâfatın hak edilememesi durumunda zarardan bir miktar elimine edilerek faydanın gerçekleşmesini mümkün görmüşlerdir.<sup>53</sup>

Şu halde Ebu Haşim'in muvazene görüşü, mahza ihbat düşüncesine kıyasla daha makul ve âdil görülmektedir. Hatta Ebu Haşim'in iyiliklerin kötülükleri yok edeceğine dair görüşü, Hud 114. ayetine<sup>54</sup> de uygun olduğu söylenerek pekiştirilmiştir. Fakat muvazenenin diğer kısmı olan, 'kötülükler fazla ise iyilikleri düşürür' görüşüne karşı çıkmıştır. Şayet Ebu Haşim'in kastı, kötülüklerin, iyiliklerin bazısını veya bir kısmını iptal edeceği ise bunu da makul karşılamışlardır. Fakat bütün iyiliklerin kendisinden fazla olan kötülükle düşmesini kabul etmemişlerdir. Çünkü Ehli Sünnet'e göre iyiliklerin tamamının yok olması sadece dinden dönme sonucu gerçekleşecek bir durumdur.<sup>55</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre önceden yapılan iyiliklerin mükâfatını düşürecek olan, büyük günahların varlığı ve inkâr fiilidir. Ancak o, fiilin doğrudan iptalinin kastedilmediğini, fiilin varlığına rağmen özel bir faydanın elde edilemediğini özellikle vurgulamaktadır. Esasında o, ihbatın, fiilin kendisini düşürmesinden ziyade fiilin değerini yok eden bir işlem olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Bunun yanında zerre miktarı iyilik veya kötülük yapanın karşılığını göreceği<sup>57</sup> ayetini de ihbat anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükâfat ve cezanın birlikte hak edilmesi imkânsız olduğundan mükellef için yalnızca hayır veya şerden birisi geçerli olacaktır. Öyleyse ayetin anlamı, yaptığı

50 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 390.

51 İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 390.

52 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 629

53 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 629; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 3: 391.

54 Ayetin ilgili kısmı "...Muhakkak ki, iyilikler, kötülükleri giderir..." şeklindedir.

55 Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, 251.

56 Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, thk. Muhammed Hıdır Nabha, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2008), 384.

57 Zilzal 99/7-8.

iyilikleri düşüren bir fiil var olmadığı sürece en küçük bir hayrın karşılığını mükellef görecekler. Aynı şekilde, hak edilen zerre miktarı cezayı örtecek bir fiil olmadığı sürece de kötülüklerin karşılığı ile yüzleşecektir.<sup>58</sup>

İbn Melâhimî'ye göre de muvazene, mükâfat ve ceza arasında hukukî bir oranlama işlemidir. Bu açıdan tek bir büyük günahın mükellefin iyilik ve taatlerini yok etmesi muvazene değildir. Muvazenenin sıhhati için iki şart gereklidir.

1. Günahların ve taatlerin olması.
2. Değerlendirme sonucunda fazla olanın az olanı, fayda ve zararın etkisi gözetilerek elimine etmesidir.<sup>59</sup>

Sonuç olarak mükellefin amellerinin zayi edilmeyeceği bilgisini veren Allah olduğuna göre iyiliklerin mutlaka dikkate alınacağı garanti edilmektedir. Muvazene ise iyiliklerin tamamıyla silinmesi anlamıyla ele alınırsa hiçbir zaman iyinin fâili olmayan ve boş yere yararlı eylemde bulunan mükelleflerin oluşması demektir. Bu ise Allah'ın adalet ve hikmet anlayışına aykırı bir haldir. Fakat muvazene, büyük günah anlayışına alternatif bir teori olarak kabul edilir ve yapılan taat ve iyiliklerin cezanın hafifletilmesine olumlu bir katkı sağlayacağı öngörülürse makul olduğu söylenebilir. Ancak hem taat ve iyiliklerin tamamen yok edilmesi hem de kötülük ve günahların tamamen silinmesi adil bir değerlendirmeyi akla getirmemektedir. Kanaatimizce söylenebilecek en makul düşünce, Allah'ın yapılan her bir ameli adil ölçütlerle değerlendirecek olmasıdır. Muvazene, Mu'tezile'nin tek bir büyük günahın iyilikleri yok ettiği söylemine karşı Ebu Haşim tarafından ileri sürülmüş bir çözüm görülmüştür. Bu bağlamda Nasîruddîn Tûsî, Ebû Hâşim'in muvazene düşüncesini izah ederken "salih ameller ile büyük günahlar (zunûbu'l-kebâir) arasında bir oranlama yapılarak fazla olana göre hüküm verilir" ifadesine özellikle yer vermektedir.<sup>60</sup> Bu yönüyle muvazene için büyük günahın yok edici gücünü pasifize eden daha ölçülü bir değerlendirme işlemi olduğu söylenebilir. Fakat büyük günah denince sosyal alanda ciddi kaos ve istikrarsızlığa ve güvensizliğe yol açan suçlar mı (fısk eylemi) yoksa bireyle sınırlı kalan geçişsiz günahlar mı (namazı terk gibi) olduğu çok da net değildir. Mu'tezile'ye ait kaynakların çok büyük kısmına sahip olmadığımız için bunu test etme imkânından da maalesef mahrumuz. Kanaatimizce büyük günah söyleminin arka planı ile toplumda infial yaratan ve başkasına etki eden suçların ilintisi düşünüldüğünde fıskın (geçişli kötülük) bireyle sınırlı kalan günahlardan daha özel bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Nitekim kamu hukukunu ilgilendiren ve kötülüğün sayısını artıran suçların cezaî karşılığının mükâfat olamayacağı iddiası, Mu'tezile'nin 'el-menzile beyne'l menziletayn' ilkesinin temel mantığını yansıtmaktadır. Bununla birlikte beş esası kapsayan doktrinleri içerisinde fûru kabul ettikleri el-menzile ilkesinin farklı yorumlarının olması da mümkündür.

Gerek gördüğümüz bu anekdotun akabinde sonuç olarak Mu'tezile'nin iki önemli simasının söz konusu görüşleri, Fahreddin Râzî tarafından aklî ve naklî

58 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 699.

59 İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usulî'd-Din*, 493.

60 Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Risaletü - Kavâidi'l - Akâid*, thk. Ali Hasen Hâzım, (Dâru'l-Kurbet: Beyrut, 1992), 107.

yönden ciddi bir tenkide tabi tutulmuştur. Biz de bir sonraki başlığımızda bu tenkidin boyutlarına yer vereceğiz.

### Fahreddîn Râzî'nin Teoriye Yaklaşımı Ve Eleştirisi

Fahreddin Râzî öncelikle sevabı hak etmenin illetinin amel olmadığına yönelik birtakım deliller ileri sürer.

1. Allah'a amel karşılığında mükâfatlandırması vacip olması halinde bunu terk etmeye ya güç yetiriyordur ya da gücünü aşıyordur. Şayet mükâfata ulaştırmayı terke kadir ise yergiyi hak etmesi gerekir. Çünkü bu durumda vacibi terk etmiştir. Ayrıca O, iyi değer bildiren fiili terk ettiği için eksiklik ve noksanlıkla vasıflanmış olur. Böyle bir hal ise Allah hakkında muhaldir. İkinci durumda Allah sevaba güç yetiremezse, kadir ve muhtar olan varlığı ile çelişen bir durum ortaya çıkmıştır.<sup>61</sup> Geline bu noktayı Râzî şu şekilde izah etmektedir: "Allah mükâfatlandırmayı terke güç yetirip de bunu yapmazsa bu hikmeti sayesinde. Bu açıdan fiili, bir kınama veya noksanlıktan uzak olur. Ayrıca o, Allah'a şerî veya aklî bir vücut atfında bulunamayacağını söyler. Buna mukabil onların hikmet odaklı bir vücut anlayışında olduklarını da vurgular. O halde hikmet sahibi bir varlık ancak hikmetin gereğini yapar. Dolayısıyla mükâfatı terkin masiyete teşvik olmaması için kötüye kötüyle mukabelede bulunup, iyiye iyilikte bulunma yalnızca hikmetin bir tezahürüdür.<sup>62</sup> Öyleyse mükellefin iyi veya kötü fiilinin, Allah'ı fiile zorlamasından söz edilemez."
2. Allah'ın kullarına olan nimeti oldukça büyüktür. Bu nimetler de şükrü zorunlu kılmaktadır. Burada Râzî, Mutezile'nin şükrün aklen zorunlu olduğu görüşüne dikkat çekmektedir. Onlara göre şükrün zorunlu olması, mükâfatın da vacip olmasını gerekli kılmaktadır. Râzî'ye göre önceden bahsedilen nimetlerin karşılığı olarak taat ve iyiliklerin sevabı zorunlu kılması imkânsızdır. Çünkü ona göre vacib olan nimete şükretmek başka bir vacibi zorunlu kılamaz. Dolayısıyla taatler, nimetin şükrü olduğundan mükâfatın zorunlu nedeni de olamaz.<sup>63</sup> Bu bağlamda Kur'an, kulların tamamının Allah'ın ihsan ettiği nimetlerin çok az bir kısmına dahi gereği gibi şükredemeyeceğini belirtir. "Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız, asla böyle bir işin altından kalkamazsınız!"<sup>64</sup> Şu halde Allah'ın, teklif ve elem gibi mükellefe zorunlu kıldığı fiiller, mükâfat ve ivaz gibi vacip olan fiillerin Allah'a isnat edilmesini gerektirmez.
3. İnsanın fiili, kudret ve fiile iten güdülerin etkisiyle meydana gelir. Bu ise ontolojik olarak Allah'ın fiilidir. Şu durumda sebep Allah olduğuna göre müsebbeb de Allah'tır. Fiili oluşturan unsurları yaratan Allah olduğuna

61 İbn Tilimsânî, Şerefu'ddîn Abdullah b. Muhammed el-Mısrî, *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Din li-İmam er-Râzî*, thk. Nizar b. Ali Hammadi, (Amman: 2010), 623-624

62 İbn Tilimsânî, *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Din*, 623-624.

63 İbn Tilimsânî, *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Din*, 624.

64 İbrahim 14/34.

göre fiilin ahlakî değeri de Allah'ın eylemi olmalıdır.<sup>65</sup> Râzî, fiil ile fiilin değeri arasındaki zorunlu ilintiyi birtakım gerekçelerle reddederek baştan ihbat düşüncesine karşı çıkar. Onun düşüncesinde değer bildiren bir fiilin karşılığı vücûbiyet ile izah edilemez. Dolayısıyla fiillerin doğal etkileşimi Allah'ın iradesinden bağımsız da olamaz. Üstelik Kur'an, iman ve iyiliklerin, küfür ve kötülükleri sileceğinden söz etmektedir. Râzî, hasenatın kötülükleri gidereceği ile ilgili ayeti yorumlarken<sup>66</sup> de masiyetin imana zarar vermeyeceğini, çünkü iyiliklerin en yüce ve faziletlisinin iman olduğunu özellikle belirtir. Ona göre iyiliklerin kötülükleri yok ettiği gibi iman da isyan noktasında en yüksek dereceye sahip olan küfrü yok eder. Dolayısıyla onun düşüncesinde imanun günahları yok etmesi küfre oranla daha basit bir haldir.<sup>67</sup> Râzî, ihbatı, olumlu anlamıyla iyiliklerin kötülükleri iptal etmesi olarak yorumlamaktadır. Olumsuz anlamıyla da inkârın veya dinden dönmenin, iyilikleri dolayısıyla iyiliklerin karşılığı olan mükâfatı yok etmesiyle izah etmektedir.

Bundan başka Râzî, taat ve iyiliklerin mükâfatı; günahın da cezayı zorunlu kılmayacağını şu ayete dayanarak ifade eder. *"O gün kimden azap giderilirse, işte Allah onu bağışlamıştır."*<sup>68</sup> Ona göre ayet, mükâfatın kaynağı olarak Allah'ın rahmetine işaret etmektedir. Bu durumda taat ve masiyet, mükâfat ve cezanın zorunlu nedeni değildir. Dolayısıyla azaptan vazgeçme bizatihi Allah'ın tefaddulu ve rahmeti ile gerçekleşmektedir. Ona göre azabın giderilmesinin sebebi, taat olsaydı, ayette bağışlamanın (rahmet) yer almaması gerekirdi.<sup>69</sup> O, ayrıca şöyle bir mantığı çıkarımda da bulunmaktadır. *"Kalıcı olan imanın sonradan meydana gelen günah ile yok olması, sonradan meydana gelen günahın kalıcı olan iman ile yok olmasından daha evla değildir."*<sup>70</sup> Şu halde sonradan meydana gelen bir günah iyilikleri silebiliyorsa, iman da sonradan meydana gelen günahları yok edebilir. Üstelik Râzî, Mutezile'nin ihbat görüşünde sevab ve ikabın miktarının ölçüt alındığı kanaatinde değildir. Çünkü büyük günahın etki gücü birçok sevabı etkileyebilmektedir. O, *"büyük günah bu denli etkili ise imanun da aynı değerde bir etkiye sahip olması niçin mümkün olmasın?"* diye mantıklı bir soru sormaktadır.<sup>71</sup> Râzî'nin bu sorusu oldukça makul görünmektedir. Fakat Mu'tezile, ameli imana dâhil etmek ile yararlı işlerden veya tövbeden yoksun imanun mükâfat için yeterli olamayacağını ileri sürmektedir. Râzî, imanun düşürme etkisini kabul ederken; Mu'tezile imana tek başına düşürme yetkisi tanımamaktadır. Esasında Râzî, mükâfat ve cezada nihaî kararı Allah'ın iradesine bağlarken; Mu'tezile kulların iradî fiilleri ile ilişkilendirmektedir. Bu ise tartı olgusuyla izah edilerek değer ölçümünün pratik gerçekliğine vurguda bulunmaktadır.

65 Nahl 16/18.

66 Hud 11/114.

67 Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1981), 18: 76.

68 Enam 6/16.

69 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 12: 180.

70 Râzî'nin görüşü için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5: 144.

71 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5: 143.

Bunun yanında Ehli Sünnet'e göre ihbatın olmayacağına dayanak teşkil eden en önemli Kur'anî delil, iyiliklerin kötülükleri yok edeceğine dair verilen haberdır.<sup>72</sup> Onların ihbat anlayışı, Allah'ın kötülükleri, hasenat (iyi fiiller) ile sileceği şeklindedir. Dolayısıyla iyilikleri yok edecek olan da sadece küfürdür. Buna göre hasenatın kötülükleri, küfrün de taat ve iyilikleri sileceğini<sup>73</sup> nasla sabit bir hakikat kabul etmişlerdir. Ehli Sünnet içerisinde ihbatın bu şekli genel kabul gören bir anlayış olmuştur.<sup>74</sup> Bu sebeple büyük günahın (fısk) küfür olmadığını söyleyerek, ihbat ile ilişkisinin olamayacağını özellikle vurgulamışlardır.<sup>75</sup> Râzî, fasığın günahından önce imanı ile mükâfatı hak ettiğini va'd hükmüne dayandırırken; Mu'tezile'nin aklî hükme dayandığını fakat her iki durumda da mükâfatın lehine icmanın olduğunu belirtir. Ancak günah işledikten sonra cezayı hak edip etmediği hususu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.<sup>76</sup> Râzî'nin bu konuda esas çıkış noktası, hak edilen mükâfatın sonradan meydana gelen bir günah ile izalesinin imkânsız olmasıdır. Dolayısıyla o, büyük günah sebebiyle ebedî olarak cezanın hak edilmesini öncelikle reddetmektedir.<sup>77</sup> Bu minvalde Râzî, fasıklar hakkında görüşün iki temel gerekçe üzerinden tartışılması gerektiğini düşünmektedir.

1. Allah Teâlâ'nın günahkârı affetmesi mümkündür.
2. Fasığın ebedî olarak cehennemde kalmayacağı bilinmelidir.

Buradan hareketle Râzî, her iki maddenin ihbat ve tekfir mevzu içerisinde, mükâfat ve cezanın sıfatları etrafında ele alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>78</sup> O, ümmetin, küfür üzere ölen kimsenin ebedî azaba maruz kalacağı hususunda ittifak ettiğini; fakat büyük günah işleyen kimsenin konumu hakkında görüş ayrılığının olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Buna göre Râzî, birkaç seçeneğin varlığına işaret ederek büyük günahın, iyilikleri düşüremeyeceğini ifade etmektedir.

1. Allah, büyük günah işleyen bütün herkese azap eder.
2. Allah, büyük günah işleyen bir mümine azap etmez.
3. Allah, onlardan bazısına azap ederken, bir kısmını da affeder.
4. Bütün bu maddelerin dışında karar Allah'a bırakılıp tevakkuf edilir.<sup>79</sup>

a. İlk maddeye göre Allah'ın kesin olarak büyük günah sahibine azap edeceği iki aşamada ele alınabilir. İlki, Allah'ın onlara ebedî olarak azap etmesidir. Diğeri ise ebedî olmayan sonlu bir azap ile cezalandırmasıdır. İlk düşünce Mu'tezile'ye aitken, diğeri Hâlidî'nin görüşüdür.

b. İkinci madde Mürcie'nin halis görüşüdür.

<sup>72</sup> Hud 11/114.

<sup>73</sup> Bakara 2/217; Maide 5/5.

<sup>74</sup> Ebu'l-Berakât en-Nesefî, Abdullah bin Ahmed bin Mahmûd, *Şerhu'l-Umde fi - Akide-Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Abdulah Muhammed Abdullah İsmail, (el-Mektebetü'l-Ezheriyye: Kahire, 2012), 426.

<sup>75</sup> Ebu'l-Berakât Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 426.

<sup>76</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Uşûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, (Dâru'z-Zehair: Beyrut, 2015), 4: 219.

<sup>77</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 219.

<sup>78</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 173.

<sup>79</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 174.

c. Üçüncü madde Ehli Sünnet'in düşüncesidir. Çünkü Allah'ın hangi büyük günahı affedeceği hususunda Ehli Sünnet ortak bir kanaat geliştirememiştir. Buna karşın ebedî olarak günahkâr müminin azap görmeyeceği noktasında hem fikirdirler. Râzî de bu görüşü tercih etmektedir.

d. Râzî, dördüncü maddeyi savunanlar hakkında kesin bir gruba işaret edilemeyeceğini söyler. Ancak mensubu bulunduğu Ehli Sünnet'ten bu fikri savunanların olduğunu ve İmamiyye'nin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtir.<sup>80</sup>

Diğer yönden Râzî, Allah'ın bazı günahları affedeceğine dair Kur'anî deliller sunar. "Allah, Kendisinden başka birine ilahlık yakıştırılmasını asla bağışlamaz, [ama] dilediği kimsenin daha hafif günahlarını bağışlar. Çünkü Allah'ın yanısıra başkasına ilahlık yakıştıranlar şiddetli bir sapıklığa düşmüş kimselerdir."<sup>81</sup> "Şüphesiz Allah, dilediği kimselerin daha hafif günahlarını bağışladığı halde, Kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz: Allah'a ortak koşanlar, gerçekten korkunç bir günah işlemiş olurlar"<sup>82</sup> ayetleri Allah'ın bağışlamasının vacip olduğu ve olmadığı günah kategorilerine işaret etmektedir.<sup>83</sup>

Allah'a vücut atfı muhal olduğundan ilki tutarsızdır. Mu'tezile'ye göre ayet, tefaddulen affın olmayacağını, sadece tövbe ile mükâfatın hak edileceğini belirtmektedir. Ancak tövbe şartı ayette doğrudan ifade edilmemiş zımnem tövbenin varlığına atıfta bulunulmuştur. Buna göre tövbe şartı, ayetin ilk cümlesinde gizli ise aynı şekilde ikinci cümlede de gizlidir. Aksi durumda Allah, şirkin dışında diğer günahları tefaddulen bağışlar gibi bir mana ortaya çıkmaktadır. Râzî, ilk cümlede (şirk) tövbe şartının gizli olduğunu söyleyip ikinci kısımda (diğer günahlar) tövbe şartı aramak sözün yapısını bozmak olarak anlar. Örneğin falanca kimse 100 dinar tefaddulde bulunmayacak fakat o kimse hak edene 10 dinar verecek demek düzensiz bir cümle kurgusudur. Bunun yerine bu kimse 100 dinar tefaddulde bulunmayacak fakat 10 dinar ihsan edecek denilse düzenli bir cümle olur. Buna göre ayetin ikinci kısmı olan şirkin dışında diğer günahlardan kastın bağışlanması vacib olan günahlar olmadığı açıktır.<sup>84</sup> Râzî'ye göre ayet, tövbesiz günahların bağışlanmayacağını ifade etmemektedir. O, şirk dışında kötülüklerin düşürülmesi için Allah'ın affının yeterli olacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre Allah'a affedemeyeceği günahlar atfetmek imkân dışıdır.

İkinci olarak ayette bağışlama ifadesi iradeye bağlıdır. Fiil, vacib konumunda olmadığı sürece sadece meşietle ilişkilidir. Örneğin "borçlunun hak sahiplerinden dilediğine borcunu ödeyecek" denilmesi hasen olmaz. Fakat "kral dilediğine ihsanda bulunur" demek doğru olur. Buna göre ayetten kastedilen bağışlanması vacib olmayan günahlardır. Bu durumda belirli günahlardan bahsetmek zordur. Bu da küfür dışında bütün günahların bağışlanmasını mümkün kılmaktadır.<sup>85</sup> Râzî, Allah'ın

80 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 175.

81 Nisa 4/116.

82 Nisa 4/48.

83 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 176.

84 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 176-177.

85 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 177.

rahmeti ve affı yönüyle meseleye yaklaşarak ihbatın Allah'ın iradesi ile doğrudan ilgisini kurar. Ona göre Allah'ın affı söz konusu olduğunda fillerin zorunlu etkileşiminden söz edilememektedir. İnkâr hariç affın kapsamı dışında bir günahın tutulmayacağını söyleyerek büyük günaha dayalı ihbatın reel varlığını peşinen reddetmektedir.

Râzî'nin büyük günaha dair yaklaşımını kısaca sunduktan sonra öncelikle o, Ebu Ali ve Ebu Haşim'in görüşlerine özet olarak değinir ve peşisıra aksi yönde deliller ortaya koyar. Sonradan meydana gelen hak etme (ikab) daha önceden mevcut olan hakkı (sevab) izale etmiş olsa, var olan sevap, sonradan meydana gelen ikabtan miktarınca düşürür. Bu, Ebu Haşim'in görüşüdür. Daha önceden hak edilen sevap, günah ile hak edilen ikabtan bir şeyi düşürmez görüşü de Ebu Ali'ye aittir. Râzî'ye göre Ebu Haşim'in görüşü tutarsızdır. Çünkü:

1. Mükellefin imanı ile hak ettiği mükâfat, işlediği günahın karşılığı olan cezaya engel olur veya olamaz. Şayet hak edilen mükâfat, cezanın varlığına engel ise sonradan bir cezanın var olmaması gerekir. Sonradan meydana gelen ceza var olmadığında kalıcı olan mükâfatın da düşmemesi gerekir. Şayet kalıcı olan mükâfat, sonraki cezaya engel olamıyorsa, bu durumda daha önceden mevcut olan mükâfat ya yok olacaktır ya da varlığını sürdürecektir. Mükâfatın yok olacağı kabul edilirse sonradan meydana gelen cezayı düşürme etkisi de artık olmayacaktır. Çünkü bir şey yok olduktan sonra zıddına etki etmesi mümkün değildir. Burada cezanın varlığını yok edecek olan kalıcı olarak hak edilmiş olan mükâfatın varlığıdır. Yokluğu halinde ise izale etme olanağı yoktur. Zira çelişiklik ontolojik olarak mükâfat ve cezanın her ikisinin varlığına bağlıdır. Birinin varlığı, diğerinin yokluğu halinde ise yok etmeden söz edilemez. Eğer sonradan hak edilen cezanın varlığı ile kalıcı mükâfat yok olmazsa ikisi arasında bir zıtlıktan da bahsedilemez. Bu durumda birinin diğerini düşürmesi yine mümkün olmaz.<sup>86</sup> Özetle her iki hak edilen ya iki zıttır ya da değildir. Şayet mükâfat ve ceza birbirine zıt ise sonradan meydana gelen istihkakın var olan istihkakı düşürmemesi gerekir. Çünkü ceza, mükâfatı düşürmüştü olsa, cezanın varlığı mükâfatın yokluğuna bitişmiş olur ki bu muhaldir.<sup>87</sup>
2. Hak edilen mükâfat ve cezadan biri diğerinin varlığına son verdiğinde her biri diğerinin yok olmasının illeti olur. Bu ise muhaldir. Çünkü ma'lul, varlığı esnasında illetine bitişik olmalıdır. Bu bakımdan ikisinden biri, diğerini yok ettiğinde illet-malul ilişkisinden söz edilemez. Dolayısıyla mükâfat ve cezadan her biri diğerinin yok olmasına etki edebilecek ise ikisinden birinin varlığı, diğerinin yokluğuna bitişiktir. O halde ikisinin varlığı halinde yoklukları da lazım gelir ki bu muhaldir.<sup>88</sup>
3. Ebu Haşim'e göre iki hak edilen, değersel olarak farklı olduğunda çok olan az olanla tamamıyla yok olmaz. Aksine çok olandan az olanın

<sup>86</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 220.

<sup>87</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 221.

<sup>88</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 221.

miktarı oranında düşürülür. Bu açıdan Râzî, muvazeneyi tutarsız bulur. Ona göre az olanın, çok olanı eksiltmeye etki edecek bir güce sahip olması bütününe etki edecek olmasından evla değildir. Çünkü bütünü oluşturan cüzler birbiriyle eşittir. O halde az olanın, cüzlerin tamamını düşürmesi gerekir ki bu muhaldir. Râzî'ye göre bu durum, birbirine zıt somut varlığı olan iki şey arasında gerçekleşir. Oysa hak etme sabit olmayan akledilebilir hükümdür. Yani mükâfat ve cezanın cüzlerinin somut karşılığı olmadığı için böyle bir işlem mümkün değildir. Bu açıdan istihkak, mana, sıfat, hal, hüküm, mukadder veya muhakkak olarak ifade edilse de bir zıtlığın (karşılıklı yok etmenin) olması gerekir ki aksi halde düşme gerçekleşmez.<sup>89</sup>

Râzî, Ebu Haşim'in görüşünde tutarsız olduğuna dair aklî delilleri ortaya koyduktan sonra Ebu Ali'nin düşüncesini de aynı yöntemle birkaç açıdan eleştirir. Ebu Ali'nin düşüncesinde sevab ve ikabtan biri diğerini düşürdüğünde, düşenin düşürene bir etkisi olmaksızın bütünüyle düşme gerçekleşir. Râzî, var olan bir eylemin etkisiz olma durumunu sorgulayarak bütüncül düşmenin üç açıdan muhal olduğunu ileri sürer:

1. Bu durumda bir kimse ömür boyu Allah'a kulluk edip, bir yudum içki içse ve sonra ölse, ömrü boyunca Allah'a ibadet etmemiş biri gibi olur. Çünkü bu bir yudum içki, kulun bütün iyilik ve taatlerini yok etmiştir. Dolayısıyla iyilik ve ibadetlerin cezadan bir şeyi düşürmediği iddia edilirse böyle bir kimse Allah'a hiç kulluk etmemiştir. Bu ise tutarlı ve doğru bir yaklaşım değildir. Ancak Mu'tezile'nin sonra gelen âlimleri, bu düşüncüyü, adalet ve hikmete aykırı bulduklarından kabul etmemişlerdir.<sup>90</sup>
2. Şayet kul mükâfatı hak edecek kadar ibadet ve taatte bulunmuşsa Ebu Ali'ye göre Allah'ın bu kimseyi mükâfatlandırması kulun Allah üzerindeki hakkıdır. Allah'ın mükâfatı hak eden, bu haktan yararlandırmaması caiz değildir. Kısacası bu faydanın veya onun konumunda başka bir şeyin kula ulaştırılması vaciptir. Oysa zarardan bir parça gidermenin bir parça fayda sağlamakla eşdeğer olduğu bilinmektedir. O halde en azından muvazene gerekir ki aksi halde adalet zedelenir. Bu açıdan bütün olarak taat ve ibadetin yok olması adil değildir.<sup>91</sup>
3. Allah'ın kişinin yaptığı en ufak bir iyilik ve kötülüğün karşılığını göreceği bildirisi, cezada bir hafifletmenin olacağını aynı zamanda mükâfatın da gerçekleşeceğini açıkça deklare etmektedir. Aksi halde ayetin hiçbir anlam ve amacı kalmamaktadır.<sup>92</sup>

Râzî'ye göre sonradan meydana gelen büyük günah, cezayı hak etmenin sebebi değildir. Öyle ki günah, cezayı hak etmenin sebebi ise de daha önce mükâfatı hak etmeyle oluşan kısmı yok edemez. Mu'tezile'ye göre fasık, günahı ile cezayı hak

89 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 221-222.

90 Örnek için bk. İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, 494.

91 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 222-223.

92 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 223.



etmezse Allah'ın azap etmesi caiz değildir. Çünkü hak etmeyen birine azap etmek kabih bir eylemdir. Râzî ise bunu, va'din bir neticesi olarak telakki etmektedir. Bu nedenle fasığın ebedî olarak azaba maruz kalması söz konusu değildir. Böylece de Allah'ın ebedî olarak azap etmeyeceğine dair icma gerçekleşmiş olacaktır.<sup>93</sup> Dolayısıyla fasığın hak ettiği ceza, sevabı ile düşmezse hak ettiği cezanın sonlu olması gerekir.<sup>94</sup> Ona göre fâsık, cezayı hak etmesinin yanında mükâfatı da hak ederse ya mükâfata ulaşamayacaktır ki bu batıldır ya da önce mükâfatı sonra da ebedî olarak cezaya maruz kalacaktır ki bu da batıldır. Nitekim ümmet, bir kimsenin cennete girdikten sonra cezalandırılmayacağı hususunda icma etmiştir. Diğer ihtimal ise fasığın önce cezalandırılıp sonra ebedî olarak mükâfatlandırılmasıdır ki bu durum, cezanın sürekli olmasına manidir. Şu halde fasığın hak ettiği ceza, hak ettiği mükâfatı düşürmediğinde cezasının sonlu olduğu kesinleşir. Bu ise ihbatın olmayacağına güçlü bir kanıt niteliğindedir.<sup>95</sup>

Basra Mutezilesi'ne göre amel, ihbata uğratacak bir günah işlemediği sürece mükellefin sevabı hak etmesinin zorunlu illetidir. Yani Allah'a iyiliğin karşılığı olan mükâfat vaciptir. Mu'tezileye göre bu realite, aklî zorunluluk kategorisindedir. Aynı zamanda aklen hüsun ve kubuhun bir dalıdır. Râzî bu düşünceyi de kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın nimetlerinin tamamı bir fazl; cezalandırması da adl'dir.<sup>96</sup> Kur'an da bunu desteklemektedir. "*O edip eylediği şeylerden ötürü sorguya çekilemez; ama onlar (mutlaka) sorgulanacaklar.*"<sup>97</sup> Ona göre mümin, imanı ile sevaba hak kazanır. Büyük günah işlediği zaman, hak etmiş olduğu sevab ya kalır ya da kalmaz. Şayet ilk elde ettiği istihkak kalır ise mükâfata ulaşmanın yolu, cehennemden cennete nakletmektir.<sup>98</sup>

Sonuç olarak Râzî'ye göre mükellefin hak etmiş olduğu sevabın ihbata uğraması imkânsızdır. Bu imkânsızlığın nedenlerini maddeler halinde özetleyerek makalemizi sonlandırabiliriz.

1. Sonradan meydana gelen günahın önceden var olan sevabı yok etmesi, mevcut imanın, sonra meydana gelen günahı yok etmesinden farklı değildir.
2. Sevab ve ikab birbirine zıt ise, ikisinden birinin varlığı, diğerinin olmasına bağlıdır. Şayet önce olan sevabın yok olması daha sonra gelen ikaba bağlı ise bu durumda devr gerekir. Çünkü iman da aynı anda ikabı yok etmelidir. Râzî mükâfat ve cezanın ardışık yok etme ihtimalini de sorgular. Böyle bir durumda mükâfat ve cezadan her birisi, diğeri ile yok olduğunda aynı anda yok eden olması da gerekir. Bu ise muhaldir.<sup>99</sup>

93 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 223.

94 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 224.

95 Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 4: 223-224.

96 İbn Tilimsânî, *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Dîn*, 623.

97 Enbiya 21/23.

98 Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, ts.), 240.

99 Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fî - Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye: Kahire, 1986), 2: 239.

Çünkü her birinin yok olmasında aynı zamanda diğerinin varlığı da gerekmektedir. Dolayısıyla birlikte yok olduklarında yokluk halinde iken de birlikte var olmuş olurlar. Zira malulun varlığı halinde illetin varlığı vaciptir. Bu durumda her ikisi yok iken var olmaları gerekir ki bu batıldır.<sup>100</sup>

3. İnsan, on parça sevab, beş parça da ikabı hak etmişse, iki beşten biri ile sevabı elde etmesi diğerinden üstün değildir. Çünkü sevabın cüzleri eşit ise hak kazanmak da eşit olur. Bu durumda her iki beş yok olur ki, bu zulümdür; ya da olduğu gibi kalmalıdır, arzu edilen de budur.
4. Mükellef ilk önce on parça sevabı daha sonra da on parça ikabı hak etmişse, sonraki ikab, ilk hak edilen on parça sevabı düşürür. Ama on parça ikab varlığını sürdürür. Bu Ebu Ali'nin görüşüdür. Ya da on parça sevab ile birlikte yok olur ki bu da Ebu Haşim'in muvazene görüşüdür.<sup>101</sup> Ebu Ali'nin görüşüne göre önce olan on parça sevap yok olmuştur. Artık bir zararı giderme veya bir fayda sağlama etkisi yoktur. Bu ise Allah'ın zerre miktarı iyiliği göz önünde bulunduracağı ile ilgili beyanına aykırıdır. Ebu Haşim'in görüşünde ise sevabın yok olmasının sebebi sonraki ikabın var olmasıdır. Bu durumda ikinci istihkak olan ikab olmaz ise ilk hak edilen sevab da yok olmaz. Fakat sonraki ikab, hak edilmiş olan sevabı yok ettiğinde, ikabı yok edecek bir şey artık olmayacağı için, varlığı kalıcı olacaktır. Bu ise tutarsızlıktır. Râzi'ye göre bir kimsenin 20 birim sevabı olsa sonra 10 birim değerinde bir günah işlese şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Sonradan var olan ceza önceki sevabı düşürdüğünde 10 birimin 20 birimi düşürmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu icma ile tutarsız bir işlemdir. Çünkü burada açıkça bir zulüm görülmektedir. Ancak 10 birim ceza 20 birim sevab ile düştüğünde sadece 10 birim sevab kalır ki bu ihbata delalet eder. Fakat Râzi, mantıklı görünen bu oranlamayı da muhal kabul eder. Çünkü günahın karşılığı olan 10 birim, sevabın iki onuna eşit şekilde oranlanmalıdır. Böyle bir durumda 10 birim ceza, eşitliğe rağmen sevabın iki onundan birini tercih eden olmaksızın düşürecektir. Bu ise muhaldir. O zaman şu sonuç ile yüzleşmek gerekmektedir. 10 birim ceza, önce olan her iki on birimi yok edebilir. Böyle bir sonuç ise tutarsızlıktır. Ayrıca 10 birim ceza, önce olan sevabı yok etmede bir etkiye sahip değildir. Bu durumda da ihbata engel oluşur. Öyleyse sonradan meydana gelen günah önceki sevabı izale edemez.<sup>102</sup>

Şu halde sevab ve ikabtan birinin diğeri ile bir anda ortadan kalkacağı düşüncesi ona göre saçmadır. Çünkü onlardan birinin yokluğu diğerinin varlığı anlamına gelir. Bu durumda bir anda yok olduklarında, bir anda var olmaları da gerekir. O

100 Fahreddin Râzi, *el-Erbâin*, 2: 238.

101 Fahreddin Râzi, *el-Muhassal(Kelama Giriş)*, 240-241.

102 Fahreddin Râzi, *el-Erbâin*, 2: 240.

zamanda her ikisi yok oldukları halde var olmuş olurlar ki bu bir çelişkidir.<sup>103</sup> Bundan başka Râzî, önce olanın varlığı sonradan olana engel olursa, cezanın var olmasını mümkün görmez. Sonradan olan var olmadığında önce olan mükâfat zaten olduğu gibi kalır.<sup>104</sup> Önce olan mükâfat ile sonradan meydana gelen cezadan her biri, diğerini yok edecek etkiye sahip ise her biri diğerini ya birlikte ya da ardışık olarak yok edecektir. Râzî her iki ihtimali de tutarsız bulur. Dolayısıyla mükâfat ve cezadan her birinin diğerini yok edeceği düşüncesi doğru değildir.<sup>105</sup> Ancak önceden sabit olan mükâfat, sonraki cezanın varlığına engel olamaz ise bu durumda sonraki ceza, önce olan mükâfatın yok olmasına etki edebilir veya edemez. Ceza önce olan mükâfata etki ederse, ceza üstün gelmiş, mükâfat da yok olmuş olur. Önce olan mükâfat, sonra olan ceza ile etkisizleştiğinde etki etme imkânı kalmamakta artık cezayı yok etmesi de imkânsız olmaktadır. Bu durumda da muvazene geçersiz olacaktır.<sup>106</sup> Ayrıca ceza ile mükâfat bir arada bulduklarında var olma yönüyle birleşirler. Var olmaları itibariyle aralarında bir çelişiklik oluşmaz. Öyleyse ikisinden biri, diğerini yok edecek bir etkiye sahip değildir.<sup>107</sup> Râzî, bu çıkarımın yine ihbatın reddi olduğunu vurgulamaktadır.

### Sonuç

İhbat ve tekfîr, Mu'tezile ile diğer ekollerin fikren ve pratikte ayrıştığı ve aynı zamanda teolojik paradigmadaki farklılaşmayı da yansıtan bir düşüncedir. İnsanın fiilleri ile fiillerin ahlakî değeri arasında ontolojik bir ilintinin varlığını kabul eden Ebu Ali el-Cübbâî ile Ebu Haşim el-Cübbâî ihbat ve tekfîri va'd ve va'idin bir unsuru kabul etmişlerdir; bu şekilde Allah'ın va'd ve va'idini pekiştiren bir etken olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sayede ihbat ve tekfiri, mükellefin iradî fiilleri ile ilahi karar arasında bir tezadın oluşmasına zorunlu bir engel olarak görmüşlerdir. Bunun için iyilikleri ve kötülükleri bir arada olan kimse için değer bildiren bilinçli fiillerinin tabî bir oranlamaya tabi tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Onlar, tek başına imanı, mükâfatı hak etmenin illeti olarak görmemişler, bunun yanında taat ve iyiliklerin de mükellefin imanına bitişmesini gerekli görmüşlerdir. Dolayısıyla iman anlayışlarını dünyevî hukuktan hareketle ahiretin hesap realitesine yansıtarak, imanın ahlakîliği vurgusunu tercih etmişlerdir. Burada Ebu Haşim'in büyük günahlar ile iyilikler arasında muvazene işlemini öne sürmesi Mu'tezile'nin tek büyük günahın bütün iyilikleri yok ettiği prensibine aykırı bir söylem olduğu söylenebilir. Nitekim Ebu Ali'nin mahza ihbat düşüncesi ekolün kendi müntesiplerini bile rahatsız etmiştir. Çünkü bütünü göz önüne almadan bütünün elimine edilmesi adalete aykırı olduğu gibi aynı zamanda abes bir eylemdir.

Üstelik tek büyük günahın yok edici etkisi göz önüne alındığında ne başka kötülükler ne de iyilikler kalmakta mükellefin diğer fiillerinin hiçbir anlam ve değeri de kalmamaktadır. Dolayısıyla büyük günahın etkili olduğu yerde iyilik ve kötülük

103 Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, 240-241; Ayrıca bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5: 144-146.

104 Fahreddin Râzî, *el-Erbâîn*, 2: 238.

105 Fahreddin Râzî, *el-Erbâîn*, 2: 238.

106 Fahreddin Râzî, *el-Erbâîn*, 2: 238.

107 Fahreddin Râzî, *el-Erbâîn*, 2: 238.

olgusu zorunlu olarak anlamını yitirmektedir. Hatta iman bile büyük günahın yanında etkili bir değer bildirmemektedir. Kâfire oranla hafifletilmiş azap vurgusu dahi meseleyi izahtan hali bırakmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin faydanın sağlanması kadar zararın izale edilmesi de faydadır anlayışına zıt bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu paradoksun farkında olan Râzî, ekolün iman anlayışı gereği imana bütün amellerin üzerinde bir etki tanımakla öncelikle büyük günahın yok edici gücünü reddetmektedir. Çünkü ona göre büyük günah, iyilikleri düşürebilecek bir güce sahipse iman, en yüce değer olarak düşürme yönünden çok daha fazla etkili olmalıdır. Diğer yönden Mu'tezile'nin ihbat anlayışında ilahi tasarruf nesneleşmiş, Allah, sadece fiillere bağlı oluşan mükâfat ve cezanın zorunlu uygulayıcısı olmuştur. Râzî, özellikle af ve merhamete yaptığı vurgu ile Mu'tezile'nin bunu göz ardı ettiğini ileri sürmüş ve gerçekte öznenin Allah olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca o, fazla olanın az olanı düşürecek olmasını tutarlı bulmamaktadır. Çünkü Râzî, iyilikler ve kötülükleri oluşturan birimler arasında değer katsayısının göz önüne alınmadığını ifade etmekte, matematiksel bir işlemin birebir fiillere uygulanmasını çok da mümkün görmemektedir. Zira değerlerin belirleyicisi Allah olduğuna göre sadece sayısal bir işlemin imkânı anlamını yitirmektedir. Bunun yanında o, Allah'a vacip olan bir eylemin olamayacağını söyleyerek sebep ile müsebbep arasında bir ilintiye işaret etmektedir. Buna göre bir fiili oluşturan unsurları yaratan Allah olduğuna göre fiilin değerini belirleyecek olan da Allah'tır. Şu halde ona göre Ebu Ali ve Ebu Haşim'in ihbat ve tekfir düşüncesi tutarlı değildir. Bundan başka Râzî, iyiliklerin kötülükleri silecek olmasını Kur'anî bir hakikat olarak görmekte, kötülüklerin iyilikleri düşüreceğini ise inkâr ve irtidat ile ilişkilendirmektedir. O, bu şekilde Mu'tezile'yi mevcut görüşleri sebebiyle Kur'anî beyana aykırı bir yerde konumlandırmaktadır. Sonuç olarak onun düşüncesinde birlikte olması imkânsız olan iki şey inkâr ile mükâfattır. Dolayısıyla kötü fiil ile mükâfatın birlikteliği çelişik bir durum değildir. Zira kötü fiilin, imanın mükâfat değerini silmesini aklen ve dinen mümkün görmemektedir.



## Kaynakça

- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa. *el-Külliyat*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri. Beyrut: 1998.
- Ebu'l-Berakat en-Nesefî, Abdullah bin Ahmed bin Mahmû. *Şerhu'l-Umde fi - Akide-Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*. thk. Abdulah Muhammed Abdullah İsmail el-Mektebetü'l-Ezheriyye: Kahire, 2012.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Abdulkakîm el-İzbâvî. Kahire: ts.
- Fahreddin Râzî. *el-Erbâin fi-Usûli'd-Dîn*,. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye: Kahire, 1986.
- Fahreddin Râzî. *el-Muhassal (Kelama Giriş)*. trc. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, ts.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebir*. Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1981.
- Fahreddin Râzî. *Nihayetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usul*. thk. Said Abdüllatif Fude. Dâru'z-Zehair: Beyrut, 2015.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-Akîde-ila's-Sevra (Nübüvvet-Meâd)*. Mektebetu-Medbüli: Kahire, 1988.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr: ys., 1979.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî. *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*. Kahire: 1986.
- İbn Tilimsânî, Şerefuddîn Abdullah b. Muhammed el-Mısri. *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Dini- li-İmam er-Râzî*. thk. Nizar b. Ali Hammâdî. Amman: 2010.
- İbnu'l-Melâhimî el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: 2010.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedebâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkarim Osman. Mektebetü-Vehbî: Kahire, 1996.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Khodor Nabha. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. Dâru't-Turas: Kahire, 1966.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*. thk. Muhammed Hıdr Nabha. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2008.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İSAM Yayınları: İstanbul, 2011.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*. Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017.
- Mu'tık, Avvad b. Abdullah. *el-Mu'tezile ve Usûluhumü'l-Hamse ve MevkiFu - Ehli's-Sünneti - Minhâ*. Mektebetu'r-Rüşd: Riyad, 2001.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî. *ez-Zehîra fi - İlmi'l-Kelâm*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî. Kum: 1431 h.
- Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer Abdullah. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Salih Musa Şeref. Âlemu'l-Kütub: Beyrut, 1998.
- Tûsî, Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen. *Risaletü-Kavâidi'l-Akâid*. thk. Ali Hasen Hâzım. Dâru'l-Kurbet: Beyrut, 1992.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "İhbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ. *Tâcul-Arûs min-Cevâhiri'l - Kâmus*. thk. Abdulâlîm et-Tahavî. et-Turâsu'l-Arabî: Kuveyt, 1974 - 1980.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an- Hakâiki - Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil, fi-Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm: Beyrut, 2007.





## İSLAM HUKUKUNDA FESİH HAKKI DOĞURAN BİR SEBEP OLMASI AÇISINDAN AKİTTE YAPILAN HATA VE TÜRLERİ

Üveys ATEŞ\*

### Öz

Günlük hayatımızda önemli bir yer teşkil eden akitler, akdin taraflarını birbirlerine karşı bir takım hak ve yükümlülüklerle muhatap kılan hukuki işlemlerdir. Bu sebeple gerek İslam hukukunda gerekse pozitif hukukta, karşılıklı rızaya dayalı olma esası bu işlemlerin tarafları için hukuken bağlayıcı sayılmalarının ön şartı olarak görülmüştür. Bundan dolayı akdin karşılıklı rıza ve ortak irade esası üzerine kurulduğuna dair şaibe uyandıran durumlar, her iki hukukta da belli şartlar dâhilinde akdin bağlayıcılığını ortadan kaldıran ve rızası şaibeli hale gelen tarafa fesih hakkı kazandıran unsurlar olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada bu unsurlardan biri olarak kabul edilen hatanın bir fıkıh/hukuk terimi olarak tarifi yapılmakta, hatanın muhtelif türleri ve bunların akit üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Bu münasebetle İslam hukukçularının konuyla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlarına da temas etmek suretiyle, İslam hukukunda hatanın hangi türünün hangi şartlarda fesih hakkı doğurucu bir sebep sayılacağı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca Türk borçlar hukukunun konuyla ilgili yaklaşımı da incelenmekte, böylece İslam hukuku ile mer'î hukuk arasında bir mukayese de yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, hata/galat, akit, irade, beyan, sâik, irade bozuklukları, fesih.

### Mistake and Its Types as a Cause of the Right of Rescission in the Islamic Contract Law

#### Abstract

Contracts that have an important place in our daily lives are legal transactions which give rise to obligations and rights for parties to them. For this reason, both in Islamic law and in positive law, mutual consent is seen as a prerequisite for contracts to become legally binding for parties to them. Hence the suspicious circumstances which arouse doubts on whether the contract is based on mutual consent is considered in both legal systems as situations in which the contract is no longer binding for the party whose consent is suspicious and can be abolished by him. This study aims to define legally the aforementioned mistake along with its various types and discuss its legal effect on contracts. In this context, through the different approaches to the mistake within the Islamic law it is going to focus on which types of it under which circumstances give rise to right to abolish the contract. In addition, it is going to argue the approach of the Turkish contract law to the subject as well so as to make a comparison between two legal systems with respect to the mistake's effect on contracts.

**Keywords:** Islamic Law, contract law (aqd), right of rescission, mistake (ghalat/khata'), will-power.

#### Giriş

\* Arş. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, [uates@fsm.edu.tr](mailto:uates@fsm.edu.tr). Geliş T. / Received Date: 05/04/2018 Kabul T. / Accepted Date: 22/04/2018.

Akitler tarafların karşılıklı rızasına ve ortak iradesine dayanan tasarruflardır. Ancak tarafların irade ve rızası onların iç dünyasında gizli olup kendilerine dışarıdan vâkîf olma imkânı bulunmadığından, akdin inşasında bunlara delalet eden söz, yazı, işaret, teâtî gibi beyan vasıtaları ya da fiiller esas alınmaktadır. Dolayısıyla akit sırasında bu irade beyanları veya fiillerin taraflarca tereddüde mahal bırakmayacak derecede açık ve kesin biçimde ortaya konması halinde, aksi yönde bir delil yoksa bunların tarafların akit kurma iradelerini yansıttığı kabul edilir ve bu unsurlarla akdin kuruluşu şer'an/hukuken gerçekleşmiş sayılır.<sup>1</sup>

Bununla birlikte bazen akit esnasında, taraflarca ortaya konan irade beyanlarının onların gerçek iradelerini yansıtmayıp yansıtmadığına dair şüphe uyandıran ve iradelerini şaibeli hale getiren arızalar söz konusu olabilmektedir. Klasik fikhî kaynaklarda muhtelif mevzular kapsamında birbirinden bağımsız olarak ele alınan bu arızalar, muasır İslam hukuku kaynaklarında “uyûbu'r-rızâ”, “uyûbu'l-irâde”, “uyûbu'l-akd” gibi başlıklar altında maddeler halinde ayrıntılı olarak incelenmektedir.<sup>2</sup>

İradeyi ya da rızayı kusurlu hale getiren bu arızalardan birisi, mezkûr kaynaklarda “galat” terimiyle ifade edilen hata unsurudur. Bu çalışmada fesih hakkı doğuran bir sebep olması açısından hata ve türlerinin İslam hukukundaki yeri, Türk borçlar hukukuyla mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

## Hatanın Mahiyeti

Hata kavramı İslam hukukunda en genel anlamıyla; kavli veya fiili tasarrufun, diğer bir tabirle hukuki işlem ya da hukuki fiilin kasıt unsuru bulunmadan gerçekleştirilmesini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Mesela atış talimi yapan bir kimsenin hedefine doğru yaptığı silah atışının hedefi şaşırıp bir insana isabet ederek onun ölümüne sebebiyet vermesi örneğindeki öldürme fiili, İslam ceza hukukuna göre hatayla öldürme kapsamında değerlendirilir. Çünkü burada öldürme eylemi insan öldürme kastıyla

<sup>1</sup> Ali el-Hafîf, *Ahkâmu'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 3. baskı, (Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.), 196; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, 2. baskı, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1425/2004), 1: 436-437; H. Yunus Apaydın, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 385.

<sup>2</sup> Bkz. Muhammed Yusuf Musa, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987), 394-409; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 2. baskı, (Kahire: Câmiatü'd-devli'l-Arabiyye, 1954), 2: 103-235; Muhammed Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 410-421; Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 449-487; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, 4. baskı, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.), 4: 3063-3075.

<sup>3</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy., ts.), 4: 380; Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, 2. baskı, (Dâru'n-nefâis, 1408/1988), “hata” md., 197.

gerçekleştirilmemiştir.<sup>4</sup> Bu hadise bir fiilî tasarrufun hatayla yapılmasının örneğidir. Kavli bir tasarrufun hatayla gerçekleştirilmesine gelince, söz gelimi kişinin başka bir söz söylemeyi irade etmişken dili sürçerek malını sattığını söylemesi, bu türden bir hataya örnek teşkil etmektedir.<sup>5</sup> Zira örnekte bahsi geçen şahsın malı satma kastı bulunmamaktadır.

Yukarıdaki tarifte bahsedilen hata, sözlü tasarruflarda kişinin irade beyanını istemeyerek hakiki iradesine aykırı olarak ortaya koyması şeklinde vuku bulan bir hata türüdür ki, bu türden hatalara borçlar hukukunda “beyan hatası” denilmektedir.<sup>6</sup> Beyan hatasında kişinin tasarrufu gerçekleştirme iradesinde bir sakatlık söz konusu olmayıp, bu irade şaibeden uzak bir şekilde oluşmaktadır. Burada hata, iradenin oluşum safhasında değil beyan edilmesi sırasında meydana gelmektedir.<sup>7</sup>

Bunun dışında bir de kişinin bir hukukî tasarrufu gerçekleştirme iradesini oluşturan etkenlerde meydana gelen yanılma vardır ki, bu hata türü içinse borçlar hukukunda “sâik hatası” tabiri kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Burada kişi yaptığı hukukî tasarrufla alakalı hususlardan herhangi birini gerçekte olduğundan farklı algılamakta ve algıdaki bu yanılmanın etkisi altında bu tasarrufu gerçekleştirmektedir. Buna göre sâik hatasında yanılığın iradenin teşekkülü esnasında vuku bulmakta ve iradenin tahakkukuna etki etmektedir. Dolayısıyla burada hatanın etkisiyle oluştuğundan dolayı iradede sakatlık söz konusu olmaktadır.<sup>9</sup>

Akitte yapılan hata beyan hatası suretinde olabileceği gibi sâik hatası şeklinde de meydana gelebilir. Beyanda yapılan hata İslam hukuk usulü kaynaklarında ehliyet arzaları içerisinde “hata” başlığı altında ele alınmaktadır.<sup>10</sup> Sâikta hataya gelince, İslam hukukunun furu‘una dair telif edilmiş klasik kaynaklarda muhtelif konular bünyesinde bu hata türüne temas edildiği ve bu hatanın akit üzerindeki tesirinden bahsedildiği görülmektedir.<sup>11</sup> Ancak sâikta

<sup>4</sup> Bkz. Ebûbekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, 2. baskı, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1406/1986), 7: 234; Sa’duddîn et-Teftâzânî, *et-Tavzîh (et-Telvîh şerhiyle birlikte)*, (Mısır: Mektebetü Sabih, ts.), 2: 389.

<sup>5</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 389; Muhyiddin Ali Karadâği, *Mebdeü’r-rızâ fi’l-ukûd*, (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmîyye, 1985), 2: 813.

<sup>6</sup> İslam Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 97.

<sup>7</sup> Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 97.

<sup>8</sup> Osman Fırat Turan, “Sözleşmede İrade Sakatlıkları Hata-Hile-İkrah”, <http://osmanfiratturan.gov.tr>, 14; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 94.

<sup>9</sup> Muhammed Bahrululûm, *Uyûbu’l-irâde fi’ş-Şeriatî’l-İslâmîyye*, (Beyrut: Dâru’z-Zehrâ, 1404/1984), 643.

<sup>10</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 382; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 389-390.

<sup>11</sup> Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Mülhezzeb fi fıkhi’l-İmâmi’ş-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.), 2: 55; Kâsânî, *Bedâi’*, 5: 139-140; Mensûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.), 3: 165; Osman b. Ali ez-Zeylâ’î, *Tebyînü’l-hakâik şerhu*

hata mezkûr kaynaklarda “hata” kavramıyla ifade edilmemekte, bu kaynakların bazısında bu hatadan bahsedilirken “galat” tabiri kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

Muasır İslam hukukçuları akitte yapılan hata mevzuunu, bu konuda klasik kaynaklarda birbirinden ayrı bahislerde yer alan dağınık bilgilerden istifade ederek, batı hukukunda ele alındığı tarzda “iradeyi kusurlu kılan sebepler” kapsamında “galat” başlığı altında derli toplu bir şekilde ele almışlardır.<sup>13</sup> Bu çerçevede galat kavramının çeşitli tanımları yapılmıştır. Mesela Ebû Zehre (ö. 1394/1974) galatı “akdin muayyen olan mahallinin/konusunun bir vasıfla kayıtlı olarak zikredilip, daha sonra bu vasfın onda mevcut olmadığına ortaya çıkması” olarak tanımlamış, söz gelimi ipekten mamul diye alınmış bir elbisenin ipek olmadığına sonradan anlaşılmasını buna örnek olarak zikretmiştir.<sup>14</sup> Muhammed Sellâm Medkûr ise galat kavramını “akdi yapan kimse- nin akit mahallini olduğundan farklı bir heyet ya da vasıfta tasavvur etmesi” diye tarif etmektedir.<sup>15</sup>

Mezkûr tariflerdeki galat, yalnızca akdin konusunda yapılan hataları ifade eden bir kavram olarak tasvir edilmiş olup, akitlerde yapılan diğer hata türleri bu tariflerin kapsamına girmemektedir. Bunun yanında bazı İslam hukukçuları galat hakkında daha kapsamlı tanımlar yapmışlardır. Bunlardan biri Mustafa Ahmed Zerkâ'nın (ö. 1420/1999) şu tanımıdır: “Galat, akdi yapan şahsın mevcut olmayan bir şeyi varmış gibi düşünmesine, böylece bu düşünce olmasa yapmaya yönelmeyeceği bir akdi gerçekleştirmesine sebep olan bir vehimdir.”<sup>16</sup> Bu tarifte galat akdin konusunda yapılan hataya hasredilmiş, bunun dışındaki hata türlerini de kapsayıcı surette tanımlanmıştır. Öte yandan yukarıdaki üç tarifte de, sâikta yapılan hatanın tanımlandığı görülmektedir. Zira bu tariflerde hatanın, akitle ilgili yanlış bir tasavvur olduğu beyan edilmektedir ki, bu tasavvur kişiyi akde iten sâiktir.

Karadâğî'nin benimsediği tarifte ise galat, beyanda hatayı ifade edecek şekilde şöyle tanımlanmıştır: “galat, kasit unsuru olmaksızın kişinin sözlü ya da yazılı irade beyanıyla maksadı arasında meydana gelen uyumsuzluktur.”<sup>17</sup> Bu tarifte ise kişinin kendisini akde sevk eden etkenlerdeki yanlışlıktan

*Kenzi'd-dekâûk*, (Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1313 h.), 4: 52-53; Şemsüddîn el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, 3. baskı, (Dâru'l-fikr, 1412/1992), 4: 466.

<sup>12</sup> Halil b. İshak el-Cündî, *Muhtasaru Halîl*, thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 156; el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 466.

<sup>13</sup> H. Yunus Apaydın, “Galat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 297.

<sup>14</sup> Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 416.

<sup>15</sup> Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 800.

<sup>16</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 473; Bahrululûm, *Uyûbu'l-irâde*, 641.

<sup>17</sup> Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 801; Apaydın, “Galat”, 13: 297.

değil, maksadını istem dışı olarak yanlış beyan etmesi suretindeki hatasından söz edilmektedir.

Türk borçlar hukukunda ise galat “hata” ve “yanılma” kavramlarıyla karşılanmakta olup, ilgili kaynaklarda “düşünce ile beyan arasındaki uygunsuzluk, gerçeğin yanlış bir şekilde telakki edilmesi, bir kimsenin düşüncesi ile beyanı arasında istemediği halde bir uygunsuzluk meydana getirmesi” ifadeleriyle tarif edilmektedir.<sup>18</sup> Bu tariflerde de hem beyan hem de sâik hatasının tanımlandığını görüyoruz. Zira “gerçeğin yanlış bir şekilde telakki edilmesi” ifadesi sâikta hatayı anlatırken, diğer iki ifade beyanda hatayı tanımlamaktadır.

### Hatanın Akdi Yapan Şahsın İradesini Sakatlayıcı Bir Unsur Sayılması

Yukarıda zikredildiği üzere kişinin iradesini sakatlayan hata sâikta meydana gelen hatadır. Dolayısıyla bu başlık altında bahsedilecek hatadan maksat sâik hatasıdır. Sâikta hata “kişiyi akde teşvik eden ve kendisi olmasa kişinin akde yönelmeyeceği bir vehim” olduğuna göre, bu hatanın mahallinin akdi yapan şahsın iç dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla kişinin yaptığı akdin böyle bir hatadan kaynaklandığının bilinebilmesi için dış dünyada bu unsura delalet eden bir delil veya karinenin bulunması gerekmektedir. Bu delil veya karinenin bulunup bulunmaması itibarıyla hata; zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayrılarak değerlendirilmiştir.<sup>19</sup> Zâhirî hatada akit yapan şahsın iradesinin yanlgı sonucu oluştuğu somut bir delille veya karineyle ortaya çıkarırken, bâtinî hatada ise bu durum gizli kalmakta, âkidin hata iddiasını ispatlayacak bir veri bulunmamaktadır.

İslam hukuku karşılıklı rızaya dayanma ilkesini akitlerin şer’an geçerliliği için temel bir prensip olarak benimsemiştir. Bu ilke akitlerde tarafların gerçek niyetlerinin esas alınmasını, yanılmanın etkisiyle ortaya konmuş iradelerine itibar edilmemesini gerektirmektedir. Bununla birlikte taraflarca herhangi bir delil veya karineye dayanmadan öne sürülen her hata iddiasını da dikkate almak hukuki işlemlerde istikrarsızlığa yol açar. Bu durum da, kişilerin hukuki neticelerini almak maksadıyla gerçekleştirdikleri akitleri, önceden bilmeleri mümkün olmayan ve kendi kusur ve ihmallerinden kaynaklanmayan sebeplerle her zaman bozulmaya hazır hale getirir ki, bunun yol açacağı zarar açıktır. Bu sebeple fıkıh akdi yapanların gerçek niyetlerine riayet ile hukuki işlemlerde istikrarı temin prensiplerinin her ikisini birden dikkate almıştır. Bunun sonucu olarak İslam hukukçuları ikinci prensibe binaen akitlerde

<sup>18</sup> Lütfü Dalamanlı, *Akdi Feshi ve İptali Davaları*, (Ankara: İz Matbaacılık ve Ticaret, 1971), 45.

<sup>19</sup> Bkz. Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyeye*, 322; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal lidirâseti's-şer'iatil-İslâmiyye*, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1431/2010), 335-336.

delile dayanmayan salt hata iddialarına itibar etmemiş, birinci ilkenin gereği olarak ise delil ya da karineyle sabit olan hataları, iradeyi sakatlayıcı bir etken olarak değerlendirmişlerdir.<sup>20</sup>

Akdin, hatanın etkisiyle yapıldığını ispat edebilecek unsurlardan bir tanesi, tarafların irade beyanlarını ortaya koyarken kullandıkları ifadelerdir.<sup>21</sup> Hata, duruma göre hatayı yapan tarafın beyanından anlaşılabilceği gibi diğer tarafın beyanı da hataya delalet edebilir. Söz gelimi bir müşteri, önünde bulunan altın kaplama ürünü hakiki altın zannederek almak istese ve bu ürüne işaret ederek “şu altından mamul ürünü aldım” dese, satıcı da müşterinin yanlışını düzeltmeden ürünü satsa, bu akdin hatayla yapıldığı, hatayı yapan müşterinin irade beyanının delaletiyle sabit olur. Çünkü burada irade beyanında kullanılan “altından mamul ürünü” ifadesi, müşterinin gerçek niyetinin altından yapılmış bir ürün almak olduğuna, mevcut akdi akit meclisindeki ürünü hakiki altın zannetmek suretiyle yanılması sonucunda gerçekleştirildiğine delalet etmektedir. Kişinin yaptığı hatanın karşı tarafın irade beyanından anlaşılmasına gelince, mesela bir satıcının yanılarak malını kendisinde bulunmayan vasıflarla nitelenmesi üzerine müşterinin bu malı satın almasını bu duruma örnek olarak zikredebiliriz. Zira bu hadisede satıcının malın niteliklerine dair söylediği sözler, müşterinin malı bu niteliklere rağbet ederek satın aldığına, dolayısıyla yaptığı akitte hata ettiğine delil teşkil etmektedir.

Akitte yapılan hatayı ortaya koyabilecek bir başka unsur ise hal ve karinelerin delaletidir. Tarafların irade beyanlarında hataya delalet eden bir ifade bulunmasa da, bazen akdin yapılışı sırasındaki mevcut durum ve karinelere taraflardan birinin hataya düştüğü açıkça anlaşılabilir.<sup>22</sup> Mesela bir kimsenin mücevher çarşısında satılan sıradan bir taşı kıymetli olduğunu zannederek satın alması halinde, bu kimse irade beyanında bu zannına delalet edecek bir şey söylememiş olsa da, akdin yapıldığı ortam onun akdi hatayla yaptığını göstermektedir. Bundan dolayı böyle bir hadisede müşterinin hata iddiası fıkıhta dikkate alınmış ve ona akde itiraz etme hakkı verilmiştir.<sup>23</sup> Yine fikhî kaynaklarda, söz gelimi bir inek satın alıp daha sonra onun sağmal olmadığını fark eden müşteri bu gerekçeyle ineği iade etmek istese, şer’an böyle bir hakka sahip olup olmadığını tespitinin müşterinin durumuna bakılarak yapılacağı ifade edilmiştir. Şöyle ki müşteri eğer sütçülük yapan veya sütünden yararlanmak amacıyla hayvan besleyen birisi olarak tanınıyorsa

<sup>20</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 120-121; Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 473-475; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 2: 127.

<sup>21</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 124.

<sup>22</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 478; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 129.

<sup>23</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 4: 466.

muhayyerlik hakkına sahip olduğu kabul edilir. Mesleği kasaplık olup hayvanı eti için aldığı bilinen birisi olması halinde ise kendisine muhayyerlik hakkı tanınmaz.<sup>24</sup> Çünkü birinci durumda müşterinin hali, onun sağlam bir hayvan satın alma niyetinde olduğuna dair bir karinedir ki, bu da yapmış olduğu akitte hata ettiğini ortaya çıkarmaktadır. İkinci durumda ise müşterinin gerçek niyetinin bu yönde olduğunu gösteren bir delil veya karine bulunmamaktadır. Bu sebeple ilk müşterinin hata iddiası iradeyi sakatlayıcı bir unsur olarak kabul edilirken, ikinci müşterinin aynı iddiası dikkate alınmamaktadır.

Ayıp muhayyerliği hakkı doğuran kusurlu mal satın alma halini de hatayla gerçekleştirilen bir akit örneği olarak burada zikredebiliriz. Çünkü örf ve âdetin delaletiyle sabittir ki, aksi yönde herhangi bir kayıt içermeyen alışverişlerde akit konusu malın kusursuz olması müşterinin beklentisidir.<sup>25</sup> Dolayısıyla müşterinin aldığı malda akit sırasında söz edilmeyen bir kusura rastlaması durumunda, insanlar arasında yerleşik olan örf, onun bu akdi hatayla yaptığına delil teşkil etmektedir. Bundan dolayıdır ki İslam hukuku bu durumu müşterinin rızasını sakatlayan bir sebep olarak görmüş ve ona ayıp muhayyerliği hakkı tanımıştır.

### Hatanın Türleri, Akitlere Etkisi Ve Akdin Hata Gerekçesiyle Feshi

İslam hukukunda hatanın akit üzerinde genel anlamda etkili bir unsur oluşu hususunda fakihler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak bu etkinin derecesi ve hatanın türüne göre değişkenliği ile ilgili olarak İslam hukukçularının muhtelif yaklaşımları söz konusu olmuştur. Bunlara geçmeden önce şunu ifade etmeliyiz ki, hatanın akde etki eden bir sebep oluşunu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisine dayandırmak mümkündür: “Şüphesiz ki Allah ümmetinden hatayla, unutarak ve ikraha maruz kalarak yaptıkları eylemlerin sorumluluğunu kaldırmıştır.”<sup>26</sup>

Bu hadisin bahsi geçen hallerde yapılan eylemlerin uhrevi sorumluluğunun olmayacağına dair delil teşkil ettiği İslam âlimleri arasında ittifakla sabittir.<sup>27</sup> Bunun yanında İslam hukukçularının çoğunluğu hadisin aynı zamanda bu üç halde yapılan tasarrufların şer'î hüküm ve sonuçlarının bunları gerçekleştiren kişiyi bağlamayacağına delalet ettiği kanaatindedir.<sup>28</sup> Bu yaklaşımdan

<sup>24</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, (Dâru'l-cil, 1411/1991), 1: 51.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 274; Dâmâd Abdurrahman b. Muhammed, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, (Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, yy., ts.), 2: 40.

<sup>26</sup> İbn Mâce, “Talâk”, 16; İbn Hibbân, *Sahîh*, 16: 202; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 11: 133; *el-Mu'cemu'l-evsat*, 2: 331; *el-Mu'cemu's-sağır*, 2: 52; Dârekutnî, *Sünen*, 5: 300; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7: 584, 10: 104.

<sup>27</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 105; İbrahim b. Musa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman (Dâru İbn Affân, 1417/1997), 1: 259.

<sup>28</sup> Muhammed b. İsmail eş-San'ânî, *Sübüllü's-selâm*, (Dâru'l-Hadîs, ts.), 259.

da mezkûr hadisin hatanın kişinin hukuki tasarrufları ve bu kapsamda akitleri üzerindeki etkisine dair bir dayanak olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Akitlerde taraflardan birinin yaptığı, delil ya da karineyle sabit olan hataların akit üzerindeki etkisi hatanın türü ve derecesine göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple burada hatanın muhtelif türlerini ayrı başlıklar altında ele almak suretiyle her bir hata türünün akit üzerindeki etkisini kendi başlığı altında inceleyeceğiz. Muasır fıkıh kaynaklarında bu hata türleri sâik ve beyan hatası şeklinde bir ayırım yapılmaksızın genellikle; akit konusunda hata, akit yapılan şahısta hata, akit konusunun kıymetinde hata ve şer'î hükümde/kanunda hata olmak üzere dört kısımda incelenmektedir. Ancak bu kaynaklarda mezkûr hata türlerinin "iradeyi kusurlu kılan sebepler" çerçevesinde ele alınmasından, bunların sâikta hata kapsamında değerlendirilmiş olduğunu anlayabiliriz. Bunun yanında bazı kaynaklarda bahsi geçen hatalara ilaveten beyan hatasına da ayrı bir başlık altında yer verildiği görülmektedir.<sup>29</sup>

## 1. Akit Konusunda Hata

Akit konusunda hatadan maksat kişiyi bir akdi inşa etmeye götüren yanılığın akde konu olan şeye taalluk etmesi halidir. Bu hatada yanılan tarafın akdin konusunun zâtını/cinsini ya da vasıflarını olduğundan farklı algılaması söz konusudur. Bu itibarla akdin konusunda yapılan hata kendi içinde cinste ve vasıfta yapılan hata olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.<sup>30</sup>

### 1.1. Akit Konusunun Cinsinde/Zâtında Hata

Bu türden hatalarda akde taraf olan şahıslardan biri akit konusunun mahiyetinde yanılığa düşmekte ve onu farklı bir cins zannetmektedir. Mesela müşterinin farklı hammaddelerden üretilen bir ürünün hammaddesinde yanılığa düşüp söz gelimi bakırdan mamul ürünü altından zannederek satın alması bu türden bir hatadır. Aynı şekilde mesela bir takıcının, elinde bulunan elmas yüzüğü dalgalılık sonucu kristal zannederek maliyetinden çok düşük fiyata satması veya elindeki kristal yüzüğü elmas zannederek fahiş fiyata satması akit konusunun cinsinde yapılan hatanın bir başka şeklidir.

Akit konusunun cinsinde bu ve benzeri suretlerde vuku bulan hatalar herhangi bir delil veya karineyle bariz hale geldiği takdirde, hatanın yapılan akdin bağlayıcılığına etki edeceği hususunda İslam hukukçuları arasında bir görüş ayrılığı bulunmasa da, bu etkinin boyutu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu

<sup>29</sup> Bkz. Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 813.

<sup>30</sup> Muhammed Yusuf Musa, *el-Emvâl*, 400; Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 323; Zeydân, *el-Medhal*, 335; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 801-802; Bahrululûm, *Uyûbu'l-irâde*, 658, 664.



konuda akdin batıl sayılacağı, fâsid olacağı, sahih olmakla beraber bağlayıcı olmayacağı şeklinde özetlenebilecek üç farklı yaklaşım bulunmaktadır.<sup>31</sup>

1) Hanefî mezhebi müçtehitlerinin çoğunluğu ma'kûdun aleyhin cinsinde yapılan hatayı akdin in'îkâdına mani görmüşlerdir.<sup>32</sup> Hanefî hukukçular bu meseleyle ilgili şöyle bir kıstas ortaya koymuşlardır: Hataya düşen şahsın akit meclisinde işaret ettiği akit konusu nesne ile irade beyanında zikrettiği şeyin birbirinden farklı olması halinde; eğer bu farklılık cins farklılığıysa, akit zikredilen şey üzerine yapılmış sayılır.<sup>33</sup> Çünkü kişinin iradesini yansıtmaya hususunda sözlü beyanın delaleti işarete nispetle daha güçlüdür.<sup>34</sup> Bu durumda sözle beyan edilen şey mevcut olmadığından akit ma'dûm üzerine inşa edilmiş olduğu gerekçesiyle batıl/hükümsüz sayılacaktır.<sup>35</sup> Bu yaklaşıma göre sözleşme konusunun cinsinde yapılan hatalarda akdin feshinden söz etme imkânı bulunmamaktadır.

Hanbelî hukukçular da cinste yapılan hatanın akit üzerindeki etkisinin boyutu konusunda Hanefîlerle aynı kanaattedirler. Nitekim bu mezhebe ait kaynaklarda satıcının meb'î'nin cinsinde yanılıp onu farklı bir cinsin adıyla adlandırarak satması halinde akdin sahih olmayacağı açıkça ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Yine Şâfiî mezhebinde bu konudaki iki farklı yaklaşımdan birisi, bu türden bir hata durumunda akdin batıl olacağı yönündedir.<sup>37</sup> Mecelle'de de bu görüş benimsenmiştir.<sup>38</sup>

2) Hanefî fakihlerden Kerhî (ö. 340/952) cinste yapılan hatanın akdi hükümsüz kılmayacağını, bu durumda akdin fâsid olacağını söylemiştir.<sup>39</sup> Kerhî bu surette yapılan akitle ilgili farklı bir yaklaşımda bulunmuş, bunu söz gelimi bir malı satın müşteriye başkasını teslim etmeyi şart koşturmak gibi değerlendirmiştir. Yani bu suretteki bir alışverişte satıcı tesmiye ettiği malı müşteriye satmış fakat ona işaretle gösterdiği malı teslim etmeyi şart koşturmuş gibidir.<sup>40</sup> Böyle bir şart da akdin muktezasına aykırı olduğundan fâsid şart kapsamına girmektedir. Fâsid şart içeren akitler ise Hanefî fıkhında fâsid kabul edilmektedir. Bu görüşe göre akit konusunun cinsinde yapılan hatalarda fâsid olması sebebiyle akdin feshedilmesi gerekmektedir.

<sup>31</sup> Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 807; Bahrülulûm, *Uyûbu'l-irâde*, 659-662.

<sup>32</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 139-140; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 53.

<sup>33</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 140; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 53; Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 417.

<sup>34</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 53; Muhammed Yusuf Musa, *el-Emvâl*, 401.

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 140; Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 417.

<sup>36</sup> Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 3: 165.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 55.

<sup>38</sup> İlgili madde şöyledir: "Cinsi beyan olunarak satılan şey, başka cinsten çıksa bey' batıl olur. Mesela, bâyi' sırcayı elmas diye satsa bâtıldır." *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 208.

<sup>39</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 53; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 807; Bahrülulûm, *Uyûbu'l-irâde*, 661.

<sup>40</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 53.

Kanaatimizce Kerhî'nin mezkûr akdin fesadına dair öne sürdüğü izah zorlama bir yorumdur. Zira bu şekilde kurulmuş bir akitte ilgili şahsın bahsi geçen surette fâsid bir şart ileri sürme gibi bir kastı olmayıp, akit sırasında işaret ettiği nesnenin zikrettiği şeyden farklı olması bu şahsın yanılığısından ileri gelmektedir. Yanılan âkidin irade beyanında da onun akitte karşı tarafa herhangi bir şart ileri sürdüğüne delalet eden bir ifade bulunmamakta, aksine irade beyanı onun akit konusunun cinsinde hata ettiğini ortaya koymaktadır.

3) Mâlikîlere ve bazı Şâfiî hukukçulara göre ise cinste yapılan hata akdin sıhhatine engel değildir. Bu durumda taraflardan birinin böyle bir hatayla gerçekleştirdiği akit sahihtir. Ancak bu akit hata eden taraf için bağlayıcı olmamakta, hatalı âkidin bu işlemi feshetme hakkı bulunmaktadır.<sup>41</sup> Mâlikî fakih Desûkî (ö. 1230/1815) mezhebin bu mesele hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Satıcı mebî'i onun özel ismini zikretmeyerek fakat onu kendisini de kapsayacak umumi bir isimle isimlendirerek satmışsa, müşterinin hata iddiasıyla mebî'i iade hakkı yoktur. Ancak satıcı mebî'i kendi özel isminden başka bir özel isimle adlandırarak satmışsa, müşteri hata iddiasıyla iade hakkına sahip olur..."<sup>42</sup> Bir örnek üzerinden izah etmek gerekirse, mesela bâyi' ketenden bir kumaşı umumi ismiyle zikredip "şu kumaşı" diyerek satsa ve müşteri daha sonra kumaşı ipekten olduğunu zannederek aldığı söyleyip hata iddiasında bulunsa, herhangi bir delil ya da karineye dayanmadığından bu iddiası dikkate alınmaz. Aynı örnekte satıcının kumaşı "şu ipek kumaşı" diyerek satmış olması halinde ise, müşterinin akdi hatayla yaptığı satıcının irade beyanının delaletiyle anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu durumda müşterinin hata iddiası dikkate alınır ve kendisine akdi feshetme hakkı verilir.

Bu görüşe göre akit konusunun cinsinde hata yapıldığı durumlarda akit mecliste hazır bulunan ve kendisine işaret edilen muayyen mal üzerinde yapılmış sayılmaktadır. Dolayısıyla akde konu olan mal mevcut olduğundan yapılan akit sahih kabul edilmektedir. Bununla birlikte müşteri aldığı malı irade beyanında belirttiği mahiyette bulamadığından kendisi için iade hakkı doğmaktadır.<sup>43</sup>

## 1.2. Akit Konusunun Vafında Hata

Hatanın bu türünde, akdi yapan şahsın akit konusunun vasfını olduğundan farklı algılaması söz konusudur. Burada hakikatte ma'kûdun aleyh olan şey ile âkidin algıladığı şey aynı cinsten olmakla beraber, aralarında fahiş

<sup>41</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 55; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 466.

<sup>42</sup> Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, (Dâru'l-fikr, yy., ts.), 3: 140; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 804.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 55.

sayılmayacak derecede vasıf ve menfaat farkı bulunmaktadır.<sup>44</sup> Söz gelimi kişinin beğendiği renkte olduğu zannıyla aldığı bir eşyanın daha sonra farklı renkte olduğunu fark etmesi, koç diye alınan hayvanın koyun çıkması gibi durumlar vasıfta hataya örnek olarak zikredilebilir.<sup>45</sup>

Bu türden bir hatayla gerçekleştirilen akitte kendisine işaret edilen akdin konusu, irade beyanında belirtilen şeyle aynı cins olduğundan, akit işaret edilen şey üzerine yapılmış sayılır. Bu durumda akdin konusu mevcut bulunduğundan yapılan akdin geçerliliğine mani bir hal yoktur.<sup>46</sup> Ancak yanılan taraf, rağbet ettiği vasfın akde konu edilen şeyde mevcut olmaması sebebiyle vasıf muhayyerliğine hak kazanır, bunun gereği olarak da akdi onaylama ya da feshetme hakkına sahip olur. Çünkü bu durumda rızası sakatlanmıştır.<sup>47</sup> İslam hukukçularının kahir ekseriyetinin vasıfta yapılan hata konusundaki yaklaşımı bu yöndedir.<sup>48</sup> Zâhirî mezhebi ise bu konuda cumhurdan ayrılmış, sıfatta yapılan hatanın da akdi batıl kılacağını savunmuştur.<sup>49</sup> Mecelle’de cumhurun görüşü benimsenmiştir.<sup>50</sup>

Vasıfta yapılan hata akde konu edilen malın akit meclisinde hazır bulunmaması halinde de söz konusu olabilir. İslam hukukçularının çoğunluğu akit meclisinde hazır bulunmayıp vasıfları akit sırasında zikredilmek suretiyle belirli hale getirilen malların alım satımının sahih olduğu kanaatinde-dir.<sup>51</sup> Ancak akitten sonra bu malın mezkûr vasıfları taşımadığı anlaşıldığında, cumhura göre yanılıya düşen taraf vasıf muhayyerliği hakkına sahip olup, dileği takdirde akdi feshedebilir.<sup>52</sup> Hanefî fakihler ise akit sırasında görülmeyen bir malın satımı durumunda, alıcı taraf için görme muhayyerliğinin olacağı

<sup>44</sup> Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 417-418; Bahrülulûm, *Uyûbu'l-irâde*, 664-665; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 126.

<sup>45</sup> Kemâlüddîn İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (Dâru'l-fikr, yy., ts.), 6: 432; Dâmâd, *Mecmeu'l-enhur*, 2: 60.

<sup>46</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 140; Ali b. Ebîbeker el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 47; Zeydân, *el-Medhal*, 336.

<sup>47</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 47; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 117; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 3068.

<sup>48</sup> Dört mezhep fakihlerinin konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 3: 309; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 55; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 140; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4: 117; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 432.

<sup>49</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 7: 221.

<sup>50</sup> Bkz. md. 310.

<sup>51</sup> Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-imâmî'ş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999) 5: 14; Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyeti'l-muktesid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3: 174; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 494-495; Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 2: 357.

<sup>52</sup> Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 119.

görüşündedirler.<sup>53</sup> Bu yaklaşıma göre mezkûr mal akit yapılırken zikredilen vasıfları taşıyan veya taşımasının müşterinin görme muhayyerliği hakkına istinaden akdi feshetme hakkı vardır.<sup>54</sup>

Hanefî mezhebinin benimsediği görme muhayyerliği de, akit konusunun vasfında yapılan hata gerekçesine dayandırılabilir. Zira kişinin görmeden satın aldığı malı gördükten sonra almaktan vazgeçmesi, onun bu malı olduğundan farklı zannederek aldığını fakat bu zannında yanılığa düştüğünü göstermektedir.<sup>55</sup> Satın alınan malın vasıfları müşteriye eksiksiz ve doğru bir şekilde beyan edilmiş olsa bile, mal akit esnasında görülmediğinden bu beyan müşterinin akit konusunu olduğundan farklı algılamasını önlemekte yetersiz kalabilir. Bu sebeple akdin konusu görülmeden yapılan alışverişlerde, mal akit esnasında belirtilen vasıfları taşısa da taşımasa da müşteri için görme muhayyerliği meşru kılınmıştır.

Vasıfta hata konusunda üzerinde durulması gereken bir başka husus da, akit konusunun hangi vasıflarında yapılan hatanın akdin bağlayıcılığına etki edeceği meselesidir. İslam hukukçuları, akit sırasında şart koşulmasına rağmen akdin konusunda bulunmaması durumunda muhayyerlik hakkı doğuracak vasafla ilişkin muhtelif kayıtlar getirmişlerdir. Hanefî hukukçular bu vasafla “rağbet edilen/merğûb olma” kaydını getirirken,<sup>56</sup> Mâlikîler mezkûr vasafta “kendisine yönelik bir maksadın bulunması” ve “maliyete etkisinin olması” özelliklerinden bir tanesinin mevcudiyetini şart koşmuşlardır.<sup>57</sup> Şâfiî fukahâ ise bu vasafla “maksut bir vasıf”,<sup>58</sup> Hanbelîler de “ilgili âkidin yararına” olması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>59</sup>

Esasen farklı tabirlerle zikredilen bu kayıtlar arasında mefhum açısından pek farklılık bulunmamaktadır. Zira bir vasafla âkidin maksudu olması aynı zamanda onun tarafından kendisine rağbet edilmekte olduğunu göstermektedir. Yine maksut ve merğûb bir vasıf mutlaka bu vasıf isteyen şahsın yararına olur. O halde İslam hukukçularına göre kendisine rağbet edilmeyen, âkide herhangi bir yarar olmayan, dolayısıyla âkidin maksudu olmayan vasıflar

<sup>53</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* (el-İhtiyâr şerhiyle birlikte), (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2: 15; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 320.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 74; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 335.

<sup>55</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 132.

<sup>56</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr lita'lî'l-Muhtâr*, (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2: 13; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 332; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, yy., ts.), 2: 56; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râuk şerhu Kenzi'd-dekâuk*, 2. baskı, (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy., ts.), 6: 25; *Mecelle*, md. 310.

<sup>57</sup> Şihâbuddîn el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Huccî, Saïd A'râb, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 5: 53; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 108.

<sup>58</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve Umdetü'l-müftîn fi'l-Fıkıh*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz (Dâru'l-fıkıh, 1425/2005), 97.

<sup>59</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kimâ*, 3: 189.

hususunda meydana gelen yanılmalar akdin bağlayıcılığına etki etmemekte, dolayısıyla fesih hakkı doğuran bir sebep sayılmamaktadır.

### 1.3. Mer'î Hukuka Göre Akit Konusunda Yapılan Hatanın Akde Etkisi Ve İslam Hukukuyla Mukayesesi

Akit konusunda yapılan hata Türk Borçlar Kanunu'nun açıklamada yanılmayı (beyan hatası) hükme bağlayan 31. maddesinde açıkça yer almaktadır. Bu madde "Özellikle aşağıda sayılan yanılma halleri esastır" ifadesiyle başlamakta, ardından esaslı yanılma halleri sıralanmaktadır. Bunlar içerisinde akit konusunda yapılan hata şöyle ifade edilmektedir: "Yanılan, istediğinden başka bir konu için iradesini açıklamışsa." Bu ifadeye göre akit konusunda yapılan hatanın beyan hatası suretinde meydana gelmesi halinde esaslı hata sayılacağı kanunun sarıh hükmüdür.

Bu hatanın sâik hatası şeklinde vuku bulması durumunda ise, yine esaslı hata sayılacağı kanunun sâikta yanılmadan bahseden 32. maddesinden zımnen anlaşılmalıdır. Çünkü bu maddede sâikta yanılmanın ilke olarak esaslı yanılma sayılmayacağı belirtilmekle birlikte, "yanılanın, yanıldığı sâiki sözleşmenin temeli sayması" hali bu hükümden istisna edilmekte, bu durumda sâikta yanılmanın da esaslı hata sayılacağı belirtilmektedir.<sup>60</sup> Akdin konusu taraflarca sözleşmenin temeli sayıldığına göre, bu hususta meydana gelecek bir sâik hatası da esaslı hata olarak kabul edilecektir.

TBK'nın 30. maddesinde akitte yapılan esaslı hataların hükmü şöyle açıklanmaktadır: "Sözleşme yapılırken esaslı yanılmaya düşen taraf, sözleşme ile bağlı olmaz." Buna göre beyan ya da sâik hatası olsun akdin konusunda yapılan hata TBK'ya göre akitte mutlak butlana yol açmayıp, yanılan taraf için akdi feshetme hakkı doğuran bir sebep sayılmaktadır.

Bu itibarla akdin konusunda yapılan hatanın fesih sebebi sayılması açısından, Türk borçlar hukuku ile İslam hukukundaki yaklaşımların benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak İslam hukukçularının iradeyi kusurlu kılan ve yanılan tarafa fesih hakkı kazandıran bir sebep olarak gördükleri akit konusunda hatadan maksat, Türk borçlar hukukundaki yaklaşımdan farklı olarak yalnızca sâik hatasıdır. Beyan hatası ise İslam hukukçularınca sâik hatasından farklı değerlendirilmiştir. Nitekim bu hususa ileride temas edilecektir.

## 2. Akit Yapılan Şahısta Hata

Kendisiyle akit yapılan şahsın kişiliğinin ya da temel niteliklerinin taraflar için önem arz ettiği akitlerde bu hususlarda yapılacak hatanın da hata eden kişinin rızasına menfi tesirinin olacağı açıktır. Bu sebeple İslam hukukunda şahısta yapılan hata da kişinin akit ve tasarruflarına etki eden bir unsur olarak

<sup>60</sup> Bkz. TBK, md. 32.

dikkate alınmıştır.<sup>61</sup> Mahiyetleri itibariyle taraflarının kimlik ve niteliklerinin bir önemi bulunmayan muamelelerde ise, bu hatanın yapılan tasarrufa bir etkisi yoktur.<sup>62</sup>

Şahısta yapılan hatanın kişinin yaptığı tasarrufa etkisine dair Serahsî'nin (ö. 483/1090) şuf'a mevzuundaki şu beyanını zikretmekte fayda görüyoruz: "Şuf'a hakkına sahip olan şahsa (şefî'), bu hakka sebep teşkil eden gayrimenkulü satın alanın filan kişi olduğu haber verilse ve şefî' de buna binaen şuf'a hakkını kullanmaktan feragat etse fakat daha sonra müşterinin başka bir şahıs olduğu ortaya çıksa, şefî'in şuf'a hakkı devam eder."<sup>63</sup> Şuf'a hakkını kullanma veya bu haktan feragat etme tasarrufunu gerçekleştirme noktasında, şuf'a sebebi akarı satın alan şahsın kişilik ve özelliklerinin önem arz ettiği açıktır. Bu sebeple mezkûr örnekte şahısta yapılan hata bu tasarrufun bağlayıcılığına müessir bir sebep olarak görülmüştür.

Şuf'a hakkını kullanma veya bu haktan feragat etme tek taraflı bir tasarruf olsa da, bu tasarrufta vuku bulan yanılmalar şahısta yapılan hatanın İslam hukukunda dikkate alındığına dair önemli örnekler oluşturmaktadır. Bunun dışında İslam hukuku kaynaklarında akitlerde de şahısta hatanın nazarı itibara alındığının pek çok örneği mevcuttur. Mesela vekâlet yoluyla yapılan alışverişlerde müşteri malı kendisine satmış bulunan vekilin hacr altında ve eda ehliyeti noksan biri olduğunu öğrendiğinde, İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre dilerse akdi feshedebilir. Çünkü vekilin yaptığı alışverişlerde akitten doğan teslim, tesellüm vb. karşılıklı hak ve sorumluluklar; ehliyeti tam olduğu takdirde vekilin, aksi halde müvekkilin uhdesindedir. Bahsi geçen durumda müşteri akdi yapan vekilin ehliyetinin tam olduğu, dolayısıyla akdin doğurduğu hak ve sorumlulukların onun uhdesinde bulunduğu zannıyla akdi gerçekleştirmektedir. Bu zannında hata ettiği ortaya çıktığında, rızası sakatlanmış olacağından akdi feshetme hakkına sahip olur.<sup>64</sup> Burada müşterinin düştüğü hata, akit yaptığı şahsın kişiliğine değil onun esaslı vasfı olan ehliyetine ilişkin bir hatadır.<sup>65</sup> Örnekteki akit açısından akit yapılan şahsın bu vasfı önem arz ettiğinden, onda yapılan hata fesih sebebi sayılmıştır.

<sup>61</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 135-136; Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 485; Karadâğî, *Mebdeî'r-rızâ*, 2: 808.

<sup>62</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 484; Karaman, *İslam Hukuku*, 2: 132.

<sup>63</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1414/1993), 14: 105. İslam hukuku bir akara ortak olan veya bitişik komşu olan şahsa, akarın yabancıya satımı durumunda şuf'a hakkı vermektedir ki, bu hakka sahip olan şahıs yargı yoluyla akarı yabancıya mal olduğu bedel mukabili ondan cebren temellük edebilmektedir. (Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, "şuf'a" md., 529.) Bu hakkın verilmesiyle şefî'in yeni ortak veya komşudan gelebilecek zararlardan korunması amaçlanmıştır. (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 42; Bahrülulûm, *Uyûbu'l-irâde*, 674.)

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâî'*, 6: 34; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 137.

<sup>65</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 138.

Tarafların kişilik ve özelliklerinin dikkate alındığı sözleşmelerden birisi de iş sözleşmeleridir. Dolayısıyla şahısta yapılan hatanın akde müessir oluşunun örneklerinden bir tanesi de bu sözleşmeler olacaktır. Nitekim İslam hukukçuları bu kapsamda çocuğa süt emzirmeyi veya çocuk bakıcılığını konu edinen hizmet akdinde, akde taraf olan sütannenin ya da çocuk bakıcısının esaslı vasıflarında yanılığa düşülmüş olmasının fesih sebebi olduğunu söylemişlerdir. Söz gelimi sütannenin sütünün çocuğa elverişli olmadığı yahut bakımının hırsız ya da ahlaken düşük veya bu iş için elverişsiz biri olduğunun ortaya çıkması gibi gerekçeler, bu kimselerle yapılan hizmet akdinin feshini meşru kılan sebepler arasında zikredilmiştir.<sup>66</sup> Bu yaklaşımdan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki, genel olarak iş sözleşmelerinde akit yapılan şahsın akde konu olan iş açısından önemli görülen özelliklere ve gerekli ahlaki niteliklere sahip oluşu işveren tarafından dikkate alınan bir husustur. Dolayısıyla bu hususlarda yapılan hataların İslam hukukuna göre yanılan işveren için geçerli fesih sebeplerinden olduğunu söyleyebiliriz.

Nikâh akdinde de tarafların şahsiyet ve özelliklerinin birinci derecede önemi bulunmaktadır. Bu sebeple bu akitte de nikâhlanan eşin nitelikleri hususunda esaslı sayılacak bir yanılma fesih hakkı doğurucu bir sebep olarak zikredilebilir. Nikâhtan sonra eşlerden birinde evlilik hayatına ciddi zarar verici nitelikte bir hastalığın ya da cinsel problemin bulunduğu ortaya çıkması halinde, İslam hukukunun zarar gören tarafa fesih hakkı tanınması bu çerçevede ele alınabilir.<sup>67</sup> Zira bu durumda nikâhın tarafları akit sırasında karşı tarafın bu gibi kusurlardan ârî olduğunu zannettiğinden, nikâh akit yapılan şahsın vasıflarında düşülen hatanın etkisiyle gerçekleştirilmiş bulunmaktadır.

TBK'ya göre şahısta yanılmanın hükmünü akit konusunda yanılmada olduğu gibi kanunun 31. ve 32. maddelerinden hareketle ortaya koymak mümkündür. Şöyle ki, bu hatanın beyan hatası şeklinde gerçekleşmiş hali, kanunun 31. maddesinde fesih hakkı doğuran esaslı hatalar içerisinde iki cümleyle ifade edilmektedir. İlk cümlede "Yanılan, sözleşme yapma iradesini, gerçekte sözleşme yapmak istediği kişiden başkasına açıklamışsa" denilerek, akit yapılan şahsın kimliğinde gerçekleşen hata dile getirilmektedir. Diğer cümledeki "Yanılan, sözleşmeyi yaparken belirli nitelikleri olan bir kişiyi dikkate

<sup>66</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 128; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7: 26; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 811-812.

<sup>67</sup> Nikâh akdinde fesih hakkı doğuran durumlar ve İslam hukukçularının bu konudaki farklı yaklaşımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997), 150; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 73; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 215; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 115; Musa b. Ahmed el-Hicâvî, *el-İknâ' fi fihki'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 3: 197-202.

almasına karşın başka bir kişi için iradesini açıklamışsa" ifadesiyle de ilgili şahsın niteliklerinde yapılan hatadan bahsedilmektedir.

Şahısta hatanın sâik hatası olarak meydana gelmesinin hükmü ise, kanunun 32. maddesinden anlaşılmaktadır. Bu maddeye göre akitte kendisinde yanılığa düşülen şahıs yanılan tarafça sözleşmenin temeli sayılıyorsa hata esaslı sayılacak, aksi takdirde esaslı hata kapsamına girmeyecektir. Açıktır ki Türk borçlar hukukundaki bu yaklaşım, İslam hukukunun akit yapılan şahsın kişilik ya da temel niteliklerinin taraflar için önem arz ettiği akitlerde bu hususlarda yapılan hatanın fesih sebebi sayılacağı, aksi takdirde ise bu türden bir hatanın dikkate alınmayacağı yönündeki yaklaşımıyla uyusmaktadır.

### 3. Akit Konusunun Kıymetinde Hata

Bu hatada taraflardan birinin akit konusunun kıymetini olduğundan fazla veya eksik zannetmesi, akdi bu yanlış düşüncenin etkisiyle gerçekleştirilmesi söz konusudur. Kıymet kavramı Mecelle'de: "Kıymet, bir malın baha-yı hakikîsidir", diye tarif edilmektedir.<sup>68</sup> Semen-i misil de denilen<sup>69</sup> kıymetin bir başka tarifi ise şöyledir: "Kıymet, bilirkişilerin bir eşya ya da başka bir şeye biçtikleri fiyattır."<sup>70</sup> Esasen belli bir eşyanın kıymetini tespitinde genellikle bilirkişiler arasında takdir farklılıkları olmaktadır. Bu husus da dikkate alınarak kıymet, "bilirkişilerin yaptıkları değerlendirmeler kapsamına giren fiyat" şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>71</sup> Buna göre bilirkişilerin bir mal için tespit ettikleri muhtelif fiyatların en düşüğünün altındaki veya en yüksekini üstündeki fiyatlar, o malın kıymetinin altında ya da üstünde kabul edilen fiyatlardır.

Kıymette hata mevzuu gabin konusuyla yakından alakalıdır. Çünkü akitte yapılan bu türden bir hata taraflardan birinin gabne maruz kalmasıyla sonuçlanmaktadır. Bundan dolayı akit konusunun kıymetinde yapılan hatanın, akit üzerindeki tesiri ve fesih hakkı doğurması bakımından gabinle aynı hükme tabi olacağını söyleyebiliriz. Gabin, ivazlı akitlerde bedellerden birinin kıymet olarak diğerine denk olmamasıdır.<sup>72</sup> Buna göre bir akitte gabnin tahakkuk edip etmediğinin bilinebilmesi için akde konu olan malın kıymetinin tespitine ihtiyaç vardır. Ancak bu tespitinde bilirkişiler arasında görüş ayrılıkları olabileceği için İslam hukukçuları akdin bağlayıcılığına tesir eden gabnin, bedeller arasında kıymet bakımından ittifakla sabit olacak derecede fahiş bir farklılık bulunması suretindeki gabin olduğu kanaatindedirler. Bu suretteki gabne

<sup>68</sup> Mecelle, md. 154.

<sup>69</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 125.

<sup>70</sup> Kal'acî - Kanîbî, *Mu'cem*, "kıymet" md., 374.

<sup>71</sup> Muhammed Amîmu'l-ihsân el-Berketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*, (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), "kıymet" md., 179.

<sup>72</sup> Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 327; Zeydân, *el-Medhal*, 337; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 3072.



gabn-i fâhiş adı verilmektedir. Bu şekilde olmayıp kimine göre gabin sayılırken, kimine göre gabin sayılmayan bedeller arası farklılıklar ise, gabn-i yesîr olarak nitelendirilmekte ve bu ölçüde bir gabin akdin bağlayıcılığına engel görülmemektedir.<sup>73</sup>

Fahiş gabinin hangi durumlarda akdin bağlayıcılığını ortadan kaldıran bir unsur sayılacağı ve gabne maruz kalan taraf için fesih hakkı doğuracağı hususunda İslam hukukçularının farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara geçmeden önce şunu ifade etmeliyiz ki, tarafların bilerek ve farkında olarak fahiş gabin içeren bir akit yapmaları halinde, akdin bağlayıcı olacağı ve gabin gerekçesiyle feshedilemeyeceği hususunda İslam hukukçuları arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>74</sup> Zira bu durumda taraflardan herhangi birinin rızasının sakatlanması söz konusu olmamaktadır. Buna göre gabin ancak taraflardan birinin akit konusunun kıymetini/piyasa değerini bilmediği, dolayısıyla kıymette hata ederek gabne maruz kaldığı durumlarda akdin bağlayıcılığına etki eden bir sebep sayılmaktadır. Ancak bunun şartları ve ayrıntıları hususunda fıkıh mezheplerinde muhtelif görüşler bulunmaktadır.

Hanefî ve Şâfiî fakihlerin yaklaşımlarına bakıldığında gabni fâhişin fesih hakkı doğurabilmesi için genellikle hileden kaynaklanmış olmasının şart koşulduğu, hileden kaynaklanmayan gabinin ise akdin bağlayıcılığına mani sayılmadığı görülmektedir. Nitekim Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye’de konuyla ilgili madde şöyledir: “Bey’de, bilâ tağrîr gabn-i fâhiş bulunsa, mağbûn olan kimse bey’i feshedemez.”<sup>75</sup> Şâfiî mezhebine ait kaynaklarda da mevzuyla alakalı olarak, kristalden yapılmış ürünü mücevher zannedip yüksek fiyata satın alan kişinin fahiş gabne uğrasa da muhayyer olmayacağından bahsedilmektedir.<sup>76</sup>

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise hilenin yanında güvenin kötüye kullanılması neticesi meydana gelen fâhiş gabinin de fesih sebebi sayılacağı benimsenmiştir. Özellikle Hanbelî mezhebi kaynaklarında gabne uğrayan kişinin üç durumda muhayyer olacağı belirtilmektedir. Bunlardan ilk ikisi hile

<sup>73</sup> Muhammed Yusuf Musa, *el-Emvâl*, 405-409; Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 418-420; Hafif, *Ahkâmü’l-muâmelâti’ş-şer’iyye*, 327-330.

<sup>74</sup> Muhammed b. Yusuf el-Ğirnâtî el-Mevvâk, *et-Tâcü ve’l-iklîl li Muhtasari Halîl*, (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1416/1994), 6: 399; Buhûtî, *Keşşâfü’l-knâ*, 3: 212; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü’l-evâtâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1413/1993), 5: 218; Karadâğî, *Mebdeü’r-rızâ*, 2: 748; Ali Bardakoğlu, “Gabn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 268-273.

<sup>75</sup> *Mecelle*, md. 356. Ayr. bkz. Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 4: 79; Zuhaylî, *el-Fıku’l-İslâmî*, 4: 3073.

<sup>76</sup> Zekeriya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gureru’l-behiyye fi şerhi’l-Behceti’l-verdiyye*, (el-Matbatü’l-meymenîyye, yy., ts.), 2: 455; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2: 455.

kapsamında değerlendirilebilecek “telakkî’r-rûkbân” ve “neceş” hadiseleri,<sup>77</sup> üçüncüsü ise “istirsâl” durumudur.<sup>78</sup> Bu üçüncüsüne Mâlikî fıkıhına dair kaynaklarda da “istislâm” tabiriyle gabin muhayyerliğini sabit kılan bir durum olarak yer verilmektedir.<sup>79</sup>

İstirsâl kelimesi sözlükte bir kimseye alışmak, güvenmek;<sup>80</sup> istislâm ise teslim olmak, boyun eğmek<sup>81</sup> manalarına gelmektedir. İslam hukukunda bu kavramlar “satış akdinde bir tarafın malın piyasa değerini bilmemesi ve ticari tecrübesinin azlığı gibi sebeplerle pazarlık yapmaksızın fiyatı belirlemeyi karşı tarafa bırakması, bu hususta ona güvenmesi” manasında terimleşmiştir.<sup>82</sup> Bu surette yapılan alışverişlerde mesela satıcının müşterinin kendisine duyduğu güveni kötüye kullanması ve malını fahiş gabinle satması halinde iki mezhebe göre müşteri akdi feshetme hakkına sahip olur. Bu yaklaşıma göre akitte hile yapılmamış olsa bile, müşterinin güveninin kötüye kullanılması ve bilgisizliğinden yararlanılması ona fesih hakkı verilmesi için yeterli bir sebep olarak görülmüştür.

İslam hukuk mezheplerinin mezkûr yaklaşımları göstermektedir ki, akit konusunun kıymetinde hata ederek akdi gerçekleştiren şahsın fesih hakkına sahip olabilmesi için şu iki şartın tahakkuk etmesi gerekmektedir:

1. Kıymette yapılan hata sebebiyle hatalı tarafın fâhiş gabne maruz kalması,
- 2) Fâhiş gabnin diğer âkidin hilesinden kaynaklanması veya bu âkidin piyasayı bilmediğinden fiyatı belirlemeyi kendisine havale eden şahsın güvenini istismar etmesi neticesinde meydana gelmesi.

<sup>77</sup> Bu iki kavramın tanımları için bkz. el-Berketî, “*et-Ta’rifâtü’l-fıkhiyye*”, “telakkî” md., 61-62, “neceş” md., 226; Sa’dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu’l-fikhî luğaten ve istilâhan*, 2. baskı, (Dîmeşk: Dâru’l-fikr, 1408/1988), “neceş” md., 348; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “neceş” md., 449, “telakkî’l-celeb” md., 561.

<sup>78</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3: 497; Alâuddîn el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcihi mine’l-hulâf*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulû, 2. baskı, (Kahire: Hicr li’t-tibâa ve’n-neşr ve’t-tevzî’ ve’l-i’lân, 1415/1995), 4: 394-396; Mensûr b. Yunus el-Buhûtî, *er-Ravzu’l-murabba’ şerhu Zâdi’l-müstakni’*, (Müessesetü’r-risâle, ts.), 327; *Keşşâfu’l-kınâ*, 3: 211-212.

<sup>79</sup> Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu’s-sağîr* (Sâvî’nin haşiyesiyle birlikte), (Dâru’l-meârif, ts.), 3: 190.

<sup>80</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğâfûr Attâr, 4. baskı (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-melâyîn, 1407/1987), “rsl” md., 4: 1709; İbn Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğaribi’l-Hadisi ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, 1399/1979), “rsl” md., 2: 223.

<sup>81</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “slm” md., 5: 1952; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Mektebü tahkîr’-t-türâs, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1426/2005), “slm” md., 1122.

<sup>82</sup> Kal’acî - Kanîbî, *Mu’cem*, “istirsâl” md., 61; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, “istirsâl” md., 269.

Bunun dışında karşı tarafın herhangi bir hile ve istismarı olmaksızın âkıl ve bâliğ şahsın akit konusunun kıymetinde yanılarak gabne uğraması İslam hukukunda genellikle fesih sebebi görülmemiştir. Çünkü bu durumda meydana gelen gabin, gabne uğrayan tarafın kendi kusurundan kaynaklanmakta, diğer tarafın bunda bir vebali bulunmamaktadır. Zira İslam hukukuna göre hile ve aldatma olmadığı, topluma da zarar verilmediği sürece kişiler istedikleri fiyata mallarını satma ya da mal satın alma hürriyetine sahiptirler. Gabne uğrayan kişinin akitten önce fiyat üzerinde düşünerek veya işin erbabına danışarak gabinden korunması mümkündür.<sup>83</sup> Ayrıca hile ve güveni istismar durumları, gabne uğrayan tarafın kıymette hata ettiğine delalet eden birer karinedirler. Akitte yapılan hata delil veya karineyle sabit olduğunda muteberdir. Kişi bu haller olmaksızın gabne maruz kaldığında ise, hatayı ispatlayıcı bir delil ya da karine bulunmadığından kıymette hata iddiası dikkate alınmamaktadır.

Türk Borçlar Kanununun kıymette hataya ilişkin yaklaşımını kanunun 31. maddesinde esaslı hata sayılan haller içerisinde zikredilen şu husus ortaya koymaktadır: “Yanılan, gerçekte üstlenmek istediğinden önemli ölçüde fazla bir edim için veya gerçekte istediğinden önemli ölçüde az bir karşı edim için iradesini açıklamışsa.” Bu maddeye göre kıymette hata beyan hatası olarak vuku bulduğunda, Türk borçlar hukukuna göre esaslı hata sayılıp hatalı şahıs için fesih hakkı doğurmaktadır. Ancak maddede yer alan “önemli ölçüde” kaydı, bu hatanın esaslı sayılabilmesi için akdin konusuna ilişkin hatayla söylenen fiyatın akit konusunun kıymetinden ciddi manada az ya da çok olması gerektiğine delalet etmektedir.

Akit konusunun kıymetinde yapılan sâik hatasına gelince, bu hata da TBK'nın sâik hatasını düzenleyen 32. maddesinin hükmü uyarınca, “önemli ölçüde” olması şartıyla esaslı hata kapsamında görülmelidir. Çünkü akitte ödenen bedeller taraflarca sözleşmenin temeli sayılmakta olup, bu hususta meydana gelen fahiş yanılma akdin temelinde yapılmış bir hata olur. Bunun yanında TBK'nın aşırı yararlanma/gabin mevzuunu ele alan 28/I. maddesinden de, kıymette yapılan sâik hatasının hükmü anlaşılmalıdır. Bu maddede şöyle denilmektedir:

-Bir sözleşmede karşılıklı edimler arasında açık bir oransızlık varsa, bu oransızlık, zarar görenin zor durumda kalmasından veya düşüncesizliğinden ya da deneyimsizliğinden yararlanmak suretiyle gerçekleştirildiği takdirde, zarar gören, durumun özelliğine göre ya sözleşme ile bağlı

<sup>83</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 469; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 4: 3073; Bahrululûm, *Uyûbu'l-irâde*, 499.

olmadığını diğer tarafa bildirerek ediminin geri verilmesini ya da sözleşmeye bağlı kalarak edimler arasındaki oransızlığın giderilmesini isteyebilir.-

Kanun maddesinde geçen “düşüncesizlik” ve “deneyimsizlik” hallerinde, akdin gabne uğrayan şahıs tarafından akit konusunun kıymetinde sâik hatasına düşülerek yapılması söz konusudur. Bu durumda yanılan tarafın fesih hakkının ancak edimler arasında “açık bir oransızlık” olması halinde sabit olacağı belirtilmektedir ki, bu şart İslam hukukundaki gabn-i fâhiş şartıyla örtüşmektedir. Ayrıca maddede fesih hakkının sübutu için, gabnin karşı tarafın bu halleri istismar etmesi sonucu gerçekleşmesi gerektiği belirtilmektedir. Kanunun bir başka maddesinde de gabne sebep olsun veya olmasın hilenin de aldatılan tarafa fesih hakkı kazandıracığı belirtilmektedir.<sup>84</sup> Bütün bu hususlar dikkate alındığında, TBK’ya göre kıymette yapılan sâik hatasının, yanılan şahsın karşı tarafın hile ya da istismarı sonucu fahiş gabne maruz kalması şartıyla fesih hakkı doğuran bir sebep sayıldığı görülmektedir. Bu itibarla kıymette yapılan sâik hatasının fesih sebebi sayılması hususunda Türk borçlar hukuku ile İslam hukukunun yaklaşımlarının örtüştüğünü söyleyebiliriz.

#### 4. Şer’î Hükümde/Kanunda Hata

Şer’î hükümde hatadan maksat, kişinin yaptığı tasarrufu onun şer’î hükmünü bilmeden ya da hakiki hükmünden başka bir hükmü olduğunu zannederek gerçekleştirmesidir.<sup>85</sup> İslam hukuku ilke olarak şer’î hükmü bilmemek ya da yanlış bilmek suretindeki hatayı, bu hataya binaen yapılan tasarrufun hukuki sonuçlarının tahakkukuna mani bir mazeret olarak görmemiştir. Çünkü bu türden bir hatanın mezkûr manada mazeret sayılması, kişiye hükmünü bilmediği bahanesiyle yaptığı her türlü tasarrufun şer’î sonuç ve sorumluluğundan kurtulma imkânı verir.<sup>86</sup> Bu ise istismara çok açık bir durum olduğu gibi şer’î ahkâmın tatbikinde de ciddi bir istikrarsızlığa yol açar.

Öte yandan kişinin şer’î hükmü bilmemesinin haklı ve meşru bir gerekçesinin bulunması hali bu ilkeden istisna edilmiş, bu durumda şer’î hükümde hata mazeret olarak kabul edilmiştir.<sup>87</sup> Nitekim Karâfi (ö. 1008/1600) bu hususla alakalı olarak, kişinin şer’î hükmü bilmesinin âdeten güç olduğu durumlarda mazur sayılacağını, bunun dışındaki hallerde ise mazur olmayacağını ifade etmiştir.<sup>88</sup> İlkinde kişi şer’î hükmü bilmemekte kusurlu

<sup>84</sup> TBK, 36/I, 36/II.

<sup>85</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 487; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 129.

<sup>86</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 487; Bahrululûm, *Uyûbu’l-irâde*, 682.

<sup>87</sup> Karadâği, *Mebdeü’r-rızâ*, 2: 816.

<sup>88</sup> Şihâbüddin el-Karâfi, *Envâru’l-burûk fi envâi’l-furûk*, (Âlemu’l-kütüb, yy., ts.), 2: 150.

görülmezken, ikincisinde bu hata kişinin kendi kusur ve ihmali olarak değerlendirilmiştir.<sup>89</sup>

Bu yaklaşımın sonucu olarak İslam hukukçuları, İslam'ın hükümlerini öğrenme imkânından yoksun olması gerekçesiyle dâru'l-harpte müslüman olup henüz İslam yurduna göç etmemiş kimseyi şer'î hükümleri bilmemesinde mazur görmüşlerdir.<sup>90</sup> Yine kişinin dâru'l-İslam'da yaşasa bile ancak ilim ehlinin bilebileceği meselelerdeki bilgisizliği, mazur görülecek hata kapsamında sayılmıştır.<sup>91</sup> Aynı şekilde İslam yurdunda yeni müslüman olmuş kimsenin bazı şer'î hükümleri bilmemesi de bu kabilden bir hata olarak görülmüştür.<sup>92</sup> İslam yurdunda yaşayan bir müslümanın dinin inanç, ibadet ve muâmelâtla ilgili temel esaslarını bilmemesi ise, bu kimsenin kendi kusurundan kaynaklandığından geçerli bir mazeret olarak kabul edilmemektedir.<sup>93</sup>

Şer'î hükümde hatanın mazeret sayılıp sayılmayacağına dair bu yaklaşımı akitler bağlamında değerlendirecek olursak şunu söyleyebiliriz: Akdin şer'î hükümde yanılma sâikıyla yapılması halinde, bu hata âkidin kaçınabileceği bir hata olup âkid hataya düşmekte kusurlu bulunuyorsa, hatanın akdin bağlayıcılığına etkisi olmaz. Hatanın âkidin kaçınması çok güç olan, dolayısıyla kusurlu sayılmadığı bir hata olması halindeyse, akdin bağlayıcılığı ortadan kalkar ve hata eden âkid fesih hakkına sahip olur. Mesela büyük bir araziye mirasçı olan İslam diyarında mukim şahıslardan birisi, İslam miras hukukuna göre mirastan payına düşen hisse konusunda yanılıp, 1/2 olan hissesini 1/4 zannederek satsa, bu şahıs hatasında mazur görülmez ve yaptığı akit bağlayıcı olur.<sup>94</sup> Çünkü miras taksimi ile ilgili hükümler kat'î naslarla sabit olup ihtilafa yer olmayacak derecede açıktır. Bu nedenle bu hükümleri bilmemesi bahsi geçen varisin kendi kusuru olarak görülür. Ancak bu varis yeni müslüman olmuş veya İslam'ın hükümlerini öğrenme imkânı olmayan bir yerde yaşayan biriye, bu hatası muteber bir mazeret sayılır ve kendisine şer'î hükümde hata gerekçesiyle yaptığı satış akdini feshetme hakkı verilir.

Şer'î hükümde hata konusu Batı hukuklarında "kanunda hata" adıyla yer almaktadır. Bu hukuk sistemlerinde "kanunu bilmemek mazeret kabul edilmez" kuralı benimsenmiş olmakla birlikte, bu kuralın uygulanma alanı daha ziyade kamu hukukudur. Özel hukuk ve bu kapsamda borçlar hukuku

<sup>89</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 153; Bahrululûm, *Uyûbu'l-irâde*, 682.

<sup>90</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 346; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 366; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999), 261.

<sup>91</sup> Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 816; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 130.

<sup>92</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 153; Bahrululûm, *Uyûbu'l-irâde*, 684; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 129.

<sup>93</sup> Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 357; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 821.

<sup>94</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 487.

sahasında ise kanunu bilmemek mazeret sayılmıştır.<sup>95</sup> Bunun sonucu olarak kanunda hata, şartları yerine geldiğinde akitlerde iradeyi kusurlu kılan ve akdi iptale elverişli hale getiren bir unsur olarak görülmüştür.<sup>96</sup>

Türkiye’de yürürlükte olan hukuk sisteminde kanunda hataya Türk Ceza Kanunu içerisinde yer verilmiş, bu hata türü mezkûr kanunun 4/1. maddesinde şöyle hükme bağlanmıştır: “Ceza kanunlarını bilmemek mazeret sayılmaz.” Bu hükmün mefhumu muhalifinden, diğer kanunları bilmemenin hukuken mazeret kabul edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan sözleşmelerin konu edildiği Borçlar Kanununun hata ile ilgili hükümleri düzenleyen maddelerine bakıldığında kanunda hatayla ilgili sarih bir hükme rastlanmamaktadır.<sup>97</sup> Bununla birlikte sâikta hata kapsamına giren bu hatanın yerine göre esaslı hata hüviyetini kazanabileceği ve aranan şartları taşıdığı takdirde sözleşmenin bağlayıcılığına etki edebileceği, kanunun sâikta hatanın hükmünü beyan eden 32. maddesinden zımnen anlaşılmaktadır.<sup>98</sup>

Şer’î hükümde/kanunda hatanın fesih hakkı doğuran bir sebep sayılıp sayılmayacağı hususunda İslam hukukuyla pozitif hukukun yaklaşımları arasında farklılık olduğu görülmektedir. Pozitif hukukta kanunda hata aranan şartlar gerçekleştiğinde akdin bağlayıcılığına etki eden bir unsur sayılırken, İslam hukukunda bu hata türü normal şartlarda dikkate alınmamakta, yalnızca istisnai durumlarda böyle bir hata gerekçesiyle feshe imkân verilmektedir. İslam hukukçularının bu yaklaşımı, akitlerde tarafların gerçek iradelerinin dikkate alınması ile hukuki muamelelerde istikrarı sağlama prensiplerini dengeleyici bir özelliğe sahip bulunmaktadır.

## 5. Beyan Hatası

Beyan hatası borçlar hukukunda kişinin irade beyanının dil sürçmesi, dikkatsizlik, dalgınlık gibi herhangi bir sebeple gerçek iradesine aykırı olarak sadır olmasını ifade eden bir hata türüdür.<sup>99</sup> Bu hata TBK’da “açıklamada yanılma” adıyla yer almakta ve esaslı hatalardan sayılmaktadır.<sup>100</sup> Dolayısıyla sözleşmelerde meydana gelmesi halinde fesih hakkı doğuran bir sebep olarak kabul edilmektedir.

İslam hukukunda ise beyan hatası kişinin yaptığı tasarruflara etki eden bir ehliyet arızası olarak görülmektedir. Bu türden hataların hukuki işlemler ve bu kapsamda akitler üzerindeki etkisi hususunda İslam hukukçuları arasında

<sup>95</sup> Senhûrî, *Nazariyyetü’l-akd*, (Beyrut: Mecmau’l-ilmî’l-Arabî el-İslâmî, 1934), 387; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 138.

<sup>96</sup> Senhûrî, *Mesâdiru’l-Hak*, 2: 152-153; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 138.

<sup>97</sup> TBK’nın hatayla ilgili hükümlerine ilişkin bkz. md. 30-35.

<sup>98</sup> TBK, md. 32. Ayr. bkz. Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 130.

<sup>99</sup> Dalamanlı, *Akdin Feshi ve İptali*, 46; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 97.

<sup>100</sup> Bkz. TBK, md. 31.

iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Cumhura göre hatası ispatlandığı takdirde kişinin beyanda yanılmak suretiyle gerçekleştirdiği akit ve diğer sözlü tasarruflar batıldır. Zira kişinin akit ve tasarruflarının hukuken dikkate alınmasının şartı sahih bir kasıt olup, sahih kasıt bulunmadan yapılan tasarruflar tıpkı uykudaki kimseden sadır olan sözler gibi hükümsüzdür.<sup>101</sup>

Hanefî hukukçular ise beyan hatasıyla yapılan tasarrufları ikiye ayırarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşıma göre şaka (hezl) yollu söylene bile geçerli sayılan nikâh, talak gibi sözlü tasarruflarda hatanın tasarrufun geçerliliğine etkisi olmazken; bunların dışında kalan bey', icâre gibi karşılıklı rızanın şart görüldüğü akitlerde ise, karşı tarafın hata iddiasını kabul etmesi halinde beyan hatası akdi fâsid kılar.<sup>102</sup> Hanefîler yanılan tarafın rızası olmasa da akdi kendi ihtiyarıyla gerçekleştirdiği düşüncesinden hareketle, beyan hatasıyla yapılan akitleri mükrehin akdinde olduğu gibi mün'akid saymışlardır.<sup>103</sup> Ancak nikâh ve talak gibi tasarruflarda Hanefîlere göre rıza şartı aranmadığı ve yalnızca hukuki sebeplerinin meydana gelmesiyle bu tasarruflar gerçekleşmiş sayıldığı için, onlar beyan hatasını bu tasarrufların sıhhatine engel görmemişlerdir. Bey', icâre gibi karşılıklı rıza esasına dayalı akitlerde ise, beyan hatası rızayı ortadan kaldırdığı için fesâd sebebi sayılmıştır.<sup>104</sup>

Görüldüğü gibi İslam hukukçuları Hanefîler dışında kalan çoğunluk itibarıyla, tasarrufun kasıt unsuru olmadan yapılmasıyla sonuçlandığından beyan hatasını feshin ötesinde butlan sebebi olarak görmektedirler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre beyan hatası fesih hakkı doğuran sebepler kapsamına girmektedir. Bu açıdan beyan hatası hususunda İslam hukukundaki genel yaklaşım, bu hatayı fesih hakkı doğurucu sebeplerden sayan Türk borçlar hukukunun yaklaşımından farklılık göstermektedir.

## Sonuç

Akdin kuruluşu sırasında taraflardan sadır olabilen hatalar, oluşumu bakımından iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan biri akit yapan şahsın kendisini bu akde yönlendiren unsurlardan birisini olduğundan farklı tasavvur etmesi ve akdi bu yanlış tasavvurunun etkisiyle gerçekleştirmesi suretindeki hatadır. Akdin böyle bir hatayla gerçekleştirilmesi halinde, kişinin akdi

<sup>101</sup> Ebû Abdillâh, İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2. baskı, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403/1983), 2: 205; Muhammed Emin b. Mahmud Emir Pâdişâh, *Teyisîru't-Tahrîr*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403/1983), 2: 306; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 814-815; H. Yunus Apaydın, "Hata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 440-441.

<sup>102</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 381-382; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 388-390; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 814; Apaydın, "Hata", 16: 440-441.

<sup>103</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 382; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 390; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr*, 2: 206.

<sup>104</sup> Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 814; Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Hata*, 99-100.

yapmaya yönelik iradesi hatanın etkisiyle olduğundan bu iradede sakatlık söz konusu olmaktadır. Bu hata türü borçlar hukukunda “sâik hatası” diye adlandırılmaktadır. İkinci hata şekli ise akit esnasında kişinin irade beyanını istemeden gerçek iradesine aykırı olarak ortaya koymasıdır. Bu hatada hatanın akit kurma iradesinin oluşumunda bir etkisi olmamakta fakat dil sürçmesi, dalgalılık vb. bir sebeple irade karşı tarafa yanlış beyan edilmekte, böylece beyan ile irade arasında kasıt olmaksızın bir uyumsuzluk meydana getirilmektedir. Bu türden hatalara ise “beyan hatası” denilmektedir.

İslam hukukunda sâik hatasına furû‘ fıkhı dair eserlerde muhtelif bahisler içerisinde temas edildiği görülmektedir. Bu eserlerin bazısında bu hata için “galat” tabiri kullanılmaktadır. Beyan hatasına ise fıkıh usulü kaynaklarında ehliyet arızaları içerisinde “hata” başlığı altında yer verilmiştir. Öte yandan muasır İslam hukuku kaynaklarında, akitte yapılan hata mevzuuna dair klasik kaynaklarda yer alan dağınık haldeki bilgiler derli toplu bir şekilde bir araya getirilerek ele alınmıştır. Bu kaynaklarda hata mevzuu “iradeyi kusurlu kılan sebepler” kapsamında ve “galat” başlığı altında işlenmiştir. Bütün bu kaynakları incelediğimizde İslam hukukunda genellikle iradeyi sakatlayıcı bir unsur olarak görülen ve yanılan şahıs için fesih hakkı doğurucu sebeplerden sayılan hatanın sâik hatası adı verilen hata türü olduğu tespitini yapabiliriz.

Bu hata türü bahsi geçen kaynaklarda ele alındığı şekliyle “akit konusunun cinsinde ya da vasıflarında”, “akit yapılan şahsın kimliğinde veya niteliklerinde”, “akit konusunun kıymetinde” ve “şer‘î hükümde” yapılan hataları içermektedir. Bu hususların gerçekte olduğundan farklı biçimde algılanması suretiyle yapılan hatanın akit üzerinde ne gibi bir etkisinin olacağı, bu bağlamda yanılan taraf için fesih hakkı doğurup doğurmayacağı İslam hukukçularınca tartışılmıştır. Bu tartışmalara ve ortaya konan muhtelif yaklaşımlara bakıldığında, İslam hukukunda genellikle bahsi geçen şekillerde gerçekleşen hataların hepsinde, yanılan tarafa belli birtakım şartlar çerçevesinde fesih hakkı tanındığı görülmektedir. Bu şartların bulunmaması halinde ise hata dikkate alınmamakta ve akdin bağlayıcılığı üzerinde müessir görülmektedir.

Bu şartları hatanın bütün türlerinde aranan genel şart ve her tür için ayrıca aranan özel şartlar diye ikiye ayırabiliriz. Bütün hata türlerinde aranan genel şart, akit sırasında taraflardan birinin yaptığı hatanın diğer tarafın fark edileceği şekilde zuhur etmiş bulunması, diğer bir ifadeyle hatanın ispatının mümkün olmasıdır. Bazen taraflardan birinin irade beyanı hatayı ispatlayan bir delil olabileceği gibi, bazen de akit yapılan ortam veya akdi yapan şahsın özel durumları akdin hatayla yapıldığına karine oluşturabilmektedir.



Özel şartları ise şöyle sıralayabiliriz: Akit konusunun vasfında yapılan hatada bu vasfın yanılanın rağbet ettiği maksut bir vasf olması şartı aranır. Şahısta hata edilmesi durumunda, akit yapılan şahsın kimliğinin veya niteliklerinin yapılan akit açısından hataya düşen tarafça önem arz etmesi gerekmektedir. Akit konusunun kıymetinde yanılma olmuşsa, bu yanılmanın yanılan tarafı fahiş gabne maruz bırakması ve karşı tarafın hile ya da istismarından kaynaklanması şarttır. Akdin şer'î hükmü bilmemenin veya yanlış bilmenin etkisiyle yapılması halinde ise, bu hata yalnızca yanılan âkidin bu hükmü bilmemekte şer'an mazur görülmesi şartıyla fesih hakkı doğurucu bir sebep sayılmaktadır.

Beyan hatasına gelince, İslam hukukçularının çoğunluğuna göre bu hata akit üzerinde fesih hakkı doğuran bir sebep olmanın daha ötesinde bir etkiye sahiptir. Bu yaklaşıma göre böyle bir hatayla ortaya konan irade beyanı kasıt unsuru taşımadığından dikkate alınmamakta, bu beyanla kurulan akit hükümsüz sayılmaktadır. Hanefî hukukçular ise beyan hatası yapan taraf kasıtlı olmasa da akdi kendi tercihiyle/ihtiyarıyla gerçekleştirdiğinden, bu hatanın akdin in'ikâdına mani olmayacağını fakat rızayı ortadan kaldırdığı için rıza şartının arandığı akitleri fâsid kılacağını söylemişlerdir. Bu görüşe göre beyan hatası da sâik hatası gibi fesih hakkı doğurucu sebepler arasında yer almaktadır.

Türk Borçlar Kanunu'nda sözleşmelerde yapılan hatalar "irade bozuklukları" içerisinde "yanılma" başlığı altında ele alınmaktadır. Kanuna göre gerek beyan hatası gerekse sâik hatası belirli durumlarda "esaslı hata" sayılmakta ve yanılan taraf için fesih hakkı doğurmaktadır. Kanunda beyan hatasının esaslı sayılacağı haller açıkça belirtilmekte; akdin konusunda, akit yapılan şahısta ve akit konusunun kıymetinde yapılan hatalar bu kapsamda zikredilmektedir. Sâik hatasında ise hatanın esaslı olup olmadığının tespiti için şöyle bir kıstas ortaya konulmaktadır: Yanılığa düşülen sâikin yanılan taraf açısından sözleşmenin temeli niteliğinde olması halinde bu hata esaslı kabul edilmektedir.

Sâik hatasının akdin bağlayıcılığına etkisine dair Türk borçlar hukukunda düzenlenen hükümlerin İslam hukukunun bu konudaki yaklaşımıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Zira her iki hukuk sisteminde de sâik hatası, akde götüren sâikin hatalı taraf için önem arz etmesi, bir başka deyişle akdin temel unsuru sayılması halinde fesih sebebi olarak görülmektedir. Beyan hatası ise Türk borçlar hukukunun aksine İslam hukukunda çoğunluk itibarıyla akde etkisi bakımından sâik hatasından ayrı değerlendirilmiş ve akdi hükümsüz kılan bir unsur sayılmıştır.

## Kaynakça

- Ali Haydar. Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm. Dâru'l-cîl, 1411/1991.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Galat". DİA, 13: 297-300. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Hata". DİA, 16: 437-442. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_. "İrade". DİA, 22: 384-387. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bahrülulûm, Muhammed Seyyid Ali. Uyûbü'l-irâde fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye. Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1984.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabn". DİA, 13: 268-273. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Berketî, Muhammed Amîmü'l-ihsân el-Müceddidî. et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ (thk. Muhammed Abdülkâhîr Atâ'). 3. baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî. Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy., ts.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- \_\_\_\_\_. er-Ravzu'l-murabba' şerhu Zâdi'l-müstakni'. Müessesetü'r-risâle, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr). 4. baskı. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Cündî, Ziyâuddîn Halil b. İshak el-Mâlikî. Muhtasarı Halil (thk. Ahmed Câd). Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Dalamanlı, Lütfü. Akdin Feshi ve İptali Davaları. Ankara: İz Matbaacılık ve Ticaret, 1971.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. Sünenü'd-Dârekutnî (thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'in Şelebî, Abdüllatif Hirzullah, Ahmed Berhûm). Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Demirci, İslam. İslam Borçlar Hukukunda Hata. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed el-Adevî. eş-Şerhu's-sağîr (Sâvi'nin haşiyesiyle birlikte). Dâru'l-me'ârif, yy., ts.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebir. Dâru'l-fikr, yy., ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1977.
- Emir Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî. Teysîru't-Tahrîr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Ensârî, Zekeriya b. Muhammed b. Ahmed. el-Gureru'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetî'l-verdiyye. el-Matbaatü'l-meymeniyye, yy., ts.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. 3. baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. el-Kâmûsü'l-muhît. 8. baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Hafîf, Ali. Ahkâmü'l-muâmelâti'ş-şer'iyye. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Hattâb, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl. 3. baskı. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.

- Hicâvî, Musa b. Ahmed. el-İknâ' fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî). Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Emîr Hâc, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. et-Takrîr ve't-tahbîr. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403/1983.
- İbn Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. en-Nihâye fî ğarîbî'l-hadîsi ve'l-eser (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî). Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. el-Muhallâ bi'l-âsâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. Sahîhu İbn Hibbân (thk. Şuayb el-Arnaût). 2. baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî. Fethu'l-Kadîr. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. el-Muğnî. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce (thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürsîd, Muhammed Kâmil Karabelli, Abdüllatif Hirzullah). Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, yy., 1430/2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1999.
- \_\_\_\_\_. el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (İbn Âbidîn'in haşiyesiyle birlikte). 2. baskı. Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesîd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdık. Mu'cemu luğati'l-fukahâ. 2. baskı. Dâru'n-nefâis, yy., 1408/1988.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn Ali. Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1985.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdris. el-Furûk Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk. Âlemü'l-kütüb, yy., ts.
- \_\_\_\_\_. ez-Zahîra (thk. Muhammed Huccî, Saîd A'râb, Muhammed Bû Hubze). Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. Mukayeseli İslam Hukuku. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekir b. Mesud. Bedâi' u's-sanâi' fî tertûbî'ş-şerâi'. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed. Muhtasarü'l-Kudûrî (thk. Kâmil Muhammed Uveyda). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. el-Hâvi'l-kebîr (thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcûd). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1999.
- Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hulâf. 2. baskı. (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulû). Kahire: Hicr li't-tbâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1415/1995.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekir. el-Hidâye (thk. Tallâl Yusuf). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Ğirnâfî. et-Tâcu ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1994.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm. Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, yy., ts.
- Muhammed Yusuf Musa. el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fi'l-fikhî'l-İslâmî. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1987.
- Mevsilî, Mecdüddîn Ebu'l-Fadl Abdullah b. Mahmud. el-Muhtâr (el-İhtiyâr şerhiyle birlikte). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1356/1937.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fi'l-fikh (thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz). Dâru'l-fikr, 1425/2005.
- Sa'dî, Ebû Ceyb. el-Kâmûsü'l-fikhî. 2. baskı. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1408/1988.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. el-Müdevvenetü'l-kübrâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995.
- San'ânî, Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed b. İsmail. Sübülü's-selâm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed. Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhî'l-İslâmî. 2. Baskı. Kahire: Câmiatü'd-devli'l-Arabiyye, 1954.
- \_\_\_\_\_. Nazariyyetü'l-akd. Beyrut: Mecmau'l-ilmi'l-Arabî el-İslâmî, 1934.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. er-Risâle (thk. Ahmed Şakir). Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa. el-Muvâfakât (thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman). Dâru İbn Affân, yy., 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. Neylü'l-evtâr (thk. İsamuddîn es-Sabâbitî). Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şeyhzâde, Damad Abdurrahman b. Muhammed. Mecmeu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, yy., ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî'ş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu's-sağîr (thk. Muhammed Şekûr). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- \_\_\_\_\_. el-Mu'cemu'l-evsat (thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî). Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- \_\_\_\_\_. el-Mu'cemu'l-kebîr (thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi) 2. baskı. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. et-Tavzîh (et-Telvîh şerhiyle birlikte). Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Turan, Osman Fırat. Sözleşmede İrade Sakatlıkları Hata-Hile-İkrah. <http://osmanfirat-turan.av.tr>, 1-29.
- Türk Borçlar Kanunu, 2011.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm. 2. baskı. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1425/2004.
- Zeydân, Abdülkerîm. el-Medhal li dirâseti'ş-şerâti'l-İslâmiyye. Dimeşk: Müessestü'r-Risâle Nâşîrûn, 1431/2010.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali. Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik. Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313 h.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû. 4. baskı. Dımeşk: Dâru'l-fıkr, ts.



## İNSANIN ÂHİRET İSTİKÂMETİNE OLUMLU VEYA OLUMSUZ MANADA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Lokman BEDİR\*

### Öz

Dünyada 'ahiret yolcusu' olarak bulunan insan, her ne kadar irade sahibi olarak yaratılmışsa da, bazı faktörler insanın tercihlerini etkileyebilmektedir. Bu tercihleri sonucunda insanın ahiret yolculuğu cennet veya cehennemde noktalanabilecektir. Bu sebeple ahiret yolundaki insanın, bu iki ebedi mekâna yönelik tercihlerini etkileyen faktörler önem arz etmektedir. İnsanın tercihlerini etkileyen şeylerin en önemlileri şunlardır: Allah'ın (cc) hidayet etmesi veya saptırması, ahiret yolculuğunun kılavuzları olan peygamberler ve kitaplar, fitrat, akıl, vicdan, aile büyükleri, çevre, iletişim araçları, maddi ve manevi imkânlar, ibretlik olay ve musibetler, insan ve cin şeytanları. Yukarıda sayılan şeyler fiillerinin tercihinde insanı etkilemekte, ancak mecbur etmemektedirler. Onlar sadece birer etken konumundadırlar. Zira insan dünyada hayır ve şerle imtihan edilmektedir. İnsanın tercihlerini etkileyebilen sebepler eğer icbar derecesine çıksaydı o zaman insanın imtihanından bahsedilmezdi. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: İnsan tercihlerinde bir takım faktörlerin etkisinde kalabilir. Ancak son karar kendisine aittir. Bu sebeple yaptıklarından mesuldür.

**Anahtar Kelimeler:** İstikamet, tefsir, sebep, etki, tercih, sonuç, cehennem, cennet.

### Positive Or Negative Sense Factors Affecting To Hereafter The Direction Of The Human

### Abstract

Although the person who is regarded as the 'hereafter passengers' in the world is created as the owner of free will, some causes can affect the preferences of the people. Because of this preference, the journey of the hereafter may result in heaven or hell. For this reason, the things affecting the preferences of the people on the way path to the two eternal spaces are significant. Some of the things that affect people's choices are: the guiding or diversion of Allah (cc), prophets and books which are the guides of the journey of the hereafter, nature, mind, conscience, family elders, environment, means of communication, material and spiritual possibilities, human and demonic devils. The things listed above can affect the person in the choice of their actions, but they do not oblige. They are only one factor. Because human being is tested in the world with goodness and evil. If the reasons that obligation affect the preferences of the person were to go up to the level of the cold, then the test of the person would not be mentioned. As a result it is possible to say; it can be influenced by a number of causes in human preferences. But the final decision is his own. He is also responsible for what he does.

**Key words:** Direction, commentary, reasons, influence, preference, conclusion, hell, heaven.

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [lokman\\_bedir@hotmail.com](mailto:lokman_bedir@hotmail.com). Bu makalemiz; "Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminden Âhirete Hayat Yolculuğu" adlı basılmamış doktora tezimizden üretilmiştir. Geliş T. / Received Date: 05/01/2018 Kabul T. / Accepted Date: 28/04/2018.

## Giriş

Ahret yolcuları olan insanların bu yolculuğun sonundaki hedefleri cennete ulaşmaktır. Ancak bu yolculukta insanlar hedeflerine doğru ilerlerken birtakım şeyler onların hedeflerini olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir. Biz bu makalemizde bu etkenlerden en önemlileri üzerinde duracağız. Bununla ahiret yolcularının dikkatlerini bu etkenlerin üzerine çekmeye çalışacağız. Bundan amacımız, olumlu etkenlerden istifade etmenin, olumsuz etkenlerden de uzak durmanın yollarını ortaya koymak olacaktır. Tespit ettiğimiz etkenler Kur'an ayetleriyle sınırlıdır. Problemi ve çözüm yollarını ortaya koyarken ilk dönem sözlüklerine, yine ilk dönemden başlamak üzere tefsirlere ve ilgili hadislere başvuracağız.

İnsan, bilmediği bir yolda giderken ulaşmak istediği mekânın yolunu kaybedebilir. Hatta çok iyi bildiği bir yolda bile ufak bir dikkatsizlikle bazen yolunu şaşırabilir. İnsanın, Allah'ın (cc) dışındaki birtakım şeylere tapması da ahiret istikâmetinde yolunu kaybetmesi demektir. Neml suresi 27/61-64. ayetler, ahiret yolculuğunda istikâmetini kaybedenlere uyarıdır: “(Onlar/putlar mı hayırlı) yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren mi? O suyla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği güzel güzel bahçeler bitirdik. Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onlar sapıklıkta devam eden bir güruhtur...”

Yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere, Kur'an-ı Kerim insanları dünya ve ahiret konusunda uyarırken bizzat insanların gördükleri dış dünyadan onlara örnekler sunar. Başka bir deyişle, “Kur'an, insanı öte âleme hazırlarken sürekli dış dünyayla (fizik âlemle) irtibata geçirmeyi hedefler. Zira fizik âlemde, Allah'a (cc) ve ahiret bilincine götüren işaret taşları, ayetler ve belgeler mevcuttur.”<sup>1</sup> Ahiret yolculuğunda istikâmetin tayin ve tespiti için insana birtakım imkânlar sunulmuştur. Peygamberler, kitaplar, kendisine verilen akıl ve vicdan bu imkânların başında gelmektedir.

İnsan ahiret istikâmetinde yolculuğuna devam ederken, karşısına hoşuna giden veya gitmeyen birtakım şeyler çıkabilir. İnsan bu şeyleri, yollardaki trafik levhaları olarak değerlendirmelidir. “Nasıl ki yola dikilen işaretler, yolcunun gözlerini kendilerine değil, gidecekleri istikâmete yöneltirse, her tabiat olayı da bizim dikkatimizi kendi üzerine değil, kendilerinin ötesinde olan bir istikâmete yöneltmeye çalışır.”<sup>2</sup> İnsanın yolu üzerindeki trafik levhası kabilinden her şey, aynı zamanda bir imtihan vesilesidir. İstikâmetinin cennet

<sup>1</sup> Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 176.

<sup>2</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, trc. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009), 156.



olmasını arzu eden insan, Allah (cc) tarafından farklı açılardan sıkı bir imtihandan geçirilmeden cennete gireceğini zannetmemelidir.<sup>3</sup>

Kur'an'ın, peygambere yönelttiği "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol" (Hûd 11/112) emri, bütün Müslümanları uyarı niteliği taşımaktadır. Râzî'ye göre bu ayet bütün itikadî ve amelî meseleleri içine almaktadır.<sup>4</sup> Hz. Peygamber de: "Beni Hûd suresi ve kardeşleri Vâkıa, Mürselât ve Amme ihtiyarlattı"<sup>5</sup> buyurarak, istikâmet sahibi olmanın zorluğuna, aynı zamanda yüceliğine dikkat çekmiştir.<sup>6</sup> Ancak hedefe ulaşmak için de istikâmetten şaşmamak gerekir. Ebedî hayatın mutluluğu, bütün insanların nihaî hedefidir. İnsanlar kendi iradeleriyle ve bazı olumlu telkinlerde bulunanların etkisiyle bu hedeflerine doğru yürümek isterken; bir yandan da başta Şeytan olmak üzere kendilerini bu hedeflerinden saptırmak isteyenlerin telkinleriyle karşılaşır ve bu telkinlerden etkilenirler. Yine de cennet veya cehennem istikâmetinde yol alma hususunda nihaî karar insanın kendisindedir, istediği istikâmette hayatına devam etme tercihinde bulunabilir.

Ahret yolculuğunda, cennet veya cehennem tercihinin, insanın kendisine bırakıldığını ifade eden bir ayet meâlen şöyledir: "De ki: İşte Rabbiniz tarafından gerçek geldi. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (Kehf 18/29).

İnsanın ahret istikâmetini etkileyen faktörlere geçmeden önce bir Kur'an lafzı olan "istikâmet" kelimesinin Kur'an'daki kullanımı, ayrıca lügat ve terim anlamı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu kelimenin Kur'an'da daha çok isim haliyle kullanıldığını görmekteyiz. İki yerde *الْمُسْتَقِيمِ* "doğru terazi" anlamında, kıstas kelimesiyle tamlama halinde kullanılmıştır.<sup>7</sup> "Doğru yol" anlamında ise, bir yerde *هُدًى مُسْتَقِيمٍ* (Hac 22/67) bir yerde *طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ* (Ahkâf 46/30), 33 yerde ise çoğunluğu *الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ*, şeklinde, *صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا*<sup>8</sup> az bir kısmı ise farklı şekillerde tamlama olarak bulunur. İstikâmet kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yukarıda geçenlerin dışında, mazi fiil *اسْتَقَامُوا* (Fussilet 41/30) ve emir kalıbıyla da gelmiştir. Peygamberimize hitaben *فَاسْتَقِيمُوا كَمَا أَمَرْتُ* (Hud 11/112); Musa (a.s) ve Harun'a (a.s) hitaben *فَاسْتَقِيمَا* (Yunus 10/89); müminlere hitaben *فَاسْتَقِيمُوا* (Tevbe 9/7; Fussilet 41/6) ifadeleri bunlara örnektir.

<sup>3</sup> Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/142.

<sup>4</sup> Muhammed Fahrudin er- Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtilu'l-Ğayb)*, c. 1-23, (Ankara: Akçağ Yay. 1994), 13/135.

<sup>5</sup> Tirmizî, *Tefsîr*, 57. Tirmizî bu hadisi 'hasen ğarib' olarak nitelendirmiştir.

<sup>6</sup> Bilgiz, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20, (2003), 130-158.

<sup>7</sup> İsra 17/35; Şuara 26/182.

<sup>8</sup> Bkz. Bakara 2/142, 213; Âl-i İmrân 3/51, 101; Nisâ 4/68, 175; Mâide 5/16; En'âm 6/39, 87, 126, 153, 161; Hac 22/54; Müminûn 23/73; Nûr 24/46; Şu'arâ 26/182; Yâsin 36/4, 61; Sâffât 37/118; Şûrâ 42/52; Zuhuf 43/43, 61, 64; Fetih 48/2, 20; Mülk 67/22.

Lügat olarak itidalli olmak,<sup>9</sup> devam<sup>10</sup> ve sebat etmek<sup>11</sup> anlamına gelen istikâmet, terim olarak; insanın menhec-i müstakîm (dosdoğru yol) üzere devam etmesi demektir.<sup>12</sup> Cürçânî, istikâmeti şu şekilde tarif etmiştir: “Allah’ın (cc) emirlerine itaat etmek ve günahlardan kaçınmaktır.” Cürçânî, tasavvuf ehlinin bu husustaki görüşünü şu şekilde nakleder: “İstikâmet, verilen bütün sözleri yerine getirmek; yemek, içmek, giyim, dinî ve dünyevî her türlü işte orta yola riayet etmek suretiyle doğru yoldan ayrılmamaktır.”<sup>13</sup>

“وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” Allah kullarını esenlik yurduna (cennete) çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola iletir.” (Yunus 10/25). Allah (cc) bu ayet-i kerimede kullarını cennete davet ettiğini açık bir dille ifade etmekte ve cennete ulaşmanın yolu olarak sırat-ı müstakimi göstermektedir. إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ. (Fâtiha 1/6-7) ayetlerinden ise insanları cennete ulaştıracak olan sırat-ı müstakimin kendilerine nimet verilen kimselerin yolu olduğu anlaşılmaktadır. Kendilerine nimet verilenlerin kimler olduğu ise şu ayette ifade edilmektedir: وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ يُطِيعُ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ (Nisa 4/69). Hülâsa sırat-ı müstakim, peygamberler, siddîkler, şehidler ve sâlihlerin yoludur.

## İnsanın Ahiret İstikâmetine Olumlu Veya Olumsuz Manada Etki Eden Faktörler

### 1. Allah’ın (cc) Hidayet veya Saptırması

Allah’ın (cc) bizzat hidayet etmesi veya saptırması, insanın ahiret yolculuğundaki istikâmetine, daha açık bir ifadeyle cennet veya cehenneme yönelmesine etki eden faktörlerin ilkidir. Ancak Allah’ın hidayet etmesi veya saptırması, hidayet ve dalaleti yaratması demektir;<sup>14</sup> yoksa mümini mecbur bırakarak

<sup>9</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, I-VII, (Beirut: Dâru'l-İlm, 1990), 5/2017; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûri'l-Afrikiyyi'l-Misrî, *Lisânu'l-'Arab*, (Bağdat: es-Sekafe ve'l-İlâm Bakanlığı Şuûni's-Sekâfiyyi'l-Âmme, 1992), 5/3782; Vankulu Mehmet Efendi, *Vankulu Lugati*, c. 2, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 2145; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, c. 6, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 5175.

<sup>10</sup> Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, (Kahire: Fazilet Yay., h:1403), 20.

<sup>11</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, c. 1-2, (Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, b. s. y, t.y. not: kitabın pdf formatı waqfeya'dan alınmıştır), 540.

<sup>12</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 540.

<sup>13</sup> Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 19.

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî, *el-Fıkhü'l-Ekber*, şerh: Aliyyü'l-Kârî el-Hanefî, (Beirut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 221; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürüdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2000), 157.

imandan saptırması veya kâfiri zorla imana getirmesi demek değildir. Hidayetin ilham etmek, muvaffak kılmak, irşâd ve rehberlik etmek; beyan, İslam dini, iman, davet, yol işaretleri ve ilahi kitaplar; peygamberler ve imamet gibi anlamları da mevcuttur.<sup>15</sup> Allah'ın (cc) hidayet etmesi bu anlamların tamamını içermektedir.

“Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir” (Leyl 92/12 buyuran Allah (cc) bazen hidayet etmek için ön şart koşar: “... Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir” (Tegâbun 64/11). ‘Hidayet etme’ doğru ve yanlış yolun her ikisinin tanıtılması anlamında da Kur’an’da yer almaktadır: “Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?” (Beled 92/8).

Kur’an-ı Kerim’de hidayetini zıddı<sup>16</sup> olarak dalâlet kavramı yer almaktadır. Lügat olarak; yolunu, mekânını kaybetmek, doğru yoldan ayrılmak, helak olmak<sup>17</sup> anlamlarına gelen dalâlet kavramı terim olarak; arzu edilene ulaştırılan şeyi kaybetmek veya arzu edilene ulaştırmayacak bir yola girmek demektir.<sup>18</sup> Doğru yoldan saptırmanın da hidayet gibi bazen sebepler dairesinde bazen sebep bahsedilmeksizin Allah’a (cc) ait olduğu zikredilir. Saptırmanın, sebepler dairesinde olduğunu beyan eden ayetlerden bir tanesi mealen şöyledir: “... Allah’ın saptırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa, sen onun için asla bir çıkış yolu bulamazsın.” (Nisâ 4/88).<sup>19</sup> Bu ayette münâfikların yaptıkları şeyler, Allah’ın (cc) saptırmasının sebepleri olarak zikredilmiştir. Allah (cc) kâfirleri,<sup>20</sup> zalimleri,<sup>21</sup> fâsıkları<sup>22</sup> ve aşırı giden yalancıları hidayete erdirmez. Allah’ın (cc) hidayete erdirmedğini ise hiç kimse hidayete erdiremez.<sup>23</sup>

Allah’ın (cc) sebepsiz yere insanları saptırdığı düşünülemez. Bir ayette hiçbir sebep gösterilmeksizin Allah’ın (cc) saptırmasından bahsediliyorsa mutlaka o ayetin siyak ve sibakına bakılmalıdır. Eğer saptırma sebebi, bağlamda zikredilmemişse o ayet, aynı manaları vurgulayan başka surelerdeki diğer

<sup>15</sup> Ramazan Altıntaş, *Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet*, (Konya: Rev Yayınları, 1997), 53-64.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 4/2601.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, c. 3, (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 23, Cevherî, *es- Sihâh fi'l-Luğa*, c. 5, 1748; İsfehânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur’ân*, 388.

<sup>18</sup> Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 117.

Ayrıca bkz. Nisâ 4/136, 143; En’âm 6/140; A’râf 7/30, 178, 186; Tevbe 9/115. <sup>19</sup>

<sup>20</sup> Bkz. Bakara 2/264; Mâide 5/67; Tevbe 9/37; Zümer 39/3.

<sup>21</sup> Bkz. Bakara 2/258; Mâide 5/51; Kasas 28/50; En’âm 6/144; Tevbe 9/19, 109; Ahkâf 46/10; Saf 61/7.

<sup>22</sup> Bkz. Mâide 5/108; Tevbe 9/24, 80; Münâfikûn 63/6.

<sup>23</sup> Mü’min 40/28; Nahl 16/37.

ayetlerle birlikte ele alınmalıdır. Aşağıdaki ayetler buna örnek teşkil etmektedirler:

“Allah kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimi de saptırırsa böyleleri için O'nun dışında dostlar bulamazsın. Onları kıyamet günü körler, dilsizler ve sağırlar olarak yüzüstü haşredeceğiz. Varacakları yer cehennemdir. Cehennemin ateşi dindikçe, onlara çılgın ateşi artırırız.” (İsrâ 17/97).

“Bu, onların cezasıdır. Çünkü onlar ayetlerimizi inkâr ettiler ve ‘Biz, bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduktan sonra mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmiz. Biz mi?’ dediler.” (İsrâ 17/98).

İlk ayette saptırılma sebebi zikredilmemiş; ancak ikinci ayette zikredilmiştir. Bu ayete göre Allah'ın (cc) saptırmasının sebebi, iman etmemektir. Bu ayetlerden anlaşılan husus şudur: inkâr etmek, insanların kendi tercihleridir. Eğer insanlar istemediği halde Allah (cc) onları imansızlığa saptırsaydı, o takdirde Allah (cc) kulun iradesini hiçe saymış olacaktı. Kulun iradesini hiçe sayarak kendi saptırdığı kimseyi cehennem cezasına çarptıran bir ilahın adâletinden ise söz edilemez. Müfessirler bu ayetlere istinaden Allah'ın saptırma veya hidayetinin kulun tercihine bağlı olduğunu düşünmüşlerdir. Zira onlara göre cebir neticesinde işlenen fiillerden, Allah'ın adil olmasının zaruri bir sonucu olarak ödül veya ceza tahakkuk etmez.<sup>24</sup>

## 2. Ahiret Yolculuğunun Rehberleri: Peygamberler ve Kitaplar

İnsanlara hayır ve şer yolları açıklanmış ve insanlar bu ikisinden birini tercih etme hususunda serbest bırakılmışlardır. Ancak onlara hayrın ve şerrin neler olduğunun tam olarak öğretilmesi gerekmektedir. Bu sebeple peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>25</sup>

Allah (cc) kullarının istikâmetinin cennete doğru olmasını ister.<sup>26</sup> Bu yüzden insanların inançlarını düzeltmek, ahlaklarını güzelleştirmek, dünya hayatlarını düzene koymak;<sup>27</sup> bilgi vermek, yanlış olanı göstererek eleştirmek, düşünmeye ve eyleme teşvik etmek yoluyla zihniyetlerini değiştirmeleri;<sup>28</sup> nefislerini terbiye etmeleri, anlaşmazlık durumlarında yanlışlara düşmeden<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 187; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 11, 154.

<sup>25</sup> N. Mehmed Solmaz, İsmail Lütfi Çakan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, c. 1-3, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 9; Muhittin Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2013), 19-22.

<sup>26</sup> Bakara 2/221; Yûnus 10/25.

<sup>27</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 1, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007), 25.

<sup>28</sup> Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, (İstanbul: Denge Yay., 2005), 246-251.

<sup>29</sup> Bkz. Bakara 2/213; Nisâ 4/165; Nahl 16/64; Tâhâ 20/134; Ahkâf 46/12; Hadîd 57/25.

aydınlığa çıkmaları<sup>30</sup> ve istikâmeti bulmaları, hâsılı cennete ve ebedî saadete ulaşmaları için bu yolculukta yol gösterici olarak kitaplar ve peygamberler gönderir.<sup>31</sup> Ayrıca peygamberler Allah'ın (cc) emirlerini insanlara tebliğ eder,<sup>32</sup> onlara gerektiğinde ayetleri açıklarlar.<sup>33</sup> Öğüt verir,<sup>34</sup> doğruyu yanlıştan ayırırlar.<sup>35</sup> İnsanları kötülüklerden arındırır,<sup>36</sup> Allah'ın (cc) yoluna çağırır<sup>37</sup> ve insanların aralarında şaşmaz bir şekilde hüküm verirler.<sup>38</sup> Daha genel bir ifadeyle peygamberler, ahirete yönelik müjdeci ve uyarıcıdırlar.<sup>39</sup> Bütün bu sayılanlar, peygamberlerin ve kitapların, ahiret yolculuğundaki insanın istikâmetine olumlu yönde etki eden faktörlerden olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Yol gösterici olarak Allah'ın (cc) gönderdiği kitapların sonuncusu Kur'an-ı Kerim'dir ki onun adlarından biri de, "yol gösterici" anlamındaki (هدى) "Hüdâ"dır.<sup>40</sup> Ancak Allah'ın (cc) kitap ve peygamberler aracılığıyla yaptığı tebliğin ardından, davet karşısında atılacak birinci adım insandandır, sonrası Allah'tandır. Yani insan hidayet isterse, Allah (cc) ona hidayet eder; eğer doğru yoldan sapmayı tercih ederse, Allah da (cc) onu saptırır.

İnsanları ahiret yolculuğuna çıkaran Allah'tır (cc). Dolayısıyla insanların, kendilerini bu ebedî yola çıkaran Allah'ın bu yolculukta kendilerinden ne istediğini bilmeleri gerekir. Bu itibarla peygamberlik, Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlayan, dinin temel müesseselerinden biri olarak kabul edilir.<sup>41</sup>

Allah'ın (cc) peygamberler ve kitaplar göndermesinin ana sebeplerinden biri, ahirete gidecek olan insanların istikâmetinin cennete yönelik olmasını istemesidir. Peygambere itaati, Allah'a (cc) itaat olarak kabul eden Kur'an-ı Kerim (Nisâ 4/80); Allah'ın (cc) insanları sevmesinin ve onları bağışlamasının yolu olarak peygambere tabi olmayı gösterir (Âl-i İmrân 3/31). Ayrıca, Allah ve Rasûlü'ne itaat etmenin kurtuluşa ermeye,<sup>42</sup> cennete girmeye,<sup>43</sup> orada

<sup>30</sup> Bkz. Bakara 2/257; Mâide 5/16; İbrâhîm 14/1, 5; Ahzâb 33/43; Hadîd 57/9; Talâk 65/11.

<sup>31</sup> Bkz. Bakara 2/129; Yûnus 10/47; İbrâhîm 14/4; Fâtır 35/24; Komisyon, *Kur'an Yolu*, c. 1, 25; Muhammed Abdül- Azîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi'Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, 2, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), c. 1, 25, c. 2, 22-23.

<sup>32</sup> Bkz. Mâide 5/92, 99; Nahl 16/35, 44, 82; Nûr 24/54; Yâsîn 36/17; Ahkâf 46/23; Cin 72/23.

<sup>33</sup> Nahl 16/64; Ahzâb 33/45; Cin 72/23.

<sup>34</sup> Tûr 52/29; Gâşiye 88/21.

<sup>35</sup> Enbiyâ 21/51; Şûrâ 42/52.

<sup>36</sup> Bakara 2/151; İbrâhîm 14/5.

<sup>37</sup> İbrâhîm 14/1; Hadîd 57/8.

<sup>38</sup> Nisâ 4/105; Zuhuruf 43/63.

<sup>39</sup> Bkz. Nisâ 4/165; Ra'd 13/7; Bu hususta geniş açıklama için bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1985), 174.

<sup>40</sup> Bkz. Bakara 2/2, 185; Lokmân 31/3; Fussilet 41/44.

<sup>41</sup> Musa Bilgiz, "Kuranda Nübüvvet", *Diyanet İlmî Dergi* 49, sy. 1, (2013), 23-46.

<sup>42</sup> Nûr 24/52; Ahzâb 33/71.

<sup>43</sup> Nisâ 4/13; Fetih 48/17.

peygamberler, siddikler, şehitler ve sâlihlerle beraber olmaya (Nisâ 4/69) vesile olacağını bildirir.

Peygamberlerin insanlar için uyarıcı oldukları, bir hadiste şöyle dile getirilmiştir:

Benimle insanların hali ateş yakan bir kimsenin haline benzer. Ateş yanıp da etrafını aydınlattığı zaman pervaneler (kelebekler) ve diğer haşerat ateşe atılmağa başlarlar. Adam onları uzaklaştırmağa çalışır. Fakat onlar adama galip gelirler ve ateşe atılırlar. (İşte durum böyle) Ben sizi ateşten çekebilme için kemerlerinizden tutup asılıyorum, "buraya gelin, ateşten kurtulun, buraya gelin, ateşten kurtulun" diyorum, siz ise elimden kurtulup ona atılmaktasınız.<sup>44</sup>

Ahret yolculuğunda peygamberler ne kadar önemli ise onlara verilen kitaplar da o derece önemlidir. Zira Allah (cc) kullarına yönelik emir ve nehiylerden oluşan mesajlarını ilâhî kitaplar aracılığıyla önce peygamberlere ulaştırmaktadır. Bu itibarla Allah'ın gönderdiği kitaplar, hem peygamberlere hem de ümmetlerine hidayet rehberidir. Gönderilen ilahi kitapların tamamının,<sup>45</sup> -peygamberlerde olduğu gibi- doğru yolu göstermek,<sup>46</sup> aydınlatmak,<sup>47</sup> öğüt vermek,<sup>48</sup> uyarmak,<sup>49</sup> hakkı batıldan ayırmak,<sup>50</sup> Allah'a (cc) karşı gelmekten sakındırmak,<sup>51</sup> cennetle müjdelemek,<sup>52</sup> anlaşmazlığa düşükleri hususlarda insanlar arasında hüküm vermek<sup>53</sup> gibi bir takım hedefleri vardır. İşte ilahi kitapların bu özellikleri, insanların ahret yolculuklarındaki istikâmetlerini cennet yönünde etkilemektedir. Arapça indirilen<sup>54</sup> ve hikmetlerle dolu olan Kur'an-ı Kerim<sup>55</sup> de diğer ilahi kitapların, yukarıda sayılan fonksiyonlarının tamamını taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim bir yandan insanları doğru yola iletirken, diğer yandan doğru yolu tercih edenleri mükâfatla müjdelir.<sup>56</sup>

<sup>44</sup> Buhârî, "Rikak", 26.

<sup>45</sup> İlahi kitapların bozulmamış hallerini kastetmekteyiz. Ancak Kur'an-ı Kerim dışındaki diğer ilahi kitapların insanlar tarafından tahrif edilip bozulduğu açıkça bilinmektedir. Bu itibarla Kur'an dışındaki ilahi kitapların olumlu yönlerini söylediğimizde onların tahrif olmamış hallerinin esas alındığı bilinmelidir.

<sup>46</sup> Âl-i 'İmrân 3/3; En'âm 6/91, 157.

<sup>47</sup> Âl-i 'İmrân 3/184.

<sup>48</sup> Bakara 2/231.

<sup>49</sup> En'âm 6/92.

<sup>50</sup> Bakara 2/53.

<sup>51</sup> Nisâ 4/131.

<sup>52</sup> Tevbe 9/111.

<sup>53</sup> Bakara 2/213.

<sup>54</sup> Yûsuf 12/2; Zümer 39/28.

<sup>55</sup> Yâsîn 36/2.

<sup>56</sup> İsrâ 17/9.

Ahiret yolcusu olan insan, Kur'an ayetlerini okurken anlamlarını ihmal etmemelidir. Zira Kur'an, kendisinin anlaşılmasını ister. Kur'an-ı Kerim; okunmak, düşünülme, anlaşılma ve bütününüyle hayata geçirilmek üzere gönderilmiş bir kitaptır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetin sonu, "hâlâ düşünmeyecekler mi?", "hiç düşünmüyor musunuz?", "elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır", "hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?" gibi ifadelerle biterken; bazı ayetlerin ise daha başında düşünmeye sevk eden, "hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?" vb. ifadeler yer almaktadır.<sup>57</sup> İşte bu gerçekleri düşünüp tahrife karşı Allah (cc) tarafından koruma altına alınan Kur'an-ı Kerim'i (el-Hicr 15/9) rehber edinen insan, ahiret yolculuğunun sonunda Allah'ın vaadi olan cennete ulaşır. Zira Kur'an-ı Kerim dünyada iken insanlara cennetin yolunu göstermektedir.

Büyük misyonu doğrultusunda Rasûl-i Ekrem (s.a.v), Cahiliye dönemi insanların istikâmetlerini çok kısa sürede cehennemden cennete çevirmiştir. Geniş Arap Yarımadasında vahşi, âdetlerinde mutaassıb ve inatçı muhtelif kavimlerin kötü âdetlerini ve kötü ahlaklarını bir anda denilebilecek kadar kısa bir sürede kökünden söküp atarak onları güzel ahlakî vasıflarla donatıp bütün âleme öğretmen ve medenî milletlere üstad eylemiştir... Bu uhrevî sonsuzluk yolunda örneklikler oluşturmak üzere onun eğitiminden geçen sahabeler de kısa zamanda gönüllere taht kurmuştur.<sup>58</sup>

Peygamberler, ümmetlerini tevhid ehli ve cennet istikâmetinde olmaları konusunda hep uyanık tutmaya çalışmışlardır. Bu hayattan sonra ebedî bir hayatın geleceğini haber vermiş, dünyada yaptıklarından dolayı orada hesaba çekilecekleri hususunda daima ümmetlerini uyarmış ve onları tevbeyle davet etmişlerdir.<sup>59</sup> Bu bağlamda dualarıyla, tevbeleriyle,<sup>60</sup> Allah'a (cc) sığınmalarıyla,<sup>61</sup> tebliğleriyle<sup>62</sup> kısaca dinî ve dünyevî her alanda ümmetlerine örneklik teşkil edecek mükemmel bir hayat yaşamışlardır.<sup>63</sup> Peygamberleri örnek alan ümmetleri, onların gösterdikleri istikâmette hayatlarını sürdürdükleri müddetçe dünyevî ve uhrevî bela ve musibetlerden selamette kalmışlardır. Ne zaman ki onların örnekliklerini terk etmişler ve istikâmetten sapmışlar, o zaman da başlarına gelen semavi afetlerle helak edilmişlerdir.

<sup>57</sup> Bakara 2/44; En'âm 6/50; Yûnus 10/3; Nahl 16/17; Kasas 28/60...

<sup>58</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1993), 237.

<sup>59</sup> Bkz. A'râf 7/59; Neml 27/46; Ankebût 29/36; Mümin 40/39, 41.

<sup>60</sup> A'râf 7/23; Enbiyâ 21/87, 89.

<sup>61</sup> Sa'd 38/17, 30.

<sup>62</sup> Hûd 11/57; Ahkâf 46/23.

<sup>63</sup> Mümtehine 60/4, 6.

Hız. Peygamber, *كُلُّ نَفْسٍ دَائِقَةُ الْمَوْتِ* (Her nefis ölümü tadacaktır)<sup>64</sup> gerçeğinden istisna veya muaf tutulmamıştır. Onun ölümden muaf olmadığı şu ayette de dile getirilir: “Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler” (Zümer 39/30). Hakikat şu ki, o da bir ahiret yolcusudur. Zaten Peygamberimiz de kendini bir hadis-i şeriflerinde -ümmetine de yol gösterici bir tarzda olmak üzere- ahiret yolcusu olarak şöyle tarif etmiştir: “Benim dünya ile ilgim ne kadar ki? Ben bu dünyada bir ağacın altında gölgelenen, sonra da oradan kalkıp giden binitli bir yolcu gibiyim”.<sup>65</sup>

Peygamberimiz (s.a.v) şerefli bir ömrün ardından geride parlak bir nesil olan sahabelerini bırakmıştır. Onların büyük çoğunluğu cahiliye döneminde cehennem istikâmetinde ahiret yolculuklarına devam ederken, Rasûl-i Ekrem’in Allah’ın (cc) izniyle onların istikâmetlerini cennete çevirmesi hususunu en açık bir şekilde dile getiren örnek, Habeşistan’a hicret eden sahabelerden Ca’fer b. Ebî Tâlib ile Habeş kralı Necâşî arasında geçen şu diyalog olsa gerektir: Ca’fer b. Ebî Tâlib Necâşî’ye şöyle der:

“Ey kral! Biz câhiliye halkı olarak putlara tapardık; ölü eti yerdik (birbirimizin aleyhinde konuşurduk); akrabalık bağlarını koparır, komşulara kötülük ederdik. İçimizden güçlü olan zayıfı ezdi. Allah bize elçisini gönderinceye kadar durumumuz böyleydi. Biz o Resûl’ün soyunu, dürüstlüğü, güvenilirliğini ve iffetini biliyoruz. O bizi Allah’a, O’nun birliğini tanımaya ve O’na ibadet etmeye, bizim ve atalarımızın Allah’ın dışında tapığımız taşları, putları bırakmaya davet etti. Doğru sözlü olmamızı, emneti sahibine vermemizi, akrabalık bağlarını yaşatmamızı, komşuya iyilik etmemizi, insanların mahremiyetlerine ve canlarına saldırmaktan kaçınmamızı emretti. Bize hayâsızlığı, yalancı şahitliği, yetim malı yemeyi, masum kadınlara iftira atmaya yasakladı. Bize yalnız Allah’a ibadet etmeyi ve O’na ortak koşmamayı emretti. Biz de onu tasdik ettik. Ona inandık, Allah’tan getirdiği konularda ona tabi olduk. Artık yalnız Allah’a ibadet ediyor, hiçbir şeyi O’na ortak koşmuyoruz. Allah’ın bize yasakladığı şeyleri yasak kabul ettik, helal kıldıklarını helal kabul ettik...”.<sup>66</sup>

Ca’fer b. Ebî Tâlib’in bu sözleri sahabenin İslam’dan önceki ve sonraki ahiret yolculuğundaki istikâmetlerini mukayese yoluyla veciz bir şekilde özetlemiştir.

<sup>64</sup> Âl-i ‘İmrân 3/85; Enbiyâ 21/35.

<sup>65</sup> Tirmizî, “Zühd”, 44.

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *Sîretü’n-Nebî*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabî, 1990), 361-362.



Peygamber efendimiz (s.a.v) ümmetine üsve-i hasene<sup>67</sup> yani örnek olacak şekilde yaşamıştır. Onun hayatının son hutbesini îrâd ederken verdiği mesajlardan biri de İslamiyet’le kazanılan istikâmetin kaybedilmemesidir:

“Allah-u Teâlâ bir kulunu dünya hayatı ve nimeti ile kendi nezdindeki ahiret hayat ve saadeti arasında muhayyer kıldı. O da Allah nezdindeki ihtiyar eyledi. Ey Ebû Bekir ağlama.<sup>68</sup> Ey insanlar! Peygamberinizin dünyadan ahirete göç etmesini düşünüp telaş ettiğinizi işittim. Hangi peygamber gönderildiği ümmeti arasında ebedî kalmıştır ki ben de sizin aranızda ebedî kalayım. Biliniz ki ben Rabbime kavuşacağım. Yine biliniz ki siz de bana kavuşacaksınız. Buluşacağımız yer de Kevser Havuzu’nun kenarındır. Orada benimle buluşmak isteyenler, ellerini, dillerini günahlardan çeksinler”.<sup>69</sup>

### 3. Fıtrat

‘Fıtrat’ kelimesi, lügat anlamı itibariyle yarmak, ikiye ayırmak; yarılmak, çatlak, açılmak<sup>70</sup> anlamlarına gelir. Terim olarak ‘fıtrat’, Allah’ı bilebilmeleri için insanların özündeki “bir ilahın varlığını kabul etme duygusu”,<sup>71</sup> yani dini kabul etmeye hazır bir şekilde yaratılış<sup>72</sup> keyfiyeti demektir. Daha açık bir ifadeyle fıtrat, ilk yaratılışta varlıkların temel yapılarını, karakterlerini ve henüz dış tesirlerden<sup>73</sup> ve kendi duygu ve heveslerinden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.

Fıtrat, insanın ahiret yolculuğunda (cennete veya cehenneme yönelik) önemli bir kriter, bir yol ayrımıdır. Hatta denilebilir ki; insan davranışlarının temel belirleyici unsurudur: “De ki: Herkes kendi şâkilesine (fıtratına) göre davranmaktadır...” (İsrâ 17/84). Ayette geçen şâkile kelimesi fıtrat kelimesiyle

<sup>67</sup> Ahzâb 33/21.

<sup>68</sup> Efendimizin; “Ey Ebû Bekir ağlama” ifadesinden anlaşılmaktadır ki; Hz. Ebû Bekir, Peygamberimizin vefatının yaklaştığını anlamış bu sebeple gözyaşı dökmüştür.

<sup>69</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, (İstanbul: Marifet Yay., 1997), 290-291.

<sup>70</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, c. 1, 90, c. 3, 328; Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğâ*, c. 2, 781-782; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisü'l-Luğâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), c. 4, 510; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 5, 3432.

<sup>71</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, 494.

<sup>72</sup> Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 141.

<sup>73</sup> Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 47-48.

eş veya yakın bir anlamdadır. Bu kelime genel olarak şu üç manada değerlendirilmiştir:

1. Yaratılış, karakter ve mizaç,
2. Benimsenen inanç ve hayat tarzı,
3. Niyet ve kabiliyet.<sup>74</sup>

Verilen bu üç mana da *şâkile* kelimesini karşılamaktadır.

“Andolsun cehennem için de birçok cin ve insan yarattık. Zira onların kalpleri vardır; fakat onlarla gerçeği kavramazlar; gözleri vardır, lakin onlarla gerçeği görmezler; kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da sapıktırlar. Onlar gafillerin ta kendileridir.” (el-A'râf 7/179). Bu ayette bazı insanların gerçeği kavramadığı, görmediği ve duymadığından bahsedilir. Peki, o tip insanlar gerçeği kavrayacak akıldan, gerçeği görece gözden ve gerçeği duyacak kulaktan mahrum mu bırakılmışlardır? Hayır. İnsanlar kendi öz iradelerini kullanmaktadırlar. Bu sebeple insan, tercihlerinin gerektirdiği sorumluluktan kurtulamayacaktır.

İnsan fıtratı, yaratıcı<sup>75</sup> ve rızıklandırıcı olarak sadece Allah'ı kabul etmektedir.<sup>76</sup> Zaten insanın fıtratında yaratıcısını bilme ve bulma arzusu vardır. Bu arayışlarında bulmak istedikleri temel şey, gerçek yaratıcıdır.

Yumurtadan çıkan bir ördek yavrusu hemen yüzebileceği bir su aramaya başlar. Tertemiz, berrak bir suya sahip bir göl bulamazsa, en azından çamurlu bir su birikintisinde oyalanmaya başlar. Onun gibi, aklı başında her insan, fıtraten Yüce Yaratıcı'yı bulmaya çalışır. Eğer gerçek Yaratıcı'yı bulamazsa, bazı yaratılmışları ilah kabul eder. Bir kısım insanların Buda'yı ilah kabul etmesi, bir kısmının ineğe tapması bu tür bir olaydır.<sup>77</sup> Peygamberlere iman bu tip insanları rehbersizlikten kurtarır. Allah'ın (cc) razı olduğu insan modelini bildirir. Kişiyi o örnek insanlara arkadaş yapar.<sup>78</sup>

Fıtrat, aile, inanç, eğitim, arkadaş ve sosyal çevrenin etkisiyle kazanılan tutum ve davranışların niteliğine göre, müspet veya menfi yönde etkilenebilir. Başlangıçta tertemiz olan fıtrat, insanın sonradan kazandığı nitelikler,

<sup>74</sup> 'Şâkile' kelimesine sözlüklerde ve tefsirlerde verilen diğer anlamları için bkz. Musa Bilgiz, "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Eksininde)", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25, (2006), 125-144.

<sup>75</sup> Ankebût 29/61; Zümer 39/38.

<sup>76</sup> Ankebût 29/63

<sup>77</sup> Şadi Eren, *İnsan ve Eğitim*, (İstanbul: Yeni Asya Yay., 1996), 25.

<sup>78</sup> Eren, *İnsan ve Eğitim*, 27.

değerler ve benimsediği hayat tarzına dayalı olarak asli safiyetinden uzaklaşabilmektedir.<sup>79</sup>

Kur'an-ı Kerim'de fıtrattaki, iyiyi ve kötüyü ayırma kabiliyetine sahip olma yetisinden bahsedildiği gibi aynı kabiliyete sahip olan nefisten de bahsedilir (Şems 91/8). Bahsi geçen nefis, serbest bir mizaca ve yine serbest bir ahlakî yapıya sahiptir. Kendisine itaat edilen hevâ ve şehevî duygular nefsi memnun eder. Bu sebeptendir ki nefis daima te'dibe ihtiyaç duyar.<sup>80</sup> Genel olarak günâhtan hoşlanan (*nefs-i emmâre*) ve günâhtan hoşlanmayan (*nefs-i levvâme* ve *nefs-i mutmainne*)<sup>81</sup> şeklinde tanımlanan<sup>82</sup> nefis hakkında Kur'an'da üç tane isimlendirme vardır:

1. النَّفْسُ الْأَمَّارَةُ (*nefs-i emmâre*):<sup>83</sup> Sû-i zanda bulunup, şüpheli hallerde veya öfke anında hemen suçlama yolunu tercih eden, hevasına uyup kötülüğü çokça emreden ve ona meyleden, iyi şeyleri yapmak kendisine ağır geldiği için kötülüğe/günâhlara rast gelir gelmez ona dalan,<sup>84</sup> şehevî duygularının peşinden giden<sup>85</sup> vb. anlamlara gelir.

<sup>79</sup> Bilgiz, "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Eksekinde)", 125-144.

<sup>80</sup> Mâverîdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, şerh ve ta'lik: Muhammed Kerim Râcih, (Beirut: Dâr-u İkra, 1985), 241.

<sup>81</sup> Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, (Konya: Hibaş Yay., 1984), 251-268.

<sup>82</sup> Nefislerin isimlendirilmesi ve tanımlanması hususunda geniş bilgi için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi'ü't-Tefsîr*, trc. Heyet, c. 4, (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 407; İmam el-Celîl el-Hafîz 'İmâdü'd-Din Ebu'l- Fidâ İsmail İbn Kesîr ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Heyet, c. 14, (Kahire: Kurtuba, 2006), 192-193; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5473, 5817; Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, sy. 1, (2009), 1-24; Kur'an Yolu tefsirinde nefislerin sayısı sekiz olarak ele alınır: 1. Nefs-i emmâre, 2. Nefs-i levvâme, 3. Nefs-i mülheme, 4. Nefs-i mutmainne, 5. Nefs-i zekiyye, 6. Nefs-i râziye, 7. Nefs-i marziyye, 8. Nefs-i kâmile (Komisyon, *Kur'an Yolu*, c. 5, 505).

<sup>83</sup> Yûsuf 12/52.

<sup>84</sup> Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî el-Basri, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, c. 3, (Beirut: Dârü'l- Kütübü'l- İlmiyye, t.y.), 48-49; Muhyi's-Sünne Ebî Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Bağavî, *Tefsîru'l- Bağavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, thk. Heyet, c. 4, (Riyad: Dâr-u Halibe, h: 1409), 249; Kadı Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Çâlib b. 'Atiyye el-Endelusî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, c. 3, (Beirut: y.y., 2001), 254; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, et-Tahrir Ve't-Tenvir, I-XXX, Dârü't- Tunusiyyi, Tunus 1984. 13/5; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, c. 10, (Şam: Dârü'l-Kalem, 2000), 688; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, 2873.

<sup>85</sup> Cârullah Ebu'l-Kâsim Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Çavâmızı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdul Mecrud, Ali Muhammed Muavviz, c. 3, (Riyad: Mektebetü Abikan, 1998), 298.

2. **النَّفْسُ اللَّوَّامَةُ** (*nefs-i levvâme*):<sup>86</sup> Kıyâmet gününde hatalarını anlayıp pişman olup, kendisini kınayan<sup>87</sup> nefis demektir. Fakat bu kınamanın zamanı geçmiş olduğundan faydası olmayacaktır.<sup>88</sup> Bundan şu anlaşılmaktadır: Eğer insan işlediği günâhların fenalığını hayattayken anlayıp, pişman olup tevbe etse, bununla beraber nefsini levm etse bu levmi boşa gitmeyecektir. Râzî, *nefs-i levvâme* hakkında altı yorum nakleder. O görüşlerden birine göre itaat eden de günahkâr olan da nefsini levmedecektir. Şöyle ki, itaat eden, niçin daha fazla itaat etmediği için, günahkâr olan da niçin daha fazla takva sahibi olmadığı için nefsini kınayacaktır.<sup>89</sup>

3. **النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ** (*nefs-i mutmainne*):<sup>90</sup> Vaktiyle hakkı anlayıp, aşağı mertebelerden yükselmiş olan nefistir.<sup>91</sup> Fecr suresinde *nefs-i mutmainne* ifadesinin yer aldığı ayetin öncesinde kıyametten, mahşerden ve ahiret için hazırlık yapmayanların pişmanlığından bahsedilir. Daha sonra da *nefs-i mutmainne* sahibine hitaben: “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!” (Fecr 89/27-30) buyrulur. Bu ifadeler, *nefs-i mutmainne* sahibi insanların, ahiret hazırlığı yapanlar olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

“İnsan nefsi, iyilik ve kötülöklere meyil açısından aynı istidatlarla yaratılmıştır” (Şems 91/7-8). Fakat insanın tercihleri ve değer yargıları, dini inanç ve telakkileri, ahlakî erdem yahut erdemsizlikleri bu eşitliği bozabilmektedir.<sup>92</sup> Zira insan kendi duygularının yanında çevresinin ve çeşitli sebeplerin etkisinde kalabilen bir varlıktır. Bu sebepledir ki insan, Allah’ın emir ve iradesine bağlı bir hayat yaşadığında nefsinin *mutmainne* seviyesine ulaşmasını temin etmiş olacak; heva ve heveslerine uyup, Allah’ın emir ve nehiyelerine kulak vermediği sürece de nefsinin *emmâre* ve *levvâme* seviyesinde kalmasına sebep olacaktır.

#### 4. Akıl

Ahiret yolculuğunda insanın istikâmetini olumlu veya olumsuz yönde etkileyen faktörlerin en önemlilerinden olan akıl, insanı diğer canlılardan farklı

<sup>86</sup> Kıyâmet 75/2.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 499; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Tefsîru't-Taberî, Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, c. 23, (Kahire: Hicr, 2001), 470; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, 5473.

<sup>88</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, 5817.

<sup>89</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 22, 283.

<sup>90</sup> Fecr 89/27.

<sup>91</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, 5817.

<sup>92</sup> Bilgiz, “Kişiliğin Oluşmasında Fıtratın ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Eksekinde)”, 125-144.

kılan ve onu sorumlu yapan temyiz yani ayırt etme kabiliyeti, düşünme ve anlama melekesi,<sup>93</sup> hak ve batılı ayırabilen kalpteki bir nur<sup>94</sup> olarak nitelenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de bazen doğrudan bazen dolaylı olarak akli kullanmayı teşvik eden veya emreden ayet sayısı oldukça fazladır. Bu ayetler bir bütün olarak incelendiğinde, insana akıl nimetinin verilmesinden maksadın, insanın ahiret yolculuğundaki istikâmetini cennet yönüne çevirmek olduğu görülecektir. Buna şu ayet-i kerimeyi örnek verebiliriz: "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Allah'tan korkanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?" (En'âm 6/32)<sup>95</sup>. Yukarıdaki ayette iki husus odak nokta olarak vurgulanmaktadır:

1. Allah'tan (cc) korkan takva sahipleri için ahiretin dünyadan daha hayırlı olması.

2. Ahiret daha hayırlı olduğu için, ahireti kazanma konusunda, akli kullanmanın çok daha gerekli olduğu gerçeği.

Kendisine faydası veya zararı dokunabilecek en küçük bir meselede bile aklını kullanan insanın cennet ve cehennem konusunda daha büyük bir dikkatle davranması gerekecektir. Yukarıda meali zikredilen ayetten de anlaşıldığı üzere, ahiret istikâmetini cennetten yana düzeltme konusunda insan, bazen kendi içinde beliren duygular neticesinde bazen de bir dış uyarıcı sebebiyle aklını doğru istikâmette kullanabilir.

## 5. Vicdan

Lügatte, bulmak, sevmek, öfkelenmek, üzülmek, vb. anlamlara gelen ve *vecd* kökünden masdar olan vicdan kelimesi terim olarak; insanın içindeki ahlâkî otorite, ahlâka dayalı değerler ve fiiller hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini,<sup>96</sup> insanın, yaptıklarının doğruluğunu veya yanlışlığını içinde hissetmesini sağlayan manevi gücü ifade eder. Başka bir deyişle vicdan, insanın içindeki iyi ile kötüyü birbirinden ayırt eden duygudur.<sup>97</sup> Anonim anlayışa göre vicdan; "Allah'ın, insanın içinde kurulu mahkemesidir". Vicdan kelimesi, dünya dillerinde kullanılan anlamıyla bir terim olarak Kur'an'da mevcut değildir. Ancak vicdan, bir mefhum olarak hem Kur'an'da hem de

<sup>93</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, (İstanbul: TDV Yay., 1989), 242-246.

<sup>94</sup> Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 128.

<sup>95</sup> Ayrıca bkz. A'râf 7/169; Yûsuf 12/109.

<sup>96</sup> Osman Demir, "Vicdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, (Ankara: TDV Yay., 2013), 100-102.

<sup>97</sup> Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, (İstanbul: Beyan Yay., 2007), 15. Vicdan için yapılan benzer tanımlar için bkz. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 13-15.

hadislerde yer almaktadır.<sup>98</sup> Mesela Mü'minûn suresindeki şu ayetler, vicdanın varlığını ortaya koymaktadır:

"(Rasûlüm!) de ki: Eğer biliyorsanız (söyleyin bakalım), bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir? 'Allah'a aittir.' diyecekler. 'Öyle ise siz hiç düşünüp taşınmaz mısınız!' de. 'Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir?' diye sor. '(Bunlar da) Allah'ındır' diyecekler. 'Şu halde siz Allah'tan korkmaz mısınız!' de. 'Eğer biliyorsanız (söyleyin), her şeyin melekûtu (mülkiyeti ve yönetimi) kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan (buna muhtaç olmayan) kimdir?' diye sor. '(Bunların hepsi) Allah'ındır' diyecekler. 'Öyle ise nasıl olup da büyüye kapılıyorsunuz?' de." (Mü'minûn 23/84-89).

"Birçok ayette, insanda iradesiyle ortaya koyduğu fiillerini ahlâkî ölçülere göre denetleyen, iyilik etmekten sevinç, kötülük yapmaktan ıstırap duyan bir ahlâkî melekedden söz edildiği, tevbenin ise böyle bir vicdan muhasebesinin ürünü sayıldığı görülür."<sup>99</sup> İnsan bir günah işlediğinde yahut birine karşı bir yanlış yaptığında içinde onu işlemenin ve o kişiye karşı yaptığı şeyin yanlışlığına dair bir his belirir. Bu his vasıtasıyla insan, içini bir şeylerin kemirdiğini fark eder. İşte insanın işlediği günah ve yaptığı yanlış sonrası içini kemiren şey, vicdanın bir göstergesidir. Bu hususu dile getiren şu hadisler manidardır: "İyilik ve hayır, ahlak güzelliğidir. Kötülük ve günah ise; vicdanını tırmalayan ve halkın bilmesini istemediğin tutum ve davranışlardır."<sup>100</sup> "İyilik ve hayır, kalbin tatmin olduğu şeydir, kötülük ve günah da vicdanı sızlatan ve ona acı veren şeydir."<sup>101</sup>

İnsan yanlış bir eylemde bulunduğu andan itibaren vicdanının sıkıştırmasına maruz kalır. Vicdanı, o insanı rahatsız eder ve yanlış yaptığına hükmeder.<sup>102</sup> Derken kişi vicdanen yanlış yaptığını kabullenir ve vicdan azabı duyar. Ancak duyacağı vicdan azabı, imanı, ahlakı, karakteri ve olgunluk seviyesiyle doğru orantılıdır. Kişi yanlışından dönmediği sürece bu sonuçtan kendini kurtaramaz. İnsan iyi bir şey yaptığında ise bunu önce içinde hisseder. Vicdanı, yaptığı şeyin iyi olduğuna hükmeder. Bu durumda insan içinde sıkıntı yerine büyük bir huzur duyar. Üzerine düşen görevi yerine getirmiş olmanın hazzını yaşar.

<sup>98</sup> Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 13.

<sup>99</sup> Demir, "Vicdan", c. 43, 100-102; İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Nisâ 4/17-18; Nahl 16/119.

<sup>100</sup> Müslim, "Birr", 14-15; Tirmizî, "Zühd", 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 182, 228-229.

<sup>101</sup> Dârimî, "Buyu", 2; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 194.

<sup>102</sup> Bkz. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 134.

Buradan vicdanın, ahiret yolculuğunda insanların istikâmetini olumlu yönde etkileyen faktörlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an ayetlerinden anlaşılacağı üzere, insan Allah'ın (cc) ve Rasûlü'nün gösterdiği istikâmette hayatını sürdürürse ve bu hal üzere vefat ederse bu istikâmetin sonu cennettir. Eğer Allah'ın (cc) ve Rasûlü'nün gösterdiği istikâmeti sürdürmezse ve bu hal üzere vefat ederse bu yönelişin sonu da cehennemdir. İşte tam da insan kendisini cehennem istikâmetine yönlendiren amellere meylettiğinde veya işlediğinde, körelmemiş ve bozulmamış vicdan karşısına çıkar, o amellerin yanlışlığını kendisine hissettirir. Böylece insan yanlış yöndeki istikâmetini değiştirme fırsatı yakalamış olur.<sup>103</sup> Eğer bu durumda vicdanının sesine kulak verir hatalarını düzeltirse ne âlâ, aksi takdirde vicdanının baskısından kurtulamayacaktır.

## 6. Aile Büyükleri

Anne-baba, insanın ahiret yolculuğundaki istikâmetine olumlu veya olumsuz yönde etki eden en önemli faktörlerden biridir.<sup>104</sup> Bu manaya temas eden bir ayet mealen şöyledir: "Eğer onlar (annen ve baban) seni, hakkında hiç bir ilmin olmadığı bir şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme..." (Lokmân 31/15). Ayet, anne babanın çocuklarını, herhangi bir şeyi Allah'a (cc) ortak koşmaya sevk edebileceklerinden bahseder. Allah'a (cc) ortak koşmaya sevk etmek ise cehenneme doğru sevk etmek demektir. Bu, inanan bir ebeveynin işi değildir. İnanan bir anne-baba evlatlarının hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasını ister. Bu hususta bir yandan kendi yaşayışlarıyla evlatlarına örnek olmaya çalışacakları gibi bir yandan da sözlü telkinlerde bulunurlar.

Çocuğun dil gelişimine bağlı olarak, yetişkinlerin kullandıkları dini kelime, deyim ve ifadeler onda yer etmeye başlar.<sup>105</sup> Benliğinde yer eden kavramlar zamanla onda dini bir takım etkenler haline gelir. Bu manaya dikkat çeken bir hadis şöyledir: "Her çocuk, fıtrat üzere doğar. (Çocuğun bu hali, konuşma çağına kadar devam eder) Sonra anne- babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar."<sup>106</sup> Aile büyüklerinin çocuklarının ahiret istikâmetine etkisi, daha evlenmeden başlar. Hayırlı çocuk yetiştirmek, cennet istikâmetine evlat yetiştirmek demektir. Hayırlı çocuk yetiştirmek için dikkat edilecek esaslar vardır. Onlardan bazıları şunlardır: Eş seçimi, helal rızık, sürekli eğitim, tedricilik ilkesine uyma, güzel örnek olma...<sup>107</sup> Kadın olsun erkek olsun

<sup>103</sup> Geniş bilgi için bkz. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 122-193.

<sup>104</sup> İbrahim Canan, *Kur'an'da Çocuk*, (İstanbul: Nesil Yay., 2011), 21.

<sup>105</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: TDV Yay., 1998), 255.

<sup>106</sup> Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93; Buhârî, "Sünnet", 17; Buhârî, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22, 23, 24, 25; Ebu Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "Kader", 5.

<sup>107</sup> Musa Bilgiz, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, (İstanbul: Beyan Yay., 2006), 29-117.

evlilik çağına geldiğinde eş seçimine dikkat etmelidir. Zira iyi bir eş, kişinin iki dünyasını cennete çevirebileceği gibi kötü bir eş de insanın iki dünyasını yani hem dünyasını hem de ahiretini cehenneme çevirebilir.

Kur'an'da bir aile reisi olarak Lokman'ın (a.s) oğluna nasihatleri,<sup>108</sup> ahiret istikâmetini olumlu yönde etkilemek üzere söylenmiş sözlerdir: "Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti" (Lokmân: 31/13). Ayette, Lokman'ın (a.s) oğluna ilk nasihati şirkten uzak durmasıdır. Çünkü şirk, doğrudan cehennem istikâmetine sürükleyen inanç ve amellerdendir. Ondan uzak durulması cennet istikâmetine yönelmektir.

Kur'an-ı Kerim'de özellikle aile büyüklerinin/ataların ahiret istikâmetini olumsuz yönde etkilemelerine örnek verilmesi dikkat çekicidir. Bu manadaki bir ayet mealen şöyledir: "Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, 'Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız' dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?" (Bakara: 2/170).<sup>109</sup> Ebû Cehil'in oğlu İkrime, Velîd b. Muğîre'nin oğlu Hâlid b. Velîd, 'Âs b. Vâil'in oğlu 'Amr b. 'Âs vb. sahabenin, babaları hayattayken değil de onların vefatından sonra müslüman olmaları, ayette yer alan ifadelerin yaşanmış misalleridir.

Psikiyatrist M. Kemal Sayar kendisiyle yapılan bir söyleşide; "Günümüz anne babalarına ne tavsiye edersiniz?" sorusuna: "Anne babaların en çok yapmaları gereken şey çocuklarına zaman ayırmaktır. Zaman ve dikkat." cevabını verir ve şunları ekler:

Anne-baba çocuklar için iyi rol ve model olmalıdır. Bizim çocuklarımız bizden onlara arkadaş olmamızı istemezler, iyi model olmamızı isterler. Yani biz onlar için ahlakın kaynağıyız. Doğrunun, yanlısın öğrenileceği yeriz. Bizim tıpkı doğruyu yanlışı anneannemizden, annemizden, babamızdan öğrendiğimiz gibi çocuklarımız da bizden ve annelerinden öğrenecekler. Dolayısıyla doğru bir hayat yaşamamız ve bu hayatı da çocuklarımıza intikal ettirebilmemiz gerekir.<sup>110</sup>

## 7. Çevre

İnsanın cennet veya cehennem yönündeki istikâmetine hem olumlu hem de olumsuz yönde etki edebilen faktörlerden biri de sosyal çevredir.<sup>111</sup> "Çocuk

<sup>108</sup> Lokmân 31/13, 16-19.

<sup>109</sup> Bu manadaki ayetlerden bazıları için bkz. A'râf 7/28; Şu'arâ 26/74; Lokmân 31/21, 53; Zuhuruf 43/22-23.

<sup>110</sup> R. Adeviyye Akbulut, *Kur'an'daki Anne*, (İstanbul: Nesil Yay., 2010), 62-63.

<sup>111</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eren, *İnsan ve Eğitim*, 84-86.



olsun büyük olsun insanlar çevresindeki davranışları bazen model alırlar. Bunlar her zaman iyi model olmayabilir. Özellikle çocuklarda bu, önceleri özentî ve taklit şeklinde başlar, giderek kalıcılık kazanır ve zamanla kişinin karakteri haline gelir".<sup>112</sup> Bu manaya dikkat çeken ayet ve hadisler vardır. Peygamberlerin yol arkadaşlığının, ahiret istikâmetinde olumlu yönde etki ettiğini, Şeytanın ve taraftarlarının yol arkadaşlığının ise olumsuz yönde etki ettiğini belirten şu ayet bunu en açık şekilde ifade etmektedir:

O gün, zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım! Yazık bana! Keşke falancayı (bâtil yolcusunu) dost edinmeseydim! Çünkü zikir (Kur'an) bana gelmişken o, hakikaten beni ondan saptırdı. Şeytan insanı (uçuruma sürükleyip sonra) yüzüstü bırakıp rezil rüsvay eder (Furkan: 25/27-29).

Yukarıdaki ayetlerde insanın ahiret istikâmetinin cennete doğru olması için kimlerle yoluna devam etmesi gerektiği açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Şu ayetlerde geçen cennet diyalogu da, insanın dünyada iken kimlerle arkadaşlık etmesi gerektiğini göstermesi bakımından büyük önem arz eder:

İşte o zaman, birbirlerine dönerek (dünyadaki hallerini) soracaklar. İçlerinden biri: 'Benim, bir arkadaşım vardı' der. 'Derdi ki: Sen de (dirilmeye) inananlardan mısın? Biz ölüp kemik, sonra da toprak haline geldiğimiz zaman (diriltip) cezalanacak mıyız?' (O zat, dünyada geçmiş olan hâdiseyi bu şekilde anlattıktan sonra Allah Teâlâ orada bulunanlara:) 'Siz işin gerçeğine vâkıf mısınız?' Dedi. İşte o zaman konuşan baktı, arkadaşını cehennemde ortasında gördü. 'Yemin ederim ki, sen az daha beni de helâk edecektin. Rabbimin nimeti olmasaydı, şimdi ben de (cehenneme) getirilenlerden olurum' dedi. Birinci ölümümüz hariç, bir daha biz ölmeyecek ve bir daha azap görmeyecek değil miyiz? Şüphesiz bu, büyük kurtuluştur. Çalışanlar, böylesi bir kurtuluş için çalışsın." (Sâffât: 37/50-60).<sup>113</sup>

Bu ayetlerde kötü arkadaşın aldanmayanının durumu zikredilirken, şimdi mealini vereceğimiz ayette kötü arkadaşına aldananın ahiretteki durumundan bahsedilir: "O Şeytan dostu kimse, en sonunda bize gelince arkadaşına: Keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı, ne kötü arkadaşımışsın! der." (Zuhruf: 43/38). Yukarıda mealini verdiğimiz iki ayet-i

<sup>112</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yay., 1996), 75.

<sup>113</sup> Cehennem ehli arasında geçen benzer bir tartışma için bkz. Sebe 34/31-33.

kerimeden, iyi bir çevrenin ahiret istikâmetini olumlu yönde etkilediği, kötü bir çevrenin de olumsuz yönde etkilediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Arkadaş seçimi hususundaki bazı hadislerin burada zikredilmesi yerinde olacaktır: “Kişi sevdiğiyle beraberdir”.<sup>114</sup> “Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin”.<sup>115</sup> “İyi arkadaşla kötü arkadaşın misali, misk taşıyanla körük çeken insanlar gibidir. Misk sahibi, ya sana kokusundan verir veya sen ondan satın alırsın. Körük çekene gelince ya elbiseni yakar yahut da sen onun pis kokusunu alırsın”.<sup>116</sup> Bu hadislerde de çevrenin, kişiyi ahiret istikâmetinde olumlu veya olumsuz yönde etkileyebildiği ifade edilmiştir. Özellikle üçüncü hadis bu manayı net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Arkadaş çevresinin yanında, egemen güçlerin ve otorite sahiplerinin de insanın iman edip etmemesi ve ahlaki yönden şekillenmesi açısından büyük oranda belirleyici etkileri vardır.<sup>117</sup> Bu egemenlik ister siyasi güçle ister basın yayın gücüyle ister daha başka güçle olsun fark etmez. Bunların, insanlar üzerindeki etkisi tartışılmaz. “Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: Musa'yı ve kavmini, seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarırsınlar diye mi bırakacaksın? (Firavun): ‘Biz onların oğullarını öldürüp, kadınlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz’ dedi.” (A’râf, 7/127).<sup>118</sup>

Eğitim sürecinde, insanın eğitimiyle ilgilenen hocaları da, insanın çevresi konumundadır. İnsanın kişiliğinin gelişiminde önemli dönüm noktalarından biri de hiç şüphesiz öğrenim hayatıdır. Bu sürecin en önemli safhası ise ilköğretim dönemidir. Eğitimciler, dilleriyle olduğu gibi yaşayışlarıyla da öğrencileri üzerinde etkilidirler. Birçok öğrencinin dindar öğretmenlerini rol model alıp onlar gibi olmak istemeleri ahiret istikâmetinde eğitimcilerin ne kadar önemli bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.

Camiler de insanın yakın çevresini oluşturan unsurlardandır. Camiler daimi bir şekilde Allah'ın (cc) dininin tebliğ edildiği yerlerdir. Kur'an-ı Kerim'in ana konularından biri ahiret olduğu gibi, camilerdeki vaaz-u nasihatlerin de ana konularından biri ahirettir. Yani camilerdeki vaaz ve hutbelerin de ahiret istikâmetine etki ettiği gözlemlenmektedir.

Fertler gibi, toplumlar da ahiret istikâmeti açısından, çevresinde olup bitenlerden olumlu veya olumsuz yönde etkilenebilir. “Toplum canlı bir organ

<sup>114</sup> Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165; Ebu Dâvûd, “Edeb”, 122; Tirmizî, “Zühd”, 50.

<sup>115</sup> Ebu Dâvûd, “Edeb”, 19; Tirmizî, “Zühd”, 45.

<sup>116</sup> Buhârî, “Buyu”, 38; Buhârî, “Zebâih”, 31; Müslim, “Birr”, 146.

<sup>117</sup> Bilgiz, “Kişiliğin Oluşmasında Fıtratın ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Eksekinde)”, 125-144.

<sup>118</sup> Ayrıca bkz. A’râf 7/60; Mü’minûn 23/33; Kasas 28/38; Sâd, 38/6.

gibi, kendini toplumsal değişimlere karşı teyakkuzda tutmak ve değişimin istikâmetini müspet bir yöne çevirmek durumundadır. Bu durumdaki bir toplum, olayları kendi değer yargıları muvacehesinde değerlendirmek ve ona uygun bir tavır almak durumundadır".<sup>119</sup> Ahmet Hamdi Akseki, ahiret istikâmetinde nasihatın etkisi babında şöyle der:

"İnsanın bedenine hücum ederek onu zaîf düşüren, onun şeklini değiştiren birtakım hastalıklar olduğu gibi, ruha arız olarak onu hastalandıran, onun manevi sûretini biçimden çıkaran manevi hastalıklar ve marazlar vardır. Bunda hiç şüphe yoktur. Bununla beraber tesirli bir nasihatle yahut bir tehdit ile aklını başına almış serseriler, azgınlığından vazgeçmiş sefipler de görülmektedir".<sup>120</sup>

İleride geleceği üzere, fertler gibi toplumlar da ahirette hesaba çekilecektir. Bu yüzden toplumlar da kendilerini o hesaba hazırlamak zorundadırlar. Hesaplarının kolay olması için dünyada iken istikâmetlerini düzeltmelidirler.

## 8. İletişim Araçları

İletişim deyince, "duygu, düşünce ve bilgilerin -akla gelebilecek hangi tür yolla olursa olsun- başkalarına aktarılması"<sup>121</sup> kastedilir. İnsanlar arası iletişim, ilk insanların yaratılmasıyla başlamış olup ilelebet devam edecek olan bir olgudur. İnsanlığın ilk dönemlerinde iletişim için birebir konuşmanın dışında, ateş, duman, ayna, ışık ve akustik işaretlerden faydalanıldığı; boru, davul, ıslık çalma vb. şeyler kullandığı ifade edilmektedir.<sup>122</sup> İnsanların duygularını ve düşüncelerini sesli veya sözlü olarak ulaştırmalarının mümkün olmadığı durumlarda bu araçları kullandıkları anlaşılmaktadır. Zamanla bu iletişim araçlarının yerini mektup, telgraf, gazete, radyo, televizyon, telefon ve internet gibi araçlar almıştır.

Hiç kuşkusuz basın-yayın, özellikle televizyon ve internetin kullanılmaya başlanması, insanların ahiret istikâmetini en çok etkileyen faktörlerden olmuştur. "Televizyonun tahribatları, başta Amerika olmak üzere 1950'lerden beri araştırma konusu; ancak çocuklar üzerindeki zararları tüm dünyanın tartıştığı bir sorun. Araştırmalara göre çocukların % 68,23'ü günde ortalama üç saatten fazla, % 26,39'u ise beş saati aşkın bir süreyle televizyon izlemektedir".<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Komisyon (İ. Süreyya Sırma v. dğr.), *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1991), 97.

<sup>120</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini*, (Ankara: Gaye Matbaası, 1933), 226.

<sup>121</sup> "İletişim", www.tdk.gov.tr, erişim 08.06.2017.

<sup>122</sup> Komisyon, *Geçmişten Günümüze Posta*, (Ankara: PTT Genel Müdürlüğü, 2007), 5.

<sup>123</sup> Meral Y. Uzunay, *Çocuk Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, (İstanbul: Eşik Yay., 2013), 127.

İlk üç yaşlarında çocukların beyni, her şeyi çok daha hızlı bir şekilde kaydetmektedir.<sup>124</sup> Bu kayıtların daha sonraki hayata yansıtılması, dolayısıyla ahiret istikâmetinde olumlu veya olumsuz yönde etkili olması mümkündür. Bu yüzden çocukları bu yaşlarda olan ebeveynler, konuşmalarıyla, yaşayışlarıyla televizyondan takip ettikleri programlarla vs. onlara hep olumlu örnek olmalıdırlar.

Günümüzde televizyon, çocukları meşgul etme konusunda artık internete göre gerilerde kalmış durumdadır. Çocukların, internetin olumsuz etkilerinden korunması için anne baba gözetiminde kullanmaları gerekir. Zira internetin olumsuzlukları, çocukların sadece dünya hayatlarını değil ahiret hayatlarını da mahvetmektedir. Cep telefonu insanların artık ayrılmaz bir parçası durumundadır. Günümüzde internetsiz telefon kullanımı ise yok denecek kadar azdır. Yani insan kendini ahiret istikâmeti hususunda olumlu veya olumsuz etkileyebilecek bir yayıncıyı da cebinde gezdirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de; yeryüzünde fesad ve bozgunculuk çıkarmak, cehenneme doğru sürükleyen sebeplerden kabul edilmiştir (Mâide: 5/33). Yakın tarihimizde şahit olduğumuz PKK, FETÖ, DHKP-C, MLKP, DEAŞ vb. kötü niyetli örgütlerin gerçekleştirdikleri birçok olayda da görüldüğü gibi, bu örgütler basın-yayın ve iletişim araçlarını özellikle sosyal medyayı, insanları olumsuz yönde sevk etmek üzere kullanıp, kötülükte birleşmelerini sağlamıştır. Ahiret istikâmetini etkilemeleri açısından ise insanlardan bir kısmının şehitliğe, bir kısmının ise katillığe kadar gitmesine sebep olmuşlardır.

### 9. Maddî ve Manevî İmkânlar

Kişinin içinde bulunduğu maddî ve manevî imkânlar da onun ahiret yolculuğundaki istikâmetini olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilir. Her türlü servet ve zenginlik maddî imkân olduğu gibi, makam, mevki ve her türlü toplumsal statü vb. de manevî imkândır. Kur'an-ı Kerim bütün bu imkânlara kısaca "dünya hayatı"<sup>125</sup> ismini vermektedir. Dünya hayatının/imkânlarının, insanı ahiret istikâmetinde olumsuz yönde etkilemesine genel manada bir örneklik teşkil etmesi açısından şu ayeti zikretmek mümkündür: "...Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler" (En'âm: 6/130).

Maddî imkânların olumsuz yönde etkilemesine Kur'an-ı Kerim'in özel manada verdiği örneklerden biri Karun'dur. Allah'ın (cc) vermiş olduğu serveti, onun ahiret yolculuğundaki istikâmetini olumsuz yönde etkilemiştir. Önceleri onun servetine heveslenenler, onun ve servetinin helâkenden sonra

<sup>124</sup> Uzunay, *Çocuk Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, 129.

<sup>125</sup> Bu nitelendirmelerden bazıları için bkz. Bakara 2/86; En'âm 6/32.

yanlış düşündüklerinin farkına varırlar ve bu yöndeki düşüncelerini dile getirirler (Kasas: 28/76-82).

Yukarıda bahsi geçen ayetlerde yer alan “Karun, Musa'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti” ifadesini tefsir ederken müfessirler genel olarak Karun'un azmasını, zenginliğine bağlamışlardır.<sup>126</sup> Bunun dışında birçok ayette, sahip olunan imkânlar sebebiyle insanlardan bazılarının doğru istikâmetten saptıkları vurgulanır.<sup>127</sup>

Ancak unutulmaması gerekir ki Karun'u azdıran, yoldan çıkaran elindeki imkânların ve varlıkların bizzat kendileri değildir. Zira imkânlar ve varlıklar akıllı varlıklar değildir. Öyle ise Karun'un yoldan çıkması kendi iradesiyedir. Allah insana imkânlar sunmakla, bir yandan nimetlendirirken bir yandan da insanı imtihana tabi tutmaktadır. İnsanın, kendine sunulan imkânları Allah'ın (cc) iradesi doğrultusunda kullanmaması durumunda istikâmetini cehennemine doğru, Allah'ın (cc) iradesi doğrultusunda kullanması durumunda ise istikâmetini cennete doğru yöneltmesi mümkündür.

Maddi imkânlar mutlak saptırıcı değildirler. Maddi imkânların cennet istikâmetine sebep olduğunu zikreden ayetler de mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de maddi imkân sahibi müminlerin bu imkânlarını Allah'ın (cc) rızası doğrultusunda kullanmaları durumunda cennet istikâmetinde olacakları vurgulanır:

“Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilir. Mallarını Allah yolunda harcayıp da arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimse-ler var ya, onların Allah katında has mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceklerdir.” (Bakara: 2/261-262).

Allah (cc) yolunda infâkta bulunmanın insanı cennet yoluna sevk edeceği başka bir ayette şöyle dile getirilir: “...Onlar için Rableri katında nice dereceler, bağışlanma ve tükenmez bir rızık vardır” (Enfâl: 8/3-4). Sahip olunan maddi ve manevi imkânların, ahiret istikâmetinde olumlu etkilerine örneklik teşkil edecek bir başka ayet meali ise şöyledir:

Bedevîlerden öylesi de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcayacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını

<sup>126</sup> Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, c. 18, 311-321; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 4, 264-265; Bağavî, *Tefsiru'l- Bağavî*, c. 6, 220; Celâleddin es-Suyûtî, *ed- Dürü'l- Mensûr fi't-Tefsîr-i bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, c. 11, (Kahire: Hicr, 2003), 505.

<sup>127</sup> En'âm 6/44; Enfâl 8/47; Hûd 11/10; Kasas 28/58, 76; Sebe 34/34; Mümin 40/75; Zuhuruf 43/23; Kamer 54/25-26; Vâkıa' 56/45.

almaya vesile edinir. Bilesiniz ki o (harcadıkları mal, Allah katında) onlar için bir yakınlıktır. Allah onları rahmetine (cennetine) koyacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyendir (Tevbe: 9/99).<sup>128</sup>

Bu minval üzere devam eden ayetler, insanların maddi imkânlarını kullanarak, cennet istikâmetine nasıl yönelebileceklerini ortaya koymaktadır.

## 10. İbretlik Olay ve Musibetler

Şahit olunan veya başa gelen ibretlik olaylar ve musibetler de ahiret istikâmetine etki eden faktörlerdendir. Kur'an-ı Kerim'de peygamber kıssaları, insanların ibret almaları için anlatıldığına göre; onları okuyan insanlar, peygamberlerin nimet içindeyken veya sıkıntıda iken sergiledikleri davranışları örnek almalıdırlar. Mesela, peygamberlerin başına gelen hastalıklar ve musibetlerde duaya yöneldikleri gibi, diğer insanların da musibet ve hastalık hallerinde duaya yönelmeleri, ahiret istikâmetlerini olumlu yönde etkileyecektir:

Eyyub'u da (an). Hani Rabbine: 'Başıma bu dert geldi. Sen, merhametlilerin en merhametlisisin' diye niyaz etmişti. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için bir hatıra olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik ve ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik (Enbiya: 21/83-84).

Eyyüb'ün (a.s) başına gelen hastalık ve musibetlerden Allah'a (cc) sığınmasının ve O'ndan şifa talebinde bulunmasının Kur'an'da nakledilmesi, insanlar için örneklik teşkil etmesi içindir. Bununla beraber insanlar, Allah'a (cc) dua etmek için hastalanmayı veya bir musibetle karşılaşmayı beklememelidirler. Zira Eyyüb'ün (a.s) maddi yaralarına mukabil bizim günahlardan gelen manevi yaralarımız vardır. Onun hastalığı kısacık dünya hayatını tehdit ederken bizim günahlardan gelen yaralarımız ebedî hayatımızı tehdit etmektedir. Dolayısıyla biz onun duasına ondan daha fazla muhtacız. Yani başkalarının başına gelen musibetler bizim için ders olması açısından yeterlidir. Kendi başımıza gelmesi gerekmez.

Hastalar için yazılan bir risalede hastalığın, ahiret istikâmetinde etki eden faktörlerden biri olduğu şöyle izah edilir:

Hastalığı olmayan, daima sıhhat ve afiyet içindeki bir ömür gaflet verir, dünyayı hoş gösterir, ahireti unutturur. Bu durumdaki bir insan, kabri ve ölümü hatırına getirmek istemez. Hastalık ise birden o insanın aklını başına getirir. Kendi vücuduna ve cesedine der ki: 'Ölümsüz değilsin,

<sup>128</sup> Ayrıca bkz. Bakara 2/3; Âl-i İmrân 3/17; Nisâ 4/38; Mâide 5/64; Enfâl 8/3; Tevbe 9/53.

başiboş değilsin, bir vazifen var. Gururu bırak, seni yaratanı düşün, kabre gideceğini bil, öyle hazırlan'.<sup>129</sup>

Kur'an-ı Kerim'de diğer peygamberlerin hayatlarından bazı kesitlere yer verilirken hayatı neredeyse baştan sona anlatılan tek peygamber Yusuf'tur (a.s). Hayatının Kur'an'da anlatılan her safhası ibret almak içindir. Kısaca Yusuf'un (a.s) kıssası şöyledir: Kardeşleri tarafından kuyuya atılır. Bir kervan tarafından kuyudan çıkarılır. Köle olarak satılır. Alanlar tarafından Mısır'a götürülür. Orada kralın hanımı tarafından uğradığı iftira sebebiyle zindana atılır. Sonra hatasızlığa uğradığı anlaşılınca zindandan çıkarılır. Mısır'a maliye bakanı yapılır. Bir kıtlık zamanında kardeşleri buğday almak üzere Mısır'a gelir. Aradan uzun zaman geçmiştir. Yusuf'u (a.s) tanıyamazlar. Kuyuya atıldığında çocuk olan Yusuf (a.s) büyümüştür. Kardeşlerini tanır. Anne-baba ve kardeşlerini Mısır'a getirtir. Tam mutlu bir hayat içerisindeyken Yusuf'un (a.s) duası şu olur: "... Beni müslüman olarak öldür ve beni sâlihler arasına kat!" (Yusuf: 12/3-101). Böyle bir kıssanın sonunun bu şekilde bitmesinin nakledilmesinden şu manayı çıkarmak mümkündür: Yusuf (a.s) hayatının en sadetli bir anında bile ahiret yolcusu olduğunu unutmayıp müslüman olarak ölmeyi istemiştir. Yusuf (a.s) hayatının en mutlu anında ölümü istediğine göre ölüm sonrasında gelecek olan ahiret hayatı dünya hayatının en güzelinden bile güzeldir. Orası için çalışmak gerekir. Kur'an'da zikredilen diğer peygamberlerin kıssalarından da bu şekilde dersler çıkarılması mümkündür.

Kur'an'da, önceki kavimlerin başlarına gelenlerin zikredilmesi de muhataplarının ahiret istikâmetinin düzeltilmesine yöneliktir. Zira Kur'an'da zikredilen kavimlerin başlarına gelenler aktarılırken vurgu noktası, geçmiş olaylardan ders çıkarmak ve yaşantıyı düzeltmektir.<sup>130</sup> Kur'an-ı Kerim'in muhatapları olan sahabeler, her ne kadar geçmiş kavimlerin başına gelen olaylara şahit olmasa da, onlar Kur'an-ı Kerim'e ve içinde verilen her türlü bilgiye inanmaktadırlar. Bu olaylar da Kur'an'da geçtiğine göre sahabeler o olaylara görür gibi inanırlar. Kur'an-ı Kerim'e inanmayanlar ise nesilden nesile aktarılan bu olaylardan haberdardırlar. Hz. Âdem'in (a.s) iki oğlunun,<sup>131</sup> Nuh (a.s),<sup>132</sup> Hud (a.s),<sup>133</sup> Salih (a.s),<sup>134</sup> İbrahim (a.s),<sup>135</sup> Lût (a.s),<sup>136</sup> Ya'kub (a.s),<sup>137</sup>

<sup>129</sup> Metnin orijinali için bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 206-207.

<sup>130</sup> Bakara 2/66; Yûsuf 12/111; Nâziât 79/ 26.

<sup>131</sup> Mâide 5/27-31.

<sup>132</sup> A'râf 7/59-64, 69; İbrâhîm 14/9.

<sup>133</sup> Ankebût 29/38; Fussilet 41/13-15.

<sup>134</sup> İsrâ 17/59; Şu'arâ 26/141-159.

<sup>135</sup> Nisâ 4/54-55; Tevbe 9/70.

<sup>136</sup> Hûd 11/70-83; Hicr 15/58-77; Enbiyâ 21/74-75.

<sup>137</sup> Bakara 2/132-133.

Yusuf (a.s),<sup>138</sup> Musa (a.s),<sup>139</sup> Harun (a.s),<sup>140</sup> Dâvûd (a.s),<sup>141</sup> Süleyman (a.s),<sup>142</sup> Yunus (a.s)<sup>143</sup> ve İsa'nın (a.s),<sup>144</sup> kavimlerinin ve Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v)<sup>145</sup> ümmetinin başından geçen olayların Kur'an'da zikredilmesi, kıyâmete kadar gelecek insanların ahiret yolculuğunda ibret almaları içindir.

Kur'an kıssaları bir manada geçmiş kavimlerin başlarına gelen olaylar demektir. Seyyid Kutub'a göre, Kur'an kıssalarının hikmetlerinden bazıları şunlardır:

1. Vahyin ve peygamberliğin Allah'tan olduğunu ispatlamak.

2. Dinlerin kaynağının Allah (cc) olduğunu açıklamak.

3. Bütün dinlerin esas itibariyle aynı olduğunu izah etmek.

4. Peygamberlerin davetlerindeki metotlarının bir olduğunu ve kavimlerinin onları karşılama biçimlerinin birbirine benzediğini ortaya koymak.

5. Hususi olarak Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'in dinlerinin müşterek asıllarını, umumi olarak da İsrail oğullarına gelen dinleri açıklamak.

6. Allah'ın (cc) yardımının peygamberlere, helakinin ise inkâr edenlere olacağını belirtmek suretiyle Peygamberimizin kalbine sebat vermek ve onun imana davet ettiklerinin kalplerine tesir etmek.

7. Kur'an'daki müjdeleme ve korkutmayla ilgili ayetlerin gerçekliğini ortaya koymak

8. Allah'ın (cc) peygamberlere ve seçkin kullarına olan nimetlerini açıklamak.

9. Şeytanın aldatmalarına karşı insanları uyararak.

Bunların dışında şu hikmetleri de ilave eder: Allah'ın (cc) Âdem (a.s) ve İsa'yı (a.s) yaratması vb. harika şeylere kudretinin yettiğini beyan etmek, iyi ve güzel olan şeylerin akıbetiyle şer ve fesad olan şeylerin akıbetini zikretmek.<sup>146</sup>

<sup>138</sup> Yusuf 12/3-104; Mü'min 40/34.

<sup>139</sup> Bakara 2/54-88, 92-96; A'râf 7/103-155, 159-160.

<sup>140</sup> Yûnus 10/75; Tâhâ 20/70, 90-98; Enbiyâ 21/48; Sâffât 37/114-118.

<sup>141</sup> Bakara 2/247-251; Mâide 5/78-79; Enbiyâ 21/78-80; Sebe 34/10-11.

<sup>142</sup> Neml 27/15-44; Sâd 38/30.

<sup>143</sup> Yûnus 10/98; Kalem 68/48-50.

<sup>144</sup> Bakara 2/87, 253; Nisâ 4/155-159.

<sup>145</sup> Bakara 2/119-121; Nisâ 4/105, 107; Mâide 5/67; En'âm 6/48; A'râf 7/158; Hûd 11/1-4.

<sup>146</sup> Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 151-155. Benzer tasnifler için bkz. Şevki Saka, *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 146-151; Necati Kara, *Kur'ân'a Göre Hz. Musa, Firavun ve Yahudiler*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 25-37.



Kur'an'daki bu açıklamalara muhatap olan insan geçmiş ümmetlerin başlarına gelen olaylardan ders çıkarmış olacaktır.

### 11. İnsan ve Cin Şeytanları

Ahiret yolculuğu istikâmetinde en olumsuz etken hiç şüphesiz ki şeytanlardır. Şeytanlar, adeta insanın yolunun üzerinde durur ve onları cennet istikâmetinden saptırmaya çalışır.

Allah (cc) Hz. Âdem'i (a.s) yaratınca ona secde edilmesini istemiş, melekler secde etmişler. Şeytan'a da secde emredilmesine rağmen o bu emre itaat etmemiştir. Bunun üzerine huzurdan kovulan Şeytan, kullarını saptırmak üzere Allah'tan (cc) mühlet ister. Allah da (cc) ona bu konuda mühlet verir. Bu olayı ayrıntılarıyla ele alan üç ayet grubu vardır. Üçünde de Şeytan'a mühlet verildiği bildirilir. Ancak bunlardan ikisinde Şeytan saptıracağı kimselerden Allah'ın (cc) salih kullarını istisna eder. Şeytan'ın, azdıracığı insanlardan salih kulları istisna tuttuğu bir ayet mealen şöyledir: "...andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracığım" <sup>147</sup> (Hicr: 15/28-40). Bu ayetten anlaşılmaktadır ki, Şeytan'ın saptırma gücü mutlak değildir. Başka bir deyişle Şeytan, her insanı saptırma gücüne sahip değildir.

Şeytan'ın istisna yapmadan, insanları saptıracağını ifade ettiği bir ayet ise mealen şöyledir:

(Şeytan) 'Öyle ise' dedi, 'Sen beni azgınlığa mahkûm ettiğin için, ben de onları gözetlemek üzere Senin doğru yolunun üzerinde pusu kurup oturacağım. Sonra onların gâh önlerinden, gâh arkalarından, gâh sağlarından, gâh sollarından sokulacağım, vesvese verip pusu kuracağım, Sen de onların ekserisini şükreden kullar bulmayacaksın'<sup>148</sup> (Araf: 7/16-17).

Bu ayette herhangi bir istisna yapılmamış olup, tüm insanlar Şeytanın saptırma hedefindedirler.

Burada bir hususa değinmek yerinde olacaktır. Yukarıdaki ayette Şeytan'ın azması Allah'a izafe edilmiştir. Bu vesileyle şu soru akla gelmektedir: Acaba Şeytan'ı Allah mı (cc) azdırdı, yoksa kendisi mi azdı? Ayetin zahirinden, Şeytan'ın Allah (cc) tarafından azdırıldığı anlaşılmaktadır. Ayette 'azmak' manasını ifade eden اَعْوَيْتَنِي kelimesinin sülasi hali غَوَى fiilidir. Bu fiil,

<sup>147</sup> Aynı olay Sâd Suresi 71-83. ayetler arasında da anlatılır ve mesele aynı sonuçla bitirilir: "İblis: 'Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracığım' dedi."

<sup>148</sup> Ayrıca bkz. Hicr 15/39.

yolunu kaybetti,<sup>149</sup> yoldan saptı, cahil oldu,<sup>150</sup> itikadı bozuldu,<sup>151</sup> günâha daldı<sup>152</sup> vb. anlamlara gelmektedir. Bu manaların tamamı Allah'ın sözünden çıkmak, O'na asi olmak demektir. Şeytan'ın, Allah'ın (cc) sözünden çıkıp O'na asi olması ise, Hz. Âdem'e secde olayında gerçekleşir. Allah (cc), Hz. Âdem'i (a.s) yaratıp ona secde edilmesini emrettiğinde, Şeytan'ı secde etmekten alıkoyan Allah (cc) değil, Şeytan'ın bizzat kendi gururu ve kibriydi. Yani kendini Hz. Âdem'den üstün görmesiydi. Hatta bunu bizzat kendisi itiraf etmiştir:

Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, 'Âdem'e secde edin!' diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı. Allah buyurdu: 'Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?' (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi (A'raf: 7/11-12).

Görüldüğü üzere, ayette Allah'ın Şeytan'a bir sorusu ve Şeytan'ın da cevabı yer almaktadır: "Ben sana emretmişken seni secde etmekten engelleyen nedir?". Bu soruya Şeytan'ın cevabı; "Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın." şeklinde olmuştur. Şeytan, "ben secde etmek istedim, ama sen engelledin" dememiştir. Böyle dememesi, yani yaptığı yanlış savunmaya kalkışması, sapma suçunu kendi üzerine aldığı anlamına gelir.

Ahiret yolcularını cennet istikâmetinden saptırmaya çalışan cin ve insan şeytanlarının bunu nasıl yaptıkları ve insanların, onların şerlerinden Allah'a (cc) nasıl sığınabilecekleri ise Nâs suresinde ortaya konulmaktadır: "De ki: 'Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, insanların Rabbine, insanların Meliki'ne, insanların İlâhı'na sığınırım' " (Nas: 114/1-7). Mealini verdiğimiz Nâs suresinden, cinnî ve insî şeytanların, vesveseyle insanları kandırmaya çalıştıkları anlaşıldığı gibi, insanların da onların şerlerinden korunmak için, Allah'a (cc) sığınmaları gerektiği anlaşılmaktadır. İnsanlar, aldatıcı vaatlerine kulak verdiklerinde ve yahut onun isteklerini aktif bir biçimde icra ettiklerinde onları cehennemlere sürükleyen Şeytan, insan ile Yaratan arasındaki ilişkilerde olumsuz bir etkiye sahiptir.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> Cevherî, *es- Sihâh fi'l-Luğa*, c. 6, 2450.

<sup>150</sup> Hasirizâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fi Şerhi Luğâti'l-Kur'ân*, c. 2, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 118-119 (Arapça kısmı), 126-127 (Türkçe kısmı).

<sup>151</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 478.

<sup>152</sup> Ferâhâdî, *Kitabu'l-Ayn*, c. 3, 296.

<sup>153</sup> Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, 277.

Burada sayılan sebeplerin dışında ahiret istikâmetini olumlu veya olumsuz yönde etkileyen başka sebepler de olabilir. Ancak en önemlileri bunlar olsa gerektir. Hülâsa, yukarıda sayılan sebepler her ne kadar insanın ahiret istikâmetine etki edecek olsa da, netice itibarıyla insan seçim ve tercihlerinde özgür bırakılmıştır (Şems: 91/8-10). Dileyen neticesi cennet olan hidayet yolunu, dileyen neticesi cehennem olan dalalet yolunu tercih etmektedir. Başka bir deyişle, kişi ahiret istikâmetinde olumlu ya da olumsuz faktörlerden etkilenebilir. Ancak bu faktörler kişinin irade hürriyetini elinden almamaktadır.

### **Sonuç**

Cennet veya cehennemde sona erecek şekilde Ahiret yolculuğuna çıkarılan insan, dünyada büyük bir imtihandan geçirilmektedir. Bu imtihanda doğruyu ve yanlış göstermek üzere kendisine peygamberler ve ilahi kitaplar rehberlik etmektedir. İnsan ilahi bir sınava tabi tutulduğunun bilincinde olarak, onların rehberliğinde ebediyet yolculuğuna devam ettiği takdirde ebedî saadetle, aksi takdirde ebedî şekâvetle karşılaşacaktır.

Ebediyet yolculuğundaki insanın cennet veya cehennemden yana istikâmetini etkileyen bazı faktörler vardır. Bunlardan, peygamberler ve ilahi kitaplar başta olmak üzere bazıları insanın sadece hayra yönelmesinde etkindir. Şeytan başta olmak üzere bazıları sadece şerre yönelmesinde etkindir. Çevre başta olmak üzere bazıları ise hayra da şerre de yönelmesi hususunda etken durumdadır.

Sonuç itibarıyla, her ne kadar insanın istikâmetini etkileyen faktörler olsa da, bunlar insanı cennete veya cehenneme yönelme hususunda mecbur eden şeyler değildir. Tüm etkilere rağmen neticede insan son kararını kendisi vermekte, yani cennete ya da cehenneme ulaştıracak olan hayır veya şer yolunu kendisi tercih etmektedir. Dolayısıyla insanın, kendi üzerine düşen sorumlulukları yukarıda bahsi geçen etkenlere havale etmesi söz konusu değildir.

## Kaynakça

- Akbulut, R. Adeviyye. *Kur'an'daki Anne*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Gaye Matbaası, 1933.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*. Konya: Rev Yayınları, 1997.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Bağavî, Muhyî's-Sünne Ebî Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsîru'l-Bağavî (Meâlimü't- Tenzil)*. Thk: Heyet. Riyad: Dâr-u Halibe, h: 1409.
- Bağceci, Muhittin. *Peygamberlik ve Peygamberler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2013.
- Bediüzzaman, Said Nursî. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25, (2006): 125-144.
- \_\_\_\_\_. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, (2003):130-158.
- \_\_\_\_\_. "Kuranda Nübüvvet", *Diyanet İlmi Dergi* 49, sy. 1 (2013): 23-46.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el- Cu'fiyyi el- Buhariyyi, *el-Câmiu's-Sahih*, Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Canan, İbrahim. *Kur'ân'da Çocuk*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2011.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'ân'da Şer Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1985.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. Kahire: Fazilet Yayınları, h:1403.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 100-102. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1988.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit el-Kûfî. *el- Fıkhu'l- Ekber*. Şerh: Aliyyü'l- Kârî el-Hanefî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Eren, Şadi. *İnsan ve Eğitim*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitabu-l Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hasirîzâde, Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'ân*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Fitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 47-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah-İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrir Ve't-Tenvir*, I-XXX, Dâru't- Tunusiyi, Tunus 1984.

- İbn Atiyye, Kâdı Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endelusî. Thk. Abdu's- Selâm Abdüşşâfi Muhammed. *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz*. Beyrut: y.y., 2001.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyyâ. *Mekâyisü'l-Luĝa*. Thk. Abduselâm Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm. *Sîretü'n- Nebî*. Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut: y.y., 1990.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Bedâi' u't-Tefsîr*. Trc. Heyet. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Kesîr, İmam el-Celîl el-Hafîz 'İmâdü'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*. Thk. Heyet. Kahire: Kurtuba, 2006.
- İbni Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Tefsîru Ğarîbi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1978.
- İbni Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkiyyi'l-Mısrî. *Lisânu'l-'Arab*. Bağdat: es-Sekâfe ve'l-İlâm Bakanlığı Şu'ûni's-Sekâfiyyi'l-'Âmme, 1992.
- "İletişim". www.tdk.gov.tr\_ Erişim 08.06.2017.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râĝıb. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. (pdf formatını waqfeya'dan indirdiğim bu kitabın basım yeri ve yılı belirtilmemiştir) Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- Kara, Necati. *Kur'ân'a Göre Hz. Musa, Firavun ve Yahudiler*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamber Efendimizin Hitabeti*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Komasyon. *Geçmişten Günümüze Posta*. Ankara: PTT Genel Müdürlüğü, 2007.
- Komasyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- \_\_\_\_\_. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. Şerh ve ta'lik: Muhammed Kerim Râcih. Beyrut: Dâr-u İkra, 1985.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Me'âricü't-Tefekkür ve Dekâ'iku't-Tedebbür*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Müslim, Ebu'l- Hüseyin Müslim b. el Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Riyad: byy., 1998.
- Râzî, Muhammed Fahrüddin. *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l- Ğayb)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Saka, Şevki. *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Sırma, İ. Süreyya, Mahmut Kaya, Mehmet Erdoğan, Niyazi Özdemir, Mehmet Doğan ve Sami Şener. *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1991.
- Solmaz, N. Mehmed, İsmail Lütfi Çakan. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Suyûtî, Celâleddin. *ed- Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 2003.

- Sülün, Murat. "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, sy. 1 (2009): 1-24.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsiru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr, (Sünen-i Tirmizî)*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, t.y.
- Uzunay, Meral Y. *Çocuk Eğitiminde Anne Baba Tutumları*. İstanbul: Eşik Yayınları, 2013.
- Vankulu, Mehmet Efendi. *Vankulu Lüğati*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tevîl*. Thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü Abikan, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhülü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

**EDEBİ ESERLERDE KULLANILAN KAHRAMAN KARAKTER İSİMLERİ:  
REŞAT NURİ GÜNTEKİN'İN GÖKYÜZÜ VE YEŞİL GECE ROMANLARINDA GEÇEN KARAKTERLERİN İSİM VE SIFATLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Ferhat AKBABA\*

**Öz**

Dil; insanlar arasında kendilerini anlatmak ve birbirleriyle anlaşmak için meydana gelen kurallı semboller zinciridir. Bu zincirin halkaları oluşmadan önce de insanlar farklı yöntemlerle aynı sorununu çözmeye çalışmış, gerek kızıldırılilerde olduğu gibi duman ile, gerekse dilin icadından önce çeşitli yerlere çizilen resimlerle ifade edilmiş olan söylem şekilleri, yazının icadı ve sonrasında farklı bir boyuta taşınmıştır. İlerleyen zamanlarda edebiyat denilen yazım dalı oluşmuş, bunun en son aşaması da Postmodern Edebiyat olarak karşımıza çıkmıştır. Gerek yeni edebiyat, gerekse Postmodern Edebiyat diye kategorize edebileceğimiz yazım dönemlerinde yazarlar, söylemek istediklerini çeşitli yöntemlerle sanata dönüştürmüşlerdir. İşte bu yazım türlerinden biri de romandır. Belirli bir kurgu üzerine inşa edilen romanlarda eser sahibi söylemek istediklerini, kurguladığı anlatıların içine sıkıştırarak, savunduğu ya da yediği düşüncelerin propagandasını yapma gayretine girmiştir. Bu kurgu ve anlatılarında kullandığı eser kahramanlarının/karakterlerinin isimlerini de propagandasını yapmaya çalıştığı düşüncelerin olumlu/olumsuz sembolü haline getirerek, amacına daha kuvvetli ulaşmak için çaba sarf etmiştir. Bu çalışmada Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* ve *Gökyüzü* romanları incelemeye alınmış, romanlarda kullanılan kahramanların/karakterlerinin isimleri ve romanlarda verilmek istenen fikirler arasındaki bağ ve amaçları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Roman, Karakter, İsim, Sıfat, Postmodern Edebiyat

**Hero Character Names Used In Literary Works An Investigation On The Name And Adjectives Of Resat Nuri Güntekin's Characters In The *Gökyüzü* And *Yeşil Gece* Novels**

**Abstract**

Language; is a chain of regular symbols created to help people communicate and to agree with each other. Before the rings of this chain were formed, people tried to solve the same problem with different methods, and the forms of discourse which were expressed with smoke as well as with the indigenous people, and with the pictures drawn in various places before the intervention of the language, were moved to a different dimension after the invention of the writing. Later on, a spelling language called literature was formed, and the last stage of this was the postmodern

\* Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, Erdoğan İlkokulu Müdürü, Akyazı, Sakarya, Mail: [gazifer-nando1969@hotmail.com](mailto:gazifer-nando1969@hotmail.com).

Geliş T. / Received Date: 05/11/2017 Kabul T. / Accepted Date: 20/04/2018.

literature. During the writing periods that we can categorize as either new literature or postmodern literature, authors have transformed what they wanted to say in various ways into the art. One of these types of writing is novel. In the novels built on a certain fiction, the owner of the works has tried to impose the ideas he has defended or frowned upon by compressing what he wants to say into his fiction. This fiction and the work he used in his work have made the aim of reaching the goal stronger by making the hero / characters' names as positive / negative symbol of the ideas he tried to impose. In this study, two novels of Reşat Nuri Güntekin *Gökyüzü* and *Yeşil Gece* were taken to examine and tried to reveal the link between the names of the heroes / characters used in the novels and the ideas to be given in the novels.

**Keywords:** Novel, Character, Name, Adjective, Postmodern Literature

## Giriş

İlkel çağlardan beri insanlar kendilerini ifade etmek için çeşitli yollar denemişler ve birbirleriyle anlaşabilmek için bireysel ve toplumsal evrilme/ilerleme/gelişme gerçekleştikçe değişik stiller geliştirmişlerdir. Duman ile anlaşma, işaret diliyle anlaşma, duvarlara çizilen görsel figürlerle anlaşma-anlatmanın yanında, yazarak anlaşma ve anlatma şeklinde değişik evrelerden geçmiş olmaları insanlık serüveninin izlerinde görülen bir durumdur. Babilere ait her biri bir söz veya düşünceyi ifade eden ideogram dediğimiz şekiller, Göktürklerden kalma Orhun Kitabeleri, şu an EA10470,3 müze numarası<sup>1</sup> ile British Museum'da "*Ani Papirüsü (Papyrus of Ani)*"<sup>2</sup> olarak bulunan eski Mısırlılara ait resimli şekillerle ifade edilen Hiyeroglif yazım örnekleri bunun en güzel örnek göstergeleridir. Türk Dil Kurumu'na göre '*düşüncenin belli işaretlerle tespit edilmesi*' şeklinde tanımlanmış olan yazı "*tarihin en eski devirlerinden beri, sistemli olarak bir araya gelen anlamlı işaretler, sözlü kültürden aldığı mirası, insanlık için gelecek nesillere aktarmada bir vasıta görevi görmüştür.*" Ayrıca, "*dilin sesli göstergelerini karşılamayı amaçlayan, görüntüsel öğelerden ya da yazaçlardan oluşan göstergeler dizgesi gibi dilbilimsel bir tanımda yazı ile ilgili olarak ses, görüntü ve yazı ögesi gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır.*"<sup>3</sup> Tarihi araştırmalara bakıldığında yazının ilk olarak M.Ö. 3500'lü yıllarda Mezopotamya Medeniyetinde görüldüğü ve bu yazının Sümerce olarak adlandırıldığı bilgilerine ulaşılsa da, özellikle arkeoloji ve antropolojik çalışmalarda ilk insanların mağaralarda çizdikleri resimlerin, figürlerin ve diğer yapıtların mutlaka bir anlamı olduğu, onları yapanlar tarafından bir şeylerin anlatılmaya çalışıldığı kendini göstermektedir. Bu çizimler ve yapıtlarla toplumlar gerek birbirlerine söylemek istediklerini, gerekse daha ulu ve yüce kabul edilen Yaratıcıya olan taleplerini,

<sup>1</sup> research/collection\_online/collectionobjectdetails.aspx?objectId=113335&partId=1,<http://www.britishmuseum.org/>

<sup>2</sup> misir-oluler-kitabindan-bir-parca-ani-papirusu/#more-770,<https://insanveevren.wordpress.com/2011/04/23/> )

<sup>3</sup> Murat Özbay, "Bilim Ve Kültür Aktarıcısı Olarak Yazı", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları* sy. 2 (2005): 68-69.



haykırışlarını ve dualarını sözlü ifadelerin haricinde resimlerle de ifade etme yoluna gitmişlerdir. Bu konuda Çin'de yağmur yağdırması için tören yapılırken görülen Yağmur Tanrısını temsil eden dev ejderha resimleri<sup>4</sup>, yapılan pek çok Kut töreninden sonra yağmur taleplerine cevap veren Yağmur Tanrısı'nın görseli<sup>5</sup> gibi çoğaltabileceğimiz örnekler, tüm bahsedilen bu uzun zaman diliminde insanlığın başlangıcı ve gelişimine yönelik anlatılarda karşılaşılabileceğimiz bulgulardır.

İlerleyen zaman diliminde yazının daha sistematik kullanımı ile istenilenin aktarılabilme çabası olarak tanımlanabilecek kurgu veya gerçek olaylardan esinlenilerek duygu ve düşüncelerin estetik bir şekilde anlatılması ile edebiyat doğmuş, Güzel Sanatların bir dalı olarak ifade edilen edebiyatın bir türü olarak ta roman karşımıza çıkmıştır.

Zamanı, mekanı, olayları ve kişileriyle gerçek hayata ve kurguya dayanan, çok çeşitli anlatım tekniklerinin kullanıldığı edebi eser türü olan roman, Fransa'da "bilim dili Latince'nin karşılığında gelişen halk dili" manasındaki roman kelimesi önceleri bu dille yazılan hikayelere ve ilkel roman örneklerine ad olmuş, zamanla Batı dillerince benimsenmiştir. Menşenin destanlara dayandığı ileri sürülen roman türü Avrupa'da doğmuş, hatta bir dönemin hikayeleri de roman telakki edilmiştir. Roman denilebilecek ilk edebi ürünler üzerinde ihtilaf olmakla beraber bu türün İspanyol yazarı Cervantes'in Donkişot'undan itibaren (XVII yüzyıl başları) geliştiği ve XIX. yüzyılda zirveye ulaştığı kabul edilir. Romantizm, realizm, sembolizm, sezgicilik, egzistansiyalizm, psikanalizm gibi estetik, felsefe ve psikoloji doktrinlerinin etkisiyle günümüze uzanan bu gelişmeyle konu, yapı ve anlatım teknikleri bakımından pek çok roman çeşidi ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, gerek kurgu gerekse gerçek olaylardan esinlenilerek yazılan romanlarda kullanılan kahraman/karakter adlarının çoğu zaman ayrı bir öneme sahip olduğu görülmüştür.

## 1. Edebi Eserlerde Karakter/İsim Örnekleri Ve Postmodernizm

Varlıkları ifade etmek ve onları sembolize etmek için kullanılan gerek eşya gerekse insan veya hayvan isimleri, tesadüfi değil de onların sahip oldukları

<sup>4</sup> James George Frazer, *Altın Dal*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Panel Yayınevi,2004), 20.

<sup>5</sup> Frazer, *Altın Dal*, 31.

<sup>6</sup> M. Orhan Okay, A.Kahraman, "Roman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.35 (İstanbul: TDV İSAM, 2008),160-164.

nitelikleri ifade eden bir sembol olarak kullanılmıştır. Toplumda kişinin adı ve kaderi/geleceği arasında uyumlu bir bağ olması dileğiyle zaman içerisinde bir gelenek haline dönüşen bu durum, kişilere verilen isimlerle onlardan, kendilerine yakıştırılan bu isimlerin kapsadığı anlam-karşılığını gösterecek davranış ve tutum içinde olmaları beklentisi oluşturmuştur. 'Kapsadığı manayı yaşatma beklentisine dayalı ad koyma' eylemi, edebiyat dünyasında verilen hikâye, roman türü yapıtlarla da kendini göstererek, okuyucular aracılığıyla toplum içerisinde yaygınlık sağlanmış ve sosyal bir davranış haline dönüşmüştür. İslam öncesi dönemlerde Türkler arasında görülen özellikle *Dede Korkut* hikâyelerinde, yapılan bir kahramanlık sonrası o eylemi çağrıştırır adı verme uygulamasına sıkça rastlanır. İslam sonrası Müslüman Türk edebiyatında da benzer durumlar artık toplumda genel bir gelenek halini aldığı için bunların sıkça görülmesi normaldir. Örneğin 20.yüzyılın başında Ahmet Mithat Efendi(ö. 1912) tarafından kaleme alınan *Felatun Bey ve Rakım Efendi*<sup>7</sup> adlı romanda kullanılan roman kahramanları *Felatun'un*, her şeyi iyi bildiğini zannettiği ve bilgiçlik tasladığı için Yunan filozofu Platon'dan mülhem bu ismi alması, *Rakım Efendi'nin* rakamlara olan düşkünlüğünü sembolize edecek şekilde adlandırılması, Cariye yapmak niyetiyle satın alınan Çerkez bir kıza güzelliğini, sevecenliğini ifade edecek şekilde sonradan '*Canan*' (Sevgili, gönül verilen, âşık olunan)<sup>8</sup> isminin verilmesi, yazarın okuyucu zihnindeki hayal dünyasını somut verilerle doldurmaya yönelik bilinçli bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde tanzimattan sonra Fransız edebiyatının etkisinde kalan ve eserlerinde vatan, millet, hürriyet gibi konuları işleyen, İslam'da meşveret düşüncesine önem veren ve parlamenter düzenin Kur'anı Kerim'e aykırı olmadığını ispatlanmaya çalışan<sup>9</sup> ve 'Vatan Şairi' olarak adlandırılan Namık Kemal'in (ö. 1888) sürgün yıllarında yazdığı *Vatan Yahut Silistre*<sup>10</sup> adlı eserinde '*İslâm Bey*' in, islâmî değer yargılarına bağlı ve onları savunan biri olması, *Zekiye'nin* (Zekiye: Anlayışlı, kavrayışlı, zekâ sahibi)<sup>11</sup> ismine uygun olarak kendinden beklenen uyanıklıklar çerçevesinde hareket etmesi, gerek eylemleriyle gerekse yazıları ve söylemleriyle milli mücadeleye ateşli bir savunucu olarak katılan Halide Edip Adivar'ın (ö.1964) *Vurun Kahpeye*<sup>12</sup>de *Aliye'nin* (âli kökünden gelir; Yüce, ulu, yüksek)<sup>13</sup> adına uygun ulvî değerler taşıyan vatanperverlik, hürriyet, bağımsızlık gibi ideallerin

<sup>7</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Felatun Bey ve Rakım Efendi*, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1992)

<sup>8</sup> Türk Dil Kurumu, *Canan* Kelimesi.

<sup>9</sup> Abdullah Uçman, "Tanzimat'tan Sonra Edebiyat Ve Siyaset: Nâmık Kemal Ve Ziya Paşa Örneği", *Türkiyat Mecmuası* 24, (Bahar 2014): 113

<sup>10</sup> Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, (İstanbul: Antik Yayınları, 2010)

<sup>11</sup> TDK, *Zekiye* Kelimesi.

<sup>12</sup> Halide Edip Adivar, *Vurun Kahpeye* (İstanbul: Can yayınları, 2017).

<sup>13</sup> TDK, *Âli* Kelimesi.

savunucusu olması, yazıldığı dönemin konjüktürüne uygun ve okuyucuya verilmek istenen mesajların somut kalıcılığının sağlanması açısından, eserlerdeki düşüncelerin desteklenmesine yönelik yapılan bilinçli bir tercihtir. Günümüzde ise popüler kültürün getirdiği bir kazanım ile TV dizi ve filmlerdeki kahraman adları daha ön plâna çıkmaktadır.

Cumhuriyet öncesi ve sonrası Türk edebiyatında yazılmış olan eserler incelendiğinde bu ve benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Çünkü;

Sembol dilinin zenginliğini eserlerinde kullanan yazarlar, bu kaynaktan, karakterleri tanıtmak, tema, zaman ve mekân gibi unsurlara açıklık kazandırmak ve anlatımı etkili kılmak için yararlanmışlardır. Semboller kimi eserlerde kişinin bilinçaltını ve komplekslerini yansıtan rüya ve arketiplerin içine gizlenerek karşımıza çıkarken, kimi eserlerde de sembolik anlam taşıyan mekân, zaman, kişi, renk, şekil ve sayı olarak entrik kurguyu şekillendirirler. Felsefî ve psikolojik açıdan da değerlendirilmesi gereken sembol dili, edebî eserlerin tahlilinde farklı görüntü seviyelerinde karşımıza çıkarlar.<sup>14</sup>

Eserde sembolizasyon durumu bazen eser içindeki kahramanlar üzerinden olduğu gibi eserin adı ve içeriği ile de özdeşleşecek yapıtlarda mevcuttur. Bunun en güzel örneğini Cumhuriyet döneminde çeşitli eserler vermiş olan Mahmut Yesari'de (ö.1945) görülebilir. Öyle ki o; "...Çoban Yıldızı, Çulluk, Ak Saçlı Genç Kız, Kırlangıçlar ve Su Sinekleri romanlarında kişileri simgesel düzeyde adlandırır ve eserlerin başlığı olarak seçer."<sup>15</sup> Bu tür sembolizasyon uygulamalarının eserlerden beklenen maksadın hâsıl olmasına yönelik gücü de yadsınamaz. Çünkü sembollerin insan hayatındaki yeri ayrıdır. Kullanılan bu isimler, söyleyene ve dinleyene o kelimelerin kapsadığı manevî anlamlar çağrıştırır. Bu isimler sayesinde eserler, okuyucuya yapacağı sembolik çağrışımlarla, vermeye çalıştığı mesajlarına ayrı bir destek katarlar. Bunun içinde yazarların eserlerinde kullandığı isimler önem taşımaktadır. Eliade'nin (vefatı:1986) söylediği gibi; "*Dinsel bir simge, o bütünselliği içinde bilinçli olarak algılanmasa bile, onun mesajını aktarmaktadır. Çünkü simge yalnızca insan aklına değil, aynı zamanda bütünsel insani varlığa hitab etmektedir.*"<sup>16</sup> Örneğin, dînî değerlere saldırının yapıldığı bir romanda, roman kahramanlarının romanda taşıdıkları misyona tamü tamına zıtlık teşkil edecek şekilde adlandırılmaları,

<sup>14</sup> Ebru Burcu Yılmaz, "Hikaye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Makale Bilgi Sistemi*, sy. 56 (2011): 45-46.

<sup>15</sup> Elif Öksüz Güneş, "Mahmut Yesari'nin Romanlarında İsim-İçerik İlişkisi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, sy.1 (2016): 282.

<sup>16</sup> Mircae Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, çev., Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991.), 107.

yüzyıllardır toplumda derin manevî çağrışımlarla sembolize edilen isimlerin ve çağrıştırdığı değerlerin erozyona uğratılması açısından önemli bir ‘*misyon*’ taşımaktadır.

Eserlerde yaratılan kahramanlar konusunda ise eserlerin ‘*kimi*’ anlattığından ziyade, kahramanı ‘nasıl’ yarattığı ve onu ‘hangi konuma koyduğu’ daha çok önem taşımaktadır. Çünkü bu nasıllık ve konum, ilgili kahramana biçilecek rolün taşıyıcısı durumunda olacaktır. Tekin’e<sup>17</sup> göre bir hikâyeci veya romancının, anlatıyı sürükleyecek kişiyi, anlatının niteliğine uygun olarak çizmesine, ona beşeri bir yapı kazandırarak canlandırmasına karakterizasyon denir. Romancı, bu işlemi gerçekleştirirken, canlandırmak istediği kişiyi, ait olduğu cinsin özelliklerini dikkate alarak çizer, ona bedensel ve ruhsal bir yapı kazandırır. Sanıldığı gibi o, yaratmaz; karakterize eder.

Artık bir eser için karakter de yaratılmıştır, bu karaktere üstleneceği misyona uygun ‘bilinçli bir isim’ de bulunmuştur. Bundan sonrası artık, eser sahibinin kendi düşüncelerini aktaracağı olaylar zinciri ve sürükleyicilik, yazarın yeteneğine kalmıştır.

Dönemin sosyal ve siyasal konjoktürüne uygun olarak ortaya çıkan edebi eserlerde yazarların “...*edebiyatı, ideolojik ve tarihsel görüşlerini ifade etmek, savunmak, yaymak için iyi bir araç olarak*”<sup>18</sup> görmeleri, yapıtlarındaki karakter/kahraman rolleri ve adlandırmaların analizi açısından bize bir fikir vermektedir. Bu bağlamda yazılan ‘gözlerime bak, ne demek istediğimi anlarsın’ tarzı söylemler ve anlatılar, bazen yazarın gözlerine bakmadan açıktan, bazen de değişik stilde kendini göstermektedir. Yakın dönemde de Subliminal Mesaj<sup>19</sup> (anlatıcının direk söylemediği ama ekrandaki sahne veya satır aralarına sıkıştırarak izleyicinin / okuyucunun hissederek algılamasını istediği gerçek vurgular ) olarak ifade edilen bu ifade şekli biraz dikkat edildiğinde güzel sanatlardan edebiyata, sinemadan tiyatroya her alanda karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma çerçevesinde edebi eserlerde kullanılan ve yukarıda bahsi geçen stil üzerinde durulacaktır. Konu hakkında analizlere geçmeden önce şunu belirtmekte de yarar var ki; Postmodern edebiyat olarak sunulan, sayıları gün geçtikçe artış gösteren bazı yazarların (Elif şafak, Bilge Karasu, Orhan Pamuk vb.) eserlerinde olduğu gibi özellikle İhsan Oktay Anar’ın *Amat*<sup>20</sup> gibi yapıtı hakkında bu minvalden konuşmak mümkün görünmemektedir. Bu türden

<sup>17</sup> Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, ( İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.), 78.

<sup>18</sup> M.Asım Karaömerlioğlu, “Erken Dönem Türk Edebiyatında Köylüler”, *Doğu Batı Dergisi*, sy.22 (2003): 1

<sup>19</sup> Subliminal Mesaj için bkz. Ferhat AKBABA, “Edebi Eserlerde Subliminal Mesajlar (Reşat Nuri Güntekin’in “Gökyüzü”nden Verdiği Mesaj)” *Edebali İslamiyat Dergisi*, sy.1 (Mayıs-2017): 111.

<sup>20</sup> İhsan Oktay Anar, *Amat*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005)

bazı eserlerde yukarıda bahsi geçtiği gibi karakter/isim örnekleri ile karşılaşılmaktadır. Ancak bu romanda, roman akışının değişik yerlerinde geçen olayların aktarıcıları üzerinden, râvîlerin tahfif edilmesine yönelik eylemlerin ön plana çıkarıldığı göze çarpmaktadır. Oysa; gerek İslamî ilimlerde gerekse tarihî anlatılarda bilgilerin sıhhati açısından aktarıcının-Ravî'nin önemi bir ayrıcalık arz etmektedir. Örneğin Hadis ilminde Ravî'nin sıhhati, nakledilen hadisin kabul veya reddi konusunda birinci dereceden değerlendirmeye tabidir. Nakledici-Ravî hakkındaki en ufak bir şüphe, nakledilen bilginin reddini gerektirebilir. Dolayısı ile 'Ravî'de Sika' yani 'nakledicide güvenilirlik', nakli ilimlerde bir 'konum-makam' durumunu doğurmaktadır. Onun hakkındaki en ufak bir şüphe veya destek kapsamındaki veriler, nakledilen bilgilerin, toplumsal kabulü veya reddedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu bağlamda, mezkûr eserin içinde geçen Ravîlerin tahfif edilmesi-alaya alınması- durumunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Örneğin; *Amat* adlı geminin sol tarafındaki baş postolardan birinin büyük olması nedeniyle Süleyman Reis tarafından bozulan gemi dengesinin düzeltilmesine yönelik bir kısmının kesilmesi ve bu kesilen parçadan Kadın Heykeli yaptırma isteğinin bahsedilmesi konusunda;

“Kurşunlu Mahzen Katibi Hamamcı Musa Efendi'nin *Tezakirü'l Mücrimin* başlıklı eserinde anlattıkları doğruysa...” şeklinde başlayan anlatının;

Kuşçubaşı Halifesi Kuyruklu Rıza Çelebi, *Kitabü'l İber* adlı eserinde *Tezakirü'l Mücrimin*'deki kadın tarifine katılmış, fakat ek olarak bu tarifi verdikten sonra Kırbaç Süleyman Reis'in gözünden birkaç damla yaş sızdığını belirtmiştir. Masraf Kâtibi Kuzgunî Halim Efendi ise *Silsiletü'l Havadis* adlı eserinde 'Kırbaç'ın gözünün yaşarmakla kalmayıp, adamın katıla katıla ağladığını da beyan etmiştir. Öte yandan Vakanüvis Şaşı İkrâm Efendi, *Kevâşifü'l Melânet v'el Habaset*'te marangoz yardımcısının...<sup>21</sup> şeklinde devam eden aktarımı buna en güzel örnek olarak verilebilir.

Ayrıca; her ne kadar adı geçen eser hakkında 'Yenitarihçilik' gibi 'yakıştırma' diyebileceğimiz türden bir tanım ile esere edebî ağırlık kazandırılmaya çalışılsa da görülen bir gerçek var ki, *Amat* romanı; ne yeni tarihçilik, ne de tarihe dayandırılan vâkıâlara günümüz bakış açısıyla hayâl dünyasının derinleşmesi şeklinde bir katkı sağlamaktadır. Edebiyatta postmodernist yazım tarzı olarak sunulan bu tarzın aslında 'Bağlam', 'Prolog', 'Metinlerarasılık', 'isim sembolizasyonu'<sup>22</sup> gibi özellikleri ve alt basamakları sayılsa da, 'Kolaj'ın esere olan yararı hakkında bir şeyler söylene de Anar'ın gerek bu yapıtı,

<sup>21</sup> Anar, *Amat*, 48-49.

<sup>22</sup> Aslı Yüksel, "Amat Romanında Yeni Tarihçilik", *Söylem Filoloji Dergisi*1, sy.1(Haziran 2016): 80-83.

gerekse benzerleri ile okuyucuda meydana gelecek zihinsel kazanımın farklı olmayacağı şeklinde bir kanaat doğurmaktadır. Çünkü;

Modernizme ve onun savunduğu akılcılığa, evrenselliğe ve hümanist ideolojilere karşı bir tavır olarak ortaya çıkan postmodernizm, "Anlamı üreten okurdur." temel ilkesini benimser. Anlam, metin veya anlatıda tamamlanmaz, aksine her okumada yeniden değerlendirilir. Bütün metinler okuyucunun yorumuna ihtiyaç duyar. Yazarın anlatmak istediklerinden ziyade, okurun imgelere yüklediği anlam geçerlidir. Metinde yazar değil, okur vardır. Okura ya da eleştirmene göre değişen ve çoğalan yeni anlamlandırmalar söz konusudur. Böylece "anlam olgusunun düzlemi farklılaşır. Anlam, artık romanda öncelikli olarak ele alınan bir değer olmaktan çıkar, sıradanlaşır.<sup>23</sup>

Özellikle yer yüzünde halen varlığını sürdüren kutsal kitaplardaki verilerden alıntı yapılarak meydana getirilen bu ve benzeri eserlerin sonunda okuyucuya kazandıracığı şey; ister Tevrat, ister İncil, isterse de Kur'an-ı Kerim'de geçsin, eserin örgüsünde bahsedilenlerin 'her toplumda var olan tarihi mitler ve eskilerin hikâyeleri olduğu ve kutsiyetten uzaklık' algısından ibarettir. Bu tür eserler için yazarın amacı tarihi yeni baştan yazmak değil, yazılmış olanı temel alarak, kurgusal bir tarih yazmaktır. Sanatçının eseri bu bağlamda incelenmelidir. Yeni Tarihselcilik, yeni bir tarih uydurmamakla birlikte, yazılmış olanı hayal gücüyle değerlendirerek, arka plandaki tarihin yorumlanabileceğini gösterir. Okuyucu tarafından yapılan doğru bir yorumlama yapıldığı ve okurun tarih algısında ciddi bir dağılma yaşatmadığı sürece gerçek görevini (tarih yazımının edebî sorgulanışı) yerine getirmiş olur.<sup>24</sup> gibi bir beklenti içine girilse de, okuyucuda bırakılan çağrışımın 'tarih yazımının edebî sorgulanışı' biçiminde olmadığı, çünkü kaynağın, tarihi vakıalara dayandırıldığı bu tür anlatıların 'Vahyi' kapsamın dışında tutularak okuyucuya hayali derinlikler kurdurmaya başladığı unutulmamalıdır. 1960'lı yıllarda ortaya çıkan ve *Kristeva*'nın ürünü sayılan, her hangi bir yazar tarafından oluşturulan metnin bir kısmının veya tamamının alınarak kendi oluşturduğu yazımı çerçevesinde kaynaştırarak yeni bir yazım meydana getirmesi anlamına gelen metinlerarasılığın postmodernizmdeki işlevi ise çok daha farklıdır. Farklı metinler artık sadece bir oyunun parçası durumundadırlar. Yansıtmacı ve modernist tarzlarda -aralarındaki derin ayrıma rağmen- daha çok anlamı etkileme ya da belirleme noktasında birleşen metinlerarasılık, ne dış ne de iç gerçekliği

<sup>23</sup> Mustafa. Aydemir, "Arada Kalanların Romanı: Araf," *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8, sy.1 (Winter 2013) 812-813.

<sup>24</sup> Yüksel, "Amat Romanında Yeni Tarihselcilik", 1-90.

yansıtma ya da işleme gibi bir hedefi olan; bunun yerine romanı bir sanal gerçeklik ortamı -Jean Baudrillard'ın deyişiyle "simulasyon/simulacra" -, çoğulcu bir sentez -Mikhail Bakhtin'in deyişiyle "diyalogsallık"- olarak gören post-modernist romanda bu çoğulculuğu sağlayan öğelerden biri olma konumuna getirilmiştir.<sup>25</sup>

Metinlerarasılıkta oluşturulacak metin için kullanılabilir yöntemleri Gariper, Aktulum'dan naklen;

Alıntı, gönderge, gizli alıntı/aşırma, anıştırma ortak birliktelik; yansılama, alaycı dönüştürüm ve öykünme türev ilişkileri altında kullanılan yöntemlerdir...Öykünmede bir metnin biçimi ve içeriği taklit edilir. Kesin bir göndergeyi zorunlu kılan öykünme ile iki metin arasında (öykünen ve öykünülen) bir taklit ilişkisi kurulur. Öykünme bir yazarın dil ve anlatım özellikleri, sözleri taklit edilerek gerçekleşir.<sup>26</sup>

şeklinde aktarmaktadır. Yani bu tür eserlerde metinlerarasılık işlemi Kutsal bir vahyin taklidi yapılarak kanaatimce okuyucu algısına sanki yeni bir metin (vahiy) çağrıştırılma ve sezdirilme cüretiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Dolayısı ile her ne kadar postmodernizmde metinlerarasılık; 'üstkurmacanın alt kategorisi' şeklinde bir tanımlama olarak ifade edilse de, bir eserin okuyucu sayısı kadar yorumlanabilme adediyle karşılaşılacağı göz önünde bulundurulduğunda-başlangıçta kutsal metinlerin vahyî orijinalitesi temel alınarak yapılan çıkış ve devamında gelen kurgu, pastiş ile okuyucu zihninde "Vahyin bir macera veya komedi olarak şekillenışı" türünde, toplumun kutsal algı realitesiyle örtüşmeyen, onları sanal bir oyuncuğa dönüştüren yapıt olarak 'Yazarın Algı Operasyonunun' malzemesi konumuna düşüldüğü görülmektedir. Çünkü ;"Edebî eserlerin daha önce yaratılan metinlerle temas kurması onun anlam alanını genişletir. Bilinen, yaygınlık kazanmış söz varlığı ile kurulacak her türlü metinler arası ilişki, yeni ortaya çıkan mesajı, edebî metni derinleştirir ve zenginleştirir".<sup>27</sup> Bu tür çalışmalarla vahyî olandan ayrı olarak ortaya çıkan ve hayal dünyası ile anlam derinliği kazandırılan yeni mesajların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun için, yeryüzünde halen yaşamını sürdürmekte olan dinlere ait kutsal metinlere ilişkin 'olduğu gibinin dışında' bir algı yaratacak orijinal metinlerin ve onlardan mülhem verilerin, edebi

<sup>25</sup> Hakan Sazyek, "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler Ve Yönelimler", *Hece- Türk Romanı Özel Sayısı*, (Mayıs/Haziran/Temmuz 2002): 7.

<sup>26</sup> Kağan Gariper, "Han Duvarları" Şiiri İle "Binbirinci Gece" Şiirini Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Okuma Denemesi.", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 8, sy.16(Temmuz-Aralık 2016): 96-97.

<sup>27</sup> Gariper, "Han Duvarları" Şiiri İle "Binbirinci Gece" Şiirini Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Okuma Denemesi.",1-101.

eserlerde malzeme olarak kullanılması, postmodern edebiyatın bir yazım şekli olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bu durum eserlerde geçen Subliminal Mesajın dışında bir şeydir.<sup>28</sup>

Edebiyat alanında yapılan çeşitli hikaye, roman, masal, tiyatro gibi eserlerde kullanılan karakter adları yani eserin baş ve tali sürükleyicileri için kullanılan isimler ve sıfatların, rastgele olmayıp, belirli bir tercih sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tercihlerin elbette siyasi, politik veya ideolojik gerekçeleri vardır. Bu gerekçeler de zaten eser içinde verilmek istenen mesajları desteklemek için neden oluşturmaktadır. Öyleyse, biz verilen eserlerde gizli olan bu mesajları desteklemek için ikinci bir sıkıştırmanın daha yapıldığını söyleyebiliriz. Bir çeşit 'matruşka'<sup>29</sup> içinde matruşkadan bahsedilebilir. Ancak, uyum olması açısından da denilebilir ki, ikinci çıkan matruşka, birinci matruşkadan bağımsız değildir. Birbirlerini destekleyen ve besleyen bir yapıdan söz edilebilir.

Örneğin, dînî olayları ve kahramanları kapsayan edebi bir eser kurgulanırken, eğer dini desteklemeyen ve onu hafife alacak bir amaç güdülmüşse, eserde kullanılacak bir takım isimlerin ve sıfatların da mutlaka okuyanı güldüren, okuduğunu onun gözünde küçük düşüren isim ve sıfatlardan oluşması gerekir. Böylece 'double shot'<sup>30</sup> yani çifte vuruş gerçekleşir. Birinci vuruş konu açısından, ikincisi ise, bu konuyu canlandıran kahramanın komik adı veya sıfatı açısından gerçekleşir. Örneğin böyle bir yapıtta, 'Abuziddin', 'Kuyruklu...', 'Dolmacı Hoca', 'Şaşı İkrâm Efendi' gibi isim ve sıfatların kullanılması, güdülen maksadın hasıl olmasına bir kat daha yardım eder. İnsan beyni öğrendiklerini, yeni gelen öğretilerle eşleştirme yaptığında bu kelimelerin çağrışımı ile konunun çağrışımı birbirini tamamlayan bir süreci başlatmış olur.

## 2. Yeşil Gece<sup>31</sup> Ve Gökyüzü<sup>32</sup> Romanlarındaki Karakterlerin İsimlendirme Analizleri

<sup>28</sup> Detaylı bilgi için bkz. AKBABA, "Edebi Eserlerde Subliminal Mesajlar", 111-131.

<sup>29</sup> Türk Dil Kurumu, *Matruşka* kelimesi. (özellikle Rusya'dan dünyaya yayılan, tahtadan yapılmış iç içe bebeklerden oluşan süs eşyası)

<sup>30</sup> Doubleshot : çifte vuruş,

<sup>31</sup> Reşat Nuri Güntekin'in 1928'de yazdığı ve 'Din Karşıtı İdeolojik Romanlar' kategorisinde gösterilen eseri

<sup>32</sup> Reşat Nuri Güntekin'in 1935'te yazdığı, kanaatimce 'Asıl Din Karşıtı' romanıdır.



Osmanlı sonrası kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti düzeninin oluşturulması için yapılan devrimler ve inkılâplar, toplumun Müslüman Osmanlı kültürü üzerine inşa ettiği 600 yıllık yaşam tarzıyla uyumsuzluk gösterdiği noktalarda toplum eskiyi muhafaza refleksiyle hareket etmiş, buna mukabil yeni sistem kendini savunma ve idealleri yerleştirme gayretine gitmiştir. Cumhuriyetin kuruluş felsefesi ve bazı aydın ve yazarların bakış açısı da buna uygun olarak yapılabilecek en iyi şeyin geçmişi kötölemek-yeniye övmek olduğu yönündedir. Bu bağlamda, anılan dönemde eser veren bazı yazarların takındıkları siyasi tavrın bu yönde olduğu ve eserleriyle yeniye destekleyen pozisyonları ön plana çıkmaktadır.(M.Ş.Esendal, Y.K.Karaosmanoğlu, R.N.Güntekin vs). İşte böyle bir konjoktürde her iki devri de yaşamış olan Reşat Nuri Güntekin'in eskiyi yerme üzerine kurgulanan *Yeşil Gece* ve *Gökyüzü* romanlarında da kahraman/karakterlerin isimlendirmeleri ile eser içindeki misyonları ve yazarın vermeye çalıştığı mesajlara uygunluk bariz bir şekilde görülmektedir.

*Gökyüzü* romanında geçen *Adnan* kelimesinin "Cennette ölümsüzlüğe kavuşan kimse, cennetlik,"<sup>33</sup> manasına geldiğini, oysa romanda *Adnan*'ın kendisini "ben, insanın gökyüzü ile alakasını kesmedikçe tam insan olamayacağına inanmış kızıl bir ate..."<sup>34</sup> olarak tanımladığı görülmektedir. Aynı şekilde *Hacı Yenge* lakaplı *Bedia*'nın "Nâdide ve güzel, yeni icad edilmiş şey. Beğenilen ve takdir edilen çok yeni şey"<sup>35</sup> olarak güzelliği vurgulayan isimle isimlendirilmesine rağmen, lakap olarak *Hacı Yenge* şeklinde sunulması ve *Hacı* kelimesinin de Müslüman bir toplumda çağrıştırdığı mânâ göz önüne alınırsa, romanda *Hacı Yenge* karakterine yapılan tanımda "Her ne kadar hacı yenge dense de bir parça oynak olduğu da söylenen biridir."<sup>36</sup> ifadelerinin kullanılması bu romanda çok ta masumane bir adlandırma olmadığı kanaatini doğurmaktadır. Ayrıca *Hacı Yenge* tanıtılırken ilave olarak da şu bilgilere yer verilmektedir:

...Hicaza giden bir akrabamız O'nun Arafat'ta Hacc Merasimi esnasında görmüş, küçük bir karantina memuru olan kocasından ayırarak İstanbul'a getirmişti ki Hacı Yenge ismi de buradan geliyordu. İkinci bir rivayet, yengeyi İskenderiye'de bir eğlence evinden çıkarıyordu. Hacc dönüşünde hastalık sebebiyle uzunca bir zaman İskenderiye'de kalan Sürre Emîni, Hacı Yengeyi fena bir gece aleminde sevmiş, bilmem hangi türbeye

<sup>33</sup> Seslisozluk, *Adnan* kelimesi.

<sup>34</sup> Reşat Nuri Güntekin, *Gökyüzü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997),46.

<sup>35</sup> Seslisozluk, *Bedia* kelimesi.

<sup>36</sup> Güntekin, *Gökyüzü*, 196.

götürüp tövbe ettirdikten sonra nikahla kendine almıştı.... Hacı Yengenin ettiği tövbeye rağmen pek durmadığı, yaramazlık ettiği söylenirdi.<sup>37</sup>

Romanda bu karaktere *Hacı Yenge* ya da *Bedia* ismi verilmiş olmasına rağmen, kişinin davranış, huy ve karakterleri ile ismi arasında tam bir tezatlık söz konusudur. Oysa toplumun *Hacı* denince algıladığı şey, bu tanımlamalarla uyumluluk göstermemektedir. Bilerek ya da bilmeyerek te olsa yazarın bu tür karakter isimlendirmelerinde müslüman toplumunun değerlerini hafife aldığı, bu değerlerin önemsizleştirilmesi konusunda oldukça gayret sarfettiği görülmektedir. Diğer bir karakter *Sevim'in*: *Uğursuz* olarak lâkaplandırılması, adına aykırı bir anlam çağrıştırmakta, O'na romanda yüklenen karakter misyonu ile bağ kurulduğunda daha net görülmektedir.

*Mükerrem* adı "Kerim olan hürmet ve tazim olunan; şerefli, Muhterem. Kerim"<sup>38</sup> manası taşımasına rağmen O'nun aslında "...Ahiret ile dünya arasında bir nevi telsiz telgraf acentesi kurmaya kalkmış bir insan..."<sup>39</sup>olarak şüphelerini yenememiş bir ateist olarak tanıtılması, bu incelemede kastedilen tezatlığı gözle görünür biçimde sunmaktadır.

Romanlardaki ikincil karakterlerden olan *Habibe Resûl*'ün ismi de enteresandır. *Habibe*(*Arapça hubb kökünden bayan ismi*) "*Sevilen, sevgili, seven*"<sup>40</sup> anlamı taşıırken, romanda *Resûl* kelimesinin Peygamberlere atfedilen isim olduğu unutulmadan, *Habibe Resûl*; "Eski bir belediye ebesi. Bir hafta ara ile iki lohusanın ölümüne sebep olduğu için diploması elinden alınmış, bundan başka da on üç ay hapis yatmış. Girdiği hastanelerin hiç birinde tutunamamış, iki buçuk senede altı yer değiştirmiş."<sup>41</sup> şeklinde uğursuz, beceriksiz biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Yeşil Gece* romanındaki karakterlerden *Eyüp* ve *Remzi* için kullanılan *Hafız* kelimesi; "*koruyan, saklayan. Kuran'ı bütünüyle ezbere bilen ve okuyabilen kimse.*"<sup>42</sup> manalarına gelmesine karşılık, *Hafız Eyüp* karakterine korkulacak, komplocu biri görevinin yüklenmesi, *Hafız Remzi'nin* çok güzel Kur'an okumasından bahsedilip aynı sesiyle yaptığı galiz küfürlerle tasvir edilmesi karakterlerin isim/sıfat ve misyonları arasındaki tezatlığın bir göstergesi durumundadır.

<sup>37</sup> Güntekin, *Gökyüzü*, 197.

<sup>38</sup> Türkçe Sözlük, *Mükerrem* kelimesi.

<sup>39</sup> Güntekin, *Gökyüzü*, 46.

<sup>40</sup> Seslisozluk, *Habibe* kelimesi.

<sup>41</sup> Güntekin, *Gökyüzü*, 109.

<sup>42</sup> Türkçe Sözlük, *Hafız* kelimesi.

Yine aynı romanda geçen *Zeynel Hoca'nın* (Zeyn=ziynet,süs,süslemek)<sup>43</sup> “*keskin sivri yüzünde sivri dişleri, bir yana çarpılmış uzun burnu..*”<sup>44</sup> ismine tezat olacak şekilde fizikî bir görünüme sahip olması, diğer bir karakter *Mecit Molla'nın* da benzer şekilde (Mecit: Şan ve şerefi ziyade olan)<sup>45</sup> ismine uygun şerefli kişi olması gerekirken, ispiyoncu olumsuz bir tip olarak romanda okuyucu karşısına çıkmaktadır.

Yine bir başka karakter olan “*Emin*”;(*Kendine inanılan. İtimat edilen*)<sup>46</sup> manasına gelirken, romanda geçen *Hacı Emin Efendi*

Eski bir eşkıya idi. Otuz sene evvel hükümete teslim olarak jandarmaya yazılmış, eski arkadaşlarıyla kanlı bir mücadeleye girişmişti. Eşkıya yataklarını çok iyi bildiği için dağları baştanbaşa kasıp kavurmuş, onlarla uzak yakın bir alakası olanları insafsız işkencelerle öldürmüş, köylerde karılarını, çocuklarını bile esirgemeyerek köklerini kurutmaya çalışmıştı. Hacı Emin, paraya ve kana doyduktan sonra Hicaz'a gitmiş, Beytullah'a yüz sürerek tövbe ve istiğfar etmişti. Şimdi yetmiş yaşlarında abdestsiz yere basmayan dindar, uslu bir adamdı. Karıncayı incitmekten çekinirdi. şeklinde tasvir edilen bir tiptir.<sup>47</sup>

Gökyüzü romanındaki Yamalı Nuri'den bahsedilirken “Yamalı Nuri...Yüzü akla sığmayacak kadar korkunç...Bir taş bebek başını tokmakla dağtın,Sonra parçalarını yan yana getirin...İşte Yamalı Nuri'nin çehresi adeta yerlerinden oynamış ve kızıl et parçalarıyla birbirine yamanmış gibiydi.”<sup>48</sup>. Halbuki Nuri kelimesi “Nur” kökündendir ve Türkçede kullanılan manasıyla isim “Aydınlık, ışık, parıltı, ziya”<sup>49</sup> anlamlarına gelir. Nuri ismini taşıyan karakterin bu derece çirkin tasviri yapıldıktan sonra sonuna da lakap olarak “Hoca” kelimesinin eklenmesi incelememizde vurgulamaya çalıştığımız durumun somut göstergelerinden biridir.

Bunların haricinde Dolmacı Hoca karakterinin “...Dolmacı Hoca denmesinin sebebi çok açgözlü olması ve nöbetle her gün zengin talebesinden birine dolma getirtmesiydi”<sup>50</sup> şeklinde verilmesi, din dersleri veren yeşil sarıklı bir hoca karakterinin “Sol eliyle sol ayağını tamamiyle hareketten

<sup>43</sup> Seslisozluk, *Zeyn* kelimesi.

<sup>44</sup> Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece* ( İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010), 26.

<sup>45</sup> Almaany, *Mecit* kelimesi.

<sup>46</sup> Seslisozluk, *Emin* kelimesi.

<sup>47</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, 121.

<sup>48</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, 211.

<sup>49</sup> Türk Dil Kurumu, *Nur* Kelimesi.

<sup>50</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, 130.

mahrum bırakan, ağzını bir yana çarpıtan, dilini ağırlaştırılan bir felçti.”<sup>51</sup> rahatsızlığıyla sunulması gibi yazarın vermeye çalıştığı olumsuz mesajları destekleyecek çeşitli karakterlerle karşılaşmaktadır.

Din karşıtı romanlar kategorisinde gösterilen ve Reşat Nuri Güntekin’in tek ideolojik romanı olarak görülen, hükümet tarafından desteklenen tek romanı şeklinde ifade edilen<sup>52</sup> *Yeşil Gece* ile, daha sonradan yazılmış gerçek din karşıtı roman denilebilecek *Gökyüzü* romanlarında kısa örnekleri vermeye çalışılan roman kahramanları/karakterleri –isimlendirmelerinin, romanlardaki görevleri ile karşılaştırıldığında, eser sahibinin belirli bir amaca ulaşmak için çifte vuruş (iki kat etki) yapmak kastıyla bilinçli bir tercih yaparak adlandırmalar yaptığı görülmektedir. Eser sahibinin amacının da yazıldığı döneme uygun olarak, savunuculuğunu yaptığı düşünceleri pekiştirmek, yerdiği düşünceleri de okuyucuya hissettirerek küçümsemek olduğu düşünülebilir.

## Sonuç

İlk çağlardan beri insanların anlaşmak ve anlatmak için çeşitli yollar denediği, bunun sonucunda yazının icadı söz konusu olduğu görülmektedir. Yazının icadı öncesi ve sonrasında da eski toplumlarda maksatlarını ifade etmek için özellikle mağaralara çizilen resimlerin de bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür. Yazı ile anlatının en üst düzeyi olan edebiyat dünyasındaki yapıtlara bakıldığında direkt anlatımın haricinde dolaylı anlatımın olduğu, bunun bir üst aşamasının ise edebiyatta postmodernizm olarak tanımlandığı söylenebilir. Postmodernizm edebi eserlerinde görülen üstkurmacanın alt kategorisi olarak ifade edilen metinlerarasılık yönteminin, günümüzde yaşamakta olan dinlere ilişkin kutsal metinlere ait verilerin kullanılmasının, kutsal metinlerin orjinalitesini bozduğu gibi, onları Vahyî olmaktan çıkarıp, her okuyucunun zihninde sanki “vahiyleri sadece duygusal çağrışımlarla yeniden algılama” doğurduğu, bunun da toplumların inançlarını ve inananlarının kutsiyet algılarını Vahyî olmaktan çıkartıp, kutsala karşı sıradanlığı getirdiği söylenebilir. Dolayısı ile Müslümanların mukaddes kitabı olan başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere diğer dinlere sahip toplumların da Kutsal Metinlerinden alıntı ve geçişkenlik sağlanarak yazılacak eserlerin Postmodern edebiyata katkısı ön plana çıkarılsa da parodi ve kolaj teknikleriyle özünde ‘Algıda Orjinalin Bozulması’ sonucunu doğurduğunu söylemek yanlış olmaz kanaatini ortaya çıkarmaktadır. Bunun için, bu minvalde yazılan eserlerin okunmasının, okuyucuda kutsala olan bağlılığına zayıflık duygusu katacağı görülmektedir. Eserlerde

<sup>51</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, 57.

<sup>52</sup> Kadir Şeker, “İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2000): 105.

seçilen karakter/kahraman adlarının, yazarların savunduğu veya yediği görüşü desteklemek için kullandığı adlara tezatlık teşkil edecek şekilde isimler kullanmasının bilinçli bir tercih olduğu görülmekle beraber yazarların bu sayede, eserlerinde vermeye çalıştıkları görüşleri okuyucu algısına onaylatmak açısından çifte vuruş yapmaya çalıştığı sonucuna varılabilir.

## Kaynakça

- Adivar, Halide Edip. *Vurun Kahpeye*. İstanbul: Can yayınları, 2017.
- Akbaba, Ferhat. "Edebî Eserlerde Subliminal Mesaj(Reşat Nuri Güntekin'in "Gökyüzü" den Verdiği Mesajlar)". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1, Sayı. 1 (Mayıs 2017).
- Anar, İhsan Oktay. *Amat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Aydemir, Mustafa. "Arada Kalanların Romanı: Araf." *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8, sy.1 (Winter 2013): 811-827, Ankara-Turkey.
- Efendi, Ahmet Mithat. *Felâtn Bey ve Rakım Efendi*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1992.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Din Dışı*. trc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara:Gece Yayınları, 1991.
- Frazer, James George. *Altın Dal*. trc. Mehmet H.Doğan. İstanbul: Panel Yayınevi, 2004.
- Gariper, Kağan. "Han Duvarları" Şiiri İle "Binbirinci Gece" Şiirini Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Okuma Denemesi." *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 8, sy.16(Temmuz-Aralık 2016): 95-103.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Gökyüzü*. İstanbul:İnkılap Kitabevi, 1997.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Yeşil Gece*. İstanbul:İnkılap Yayınevi, 2010.
- Karaömerlioğlu, M. Asım. "Erken Dönem Türk Edebiyatında Köylüler." *Doğu Batı Dergisi*, sy.22, (2003):107-133.
- Kemal, Namık. *Vatan Yahut Silistre*. İstanbul:Antik Yayınları, 2010.
- Okay M. Orhan, Kahraman Âlim, "Roman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.35:160-164.İstanbul:İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.(<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrme-tin.php?idno=350160&idno2=c350116#1>, erişim 26 Ekim 2017)
- Öksüz Güneş, Elif.(2016). "Mahmut Yesari'nin Romanlarında İsim-İçerik İlişkisi." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*5, sy.1 (2016): 280-293.
- Özbay, Murat. "Bilim Ve Kültür Aktarıcısı Olarak Yazı", *Türkiyat Araştırmaları, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*2, (Bahar 2005): 67-74.
- Sazyek, Hakan. "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler Ve Yönelimler." *Hece-Türk Romanı Özel Sayısı* (Mayıs/Haziran/Temmuz 2002): 493-509.
- Şeker, Kadir. "İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)". Yayınlanmamış Doktora Tezi, T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2000.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Uçman, Abdullah. "Tanzimat'tan Sonra Edebiyat Ve Siyaset: Nâmık Kemal Ve Ziya Paşa Örneği". *Türkiyat Mecmuası*24 (Bahar 2014):113.

- Yılmaz, Ebru Burcu. "Hikaye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Makale Bilgi Sistemi* 56 (Kış 2011): 45-46
- Yüksel, Aslı. "Amat Romanında Yeni Tarihselcilik." *Söylem Filoloji Dergisi* 1, sy.1 (Haziran 2016):78-91.
- [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=113335&partId=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113335&partId=1), erişim 25 Ekim 2017
- <https://insanveevren.wordpress.com/2011/04/23/misir-oluler-kitabindan-bir-parca-ani-papirusu/#more-770>), erişim 25 Ekim 2017
- <https://www.seslisozluk.net/adnan-nedir-ne-demek/>, erişim 28 Ekim 2017
- TDK, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=ke-lime&guid=TDK.GTS.59f54096848cd5.37728260](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=ke-lime&guid=TDK.GTS.59f54096848cd5.37728260), erişim 30 Ekim 2017
- <https://cevirsozluk.com/#tr|en|%C3%A7ifte%20vuru%C5%9F> , erişim 02 Kasım 2017
- <https://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr/mecit/>, 04 Kasım 2017

## ZEMAHŞERİ'NİN EL-KEŞŞAF TEFSİRİ ÖZELİNDE MÜŞÂKELE ÜSLÛBU

Adnan ARSLAN\*

### Öz

Lafız ve mana bakımından mu'ciz bir beyana sahip olan Kur'an, indirildiği Arap dilinin edebi sanatlarını en yüksek bir üslupta kullanmıştır. Bu anlatım üsluplarından birisi de müşâkeledir. Cahiliye şiirinde de kullanılan ve ifadede aynı lafzın farklı anlamlarda kullanılmasına imkân vererek ifadeye estetik değer katan bu üslup Kur'an'da da yerini almıştır. Erken dönem belâgat ve tefsir kaynaklarında farklı lafızlarla ifade edilmesine karşın nihayet "müşâkele" ile kavramlaşan bu üslup, bazı "müşkil" ayetlerin İslam akidesine uygun düşecek şekilde anlaşılmasında yararlı olmuştur. Bu sanatı "müşâkele" kavramı ile kullanan müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. Telifi olan "el-Keşşâf" tefsirinde bazı ayetlerin yorumunda bu sanatı kullanmıştır. Bu araştırma el-Keşşâf tefsiri özelinde Zemahşerî'nin "müşâkele" üslubunu nasıl kullandığını ortaya koyacaktır. Giriş bölümünde müşâkele üslubuna dair literatür taraması yapılacaktır. Bir sonraki bölümde ise müfessirler tarafından "müşâkele" bulunduğu ifade edilen ayetlerin el-Keşşâf tefsirinde nasıl değerlendirildiği incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili belâgati, tefsir, müşâkele, Zemahşerî, el-Keşşâf

### The Style Of Mushakale In The Tafsir Of Kashshaf For Zemahsheri

#### Abstract

The Qur'an, which has a word of wisdom in terms of meaning has used the literary arts of the Arabic language in the highest style. One of these narrative styles is also mushakale. This style, which is used in the poetry of poetry and which adds aesthetic value to the expression by allowing the same lyrics to be used in different meanings, also takes place in the Qur'an. This style, which was conceived of in the early periodic a land tafsir sources, although it was expressed in different words, was finally conceived by "mushakale", which helped to understand some of the "compliant" verses in accordance with Islam. Zemahsheri is one of the commentators whose this concept with the concept of "mushakale". He used this art in the interpretation of some verses in the interpretation of "al-Kashshaf," which is his tafsir, and made his interpretation accordingly. This research will study "mushakale" style, especially in the al-Qashaf. In the introduction, literature review will be conducted on the style of the mushakale. In the next chapter, it will be examined how the verses expressed as "mushakale" by the commentators are evaluated in the al-Kashshaf commentary.

**Keywords:** Arabicianguerethoric, tafsir, mushakale, Zamahshari, al-Kessaf

### Giriş

Sözlük anlamı "benzeme" merkezli anlamlar örgüsü olan **شكّل** fiilinin mufâale bâbindan gelen **مشاكله**, kök fiile kattığı müşâreket "işdeşlik" ile iki şeyin "bir-birlerine karıştırılacak derecede" benzer olmaları anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Bir

\*Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, adnan.arslan@bilecik.edu.tr

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mahzûmî, (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l- Arabî, ts.): "şkl" md.

belâgat kavramı olarak müşâkele;“*Sohbet esnasında açıkça geçen (tahkîkî) veya lafzı olmadığı halde anlaşılan (takdîrî) bir şeyi gayrın lafzıyla zikretme*”dir.<sup>2</sup> Tâhiru'l-Mevlevî müşâkeleyi “*Bir fi'lin başka kelimelerle mürekkeb ve mükerrer olarak irâdî*” şeklinde tarif etmiş<sup>3</sup> ve müşâkelenin “aynı lafzın farklı anlamda tekrar edilmesi” yönündeki kullanımına itibar etmiştir. Kavrama açıklık getirmek için verdiği örnek, Arap edebiyatı örneklerine benzerlik arz etmektedir:

“Seni ol rütbe sever kıskanırım kim güzelim  
Kimsenin yâdına gelmezdin elimden gelse”

Bu beyitte *yâdına gelmezdin* ve *elimden gelse* ifadelerinde geçen “gelmek” mastarı; ilkinde hatırına gelmezdin, ikincisinde muktedir olsam, yapabilsem manalarında kullanılmakla müşâkeleye örnek olmaktadır.

Dilbilimciler tarafından, lafız ve mana bakımından söze estetik katan sanatlar “bedî'/muhasinât-ı kelâm” çerçevesinde ele alınan “müşâkele”nin, aslında “*fitrattan gelen bir üslup*” olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup> İnsanın, konuşmaya başladığı günden itibaren kelimeleri kendince bir nağme ile söylemeye çalışması kabilinden, bir ömür boyu bu nağmeli üslubu kullanmaya eğilimli olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu nağmeli üslubu edinmek için bir edebiyatçı olmaya da gerek yoktur. Konu ile ilgili araştırması olan Ateş, bu sanatın kasıtlı bir söz sanatı olmaktan öte, fitratla olan ilişkisini ortaya koyarak Türkçemizden şu örneği vermektedir:

“Misafirlikte yaramazlık yapıp annesine gülen çocuğa annesinin; 'Sen gül bakalım! Eve gidince ben de sana güleceğim' demesi (müşâkeleye örnek olarak) verilebilir. Annenin sözünde geçen ikinci gülmenin bildiğimiz anlamda bir gülme olmadığı; çocuğun gülmesine verilecek cezayı ifade ettiği aşikârdır.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Kazvîni, Ebû'l-Meali Celeleddin el Hafîb, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belağâ: el-meânî ve'l-be'yân ve'l-bedi'*, (Beyrut: Dâru ihyai'l-ulum, 1998), 327. Çeviri, konu ile ilgili makalesi olan Hasan Tevfik Marulcu'ya aittir. Hasan Tevfik Marulcu, “Kur'an'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29 (2017): 329.

<sup>3</sup> Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1994), 111.

<sup>4</sup> Bâsim Muhammed İbrâhim, “Belâgatü'l-müşâkelefi'l-Kurâni'l-Kerîm”, *Mecelletu'l-feth*, 32 (2008): 1.

<sup>5</sup> Avnullah Enes Ateş, “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2017): 111.



İfadede “aynı lafzın iki farklı anlamda kullanılması” olarak özetlenebilecek “müşâkele” sanatının örneklerini Arap şiirinde ve hadislerde görmek mümkündür. Ebû Saîd el-Mahzûmî’ye ait olan *حَدِّقِ الْأَجَالَ أَجَالَ وَالْهَوَى لِلْمَرْءِ قِتَالًا* beytinde, şekil benzerliği olan iki kelime farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlk *الأجال* inek sürüsü anlamında iken ardından gelen *الأجال* Türkçemize de geçmiş olan “ecel, ölüm, akıbet” anlamında kullanılmıştır.<sup>6</sup> Hz. Peygamber’in “*إن الله لا يَمَلُّ حتى تَمَلُّوا*” “Siz sıkılmadıkça Allah da sıkılmaz” hadisinde de<sup>7</sup> “müşâkele” üslubu olduğu belirtilmiştir. Hadisin lafzında kullanılan ikinci *تَمَلُّوا* “sıkılma”, kulun ibadetten gerçek manada sıkılması, bıkması iken ilk *لا يَمَلُّ* ise, “Allah’ın yapılan ibadetlere sevap ve fazilet vermeyi kesmeyeceğini” ifade etmekle müşâkele üslubuna örnek gösterilmektedir.<sup>8</sup>

Arap şiiri ve hadislerde başvurulan bir üslup olan müşâkele, Kur’an-ı Kerim’de de kullanılmıştır. Allah’ın “tuzak kurması, alay etmesi, hayâ etmesi” gibi ifadelerde kendini gösteren müşâkele sanatının Kur’ân’daki kullanımlarına dair ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerimizde pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Konu ile ilgili kapsamlı ve yeterli olduğunu düşündüğümüz bu çalışmalara burada atıfta bulunduktan sonra, araştırmamıza esas olan Zemaşerî’nin, el-Keşşâf tefsirindeki müşâkeleye konu olan ayetlere yaklaşımı araştırılacaktır.

Selahattin Yılmaz, *Kur’an’da Müşâkele Sanatı*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012).

İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 154-155.

Hasan Tevfik Marulcu, “Kur’an’da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29 (20174)

Veysel Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006).

Avnullah Enes Ateş, “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur’an’da Müşâkele Üslubu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2017/1).

<sup>6</sup> İbrâhim, “Belâgatü’l-müşâkele fi’l-Kurâni’l-kerîm”, 2. Türkçemizde sevgilinin gözü güzellik bakımından “eşek gözü”ne benzetildiği gibi bu beyitte şair, sevgilisinin göz bebeğini ineğin gözüne benzetmekle istiare sanatı yapmıştır. Sevgilinin simsiyah gözbebeği bakanı canından etmiştir. Lafızca aynı olan iki kelime aynı beyitte farklı anlamda kullanılmakla müşâkele sanatına örnek olmaktadır.

<sup>7</sup> Buharî, İmân, 32.

<sup>8</sup> Veysel Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006): 45.

Adem Yerinde, “Dil ve Belâgat Yönünden Ebussuûd Efendî'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 26 (Temmuz-Aralık 2016).

Mehmet Soysaldı, “Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı”, *İslami Araştırmalar*, 28/1 (2017).

### Zemahşeri'nin El-Keşşaf Tefsirinde Müşâkele

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Arap dili ve edebiyatına olan derin vukûfiyetini telifi olan “el-Keşşaf” tefsirinde göstermiş, kendisinden sonra gelen hemen hemen tüm müfessirleri etkileyecek üslupta bir eser ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Edebi bir söz sanatı olarak Arap şiirinde eskiden beri mevcut müşâkele üslubunu tefsirde bir kavram olarak ilk kullanan müfessirin Zemahşerî olduğu ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Bu bakımdan tefsirinde “müşâkele” üslubunun araştırılması önem arz etmektedir

Söz konusu “müşâkele” olduğunda Kur'an'da ilk akla gelen ya da dikkat çeken, Bakara sûresindeki **اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهٖم** ile başlayan ayettir.<sup>11</sup> Bu ayetten önceki ayette, Medine dönemi münafıklarının ikiyüzlü tutumu tasvir edilmektedir:

“İnananlara rastladıkları zaman, 'İnandık' derler; Şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) baş başa kaldıklarında, 'Biz şüphesiz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz' derler.”<sup>12</sup>

Münafıkların alaycı hallerinin tasvirinin yapıldığı bu ayetten sonra gelen **اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهٖم** ayeti ile Allah, onların istihzâlarına “istihzâ” ile karşılık vereceğini bildirmektedir.<sup>13</sup>

Burada Zemahşerî, “Allah'ın onlarla istihzâ etmesinin” nasıl mümkün olabileceğine dair bir soruya yer vermiştir. Zira lügat anlamı “eğlenmek, alay

<sup>9</sup> Ateş, “Keşşâf'ta Temrîz Siygalarnın Kullanımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62 (Kış, 2017): 230.

<sup>10</sup> Adem Yerinde, “Dil ve Belâgat Yönünden Ebussuûd Efendî'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 26 (Temmuz-Aralık 2016): 251.

<sup>11</sup> Bakara 2/15.

<sup>12</sup> Bakara 2/14.

<sup>13</sup> Kur'an'da istihzâ kavramı hakkında ayrıntı için bkz: Tuncay Tan, *Kur'an-ı Kerim'de İstihza Kavramının Semantik Analizi*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2007).

etmek" olan "istihzâ",<sup>14</sup> başka ayetlere göre cahillerin işidir.<sup>15</sup> Bu soruya cevaben Zemahşerî, istihzâ ile istihzâ fiilini yapan kişinin amacı üzerinde durmuştur. Başkaları ile alay eden kişinin amacı, alay edilen kişiyi küçümsemek ve hakaret etmektir; onu hafife almak ve onurunu kırmaktır.

Burada Kur'an'ın münafıkları hafife alarak onların onurlarını kırıcı üslubu, "tehekküm"dür. Bu üslubun diliyle onlarla alay edilmekte ve onların istihzâsına karşılık istihzâ edilmektedir.

Zemahşerî, "Allah'ın istihzâ etmesi"nin keyfiyeti hakkında kendisinden önce söylenen kavillere yer vermiştir. Bu kavillerden birine göre "münafıkların istihzâsının cezası olarak" istihzâ zikredilmiştir.<sup>16</sup> Bu kavli destekleyen, "kötülüğün cezasının yine bir kötülük" olduğunu bildiren ayettir.<sup>17</sup> Zira bu ayette zikredilen kötülüğün cezası yine bir kötülük olmayıp aslında adalettir. Bu, Zemahşerî'nin kayda değer bulduğu bir görüştür. Müfessirler tarafından tercih edilen bu görüşü zikrettikten sonra Zemahşerî kendi görüşüne yer vermektedir.

Burada Zemahşerî, onların istihzâsına mukabil Allah'ın "istihzâsı"nın keyfiyetini izah etmek için meseleyi nahvî bir bilgiyle ilişkilendirmektedir. Allah'ın istihzâsına dair olan ayet, münafıkların istihzâsından bahseden bir önceki âyete atfedilmemiştir. Hâlbuki burada birbiriyle anlam bakımından irtibatlı iki cümle söz konusudur. Zemahşerî'ye göre mana bakımından ilişkili iki cümlenin birbirlerine atf ile bağlanmamış olması, Allah'ın istihzâsı hakkında fikir vermektedir. Matufun aleyh yerine istinaf cümlesinin getirilmiş olması ifadeye son derece edebi zenginlik katmıştır. Onların Müslümanlarla istihzâ etmelerinden sonra Allah, onlarla öyle bir "istihzâ" edecektir ki bunun ne bir dengi ne de bir mukabelesi bulunacaktır. Atf, iki cümle arasında mana yönünden bir münasebet olduğu zaman uygundur. Zira belâgat kaidesince atfın iki tarafı (Ma'tûf/ma'tûf aleyh) arasında bir iştirak olmalıdır.<sup>18</sup> Dolayısıyla onların istihzâsı ile Allah'ın istihzâsı arasında herhangi anlam ilişkisi yoktur. Kıyaslanamayacak derecede aralarında bir fark vardır. Zira Allah'ın istihzâsı, başlarına inecek "belalar" ve maruz bırakılacakları "tahkir"dir.

<sup>14</sup> İbni Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-Arabi'l-muhit*, (Beyrut: Dâru's-sadr,1994), 1:183; Zebîdî, Muhibbuddin Ebi Feyyaz es -Seyyid Muhammed Murtezâ el -Haseni'l-Vâsitiyyi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*, (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1994), 1: 285.

<sup>15</sup> Bakara 2/67,72,73.

<sup>16</sup> Mâturîdî, İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, haz. Mücdi Bâsellum, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005), 5: 420.

<sup>17</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>18</sup> Sibeveyhî, Ebu Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselam Hârûn, (Kahire: Mek-tebetü'l-hancî, 1982), 1:438.

Allah'tan onlara gelen bela ve zilletin karşılaştırılması mümkün değildir ki bu yüzden cümle ma'tûf değil, müstenife olarak getirilmiştir. Ayrıca Müslümanların kendileri ile istihzâ eden bu insanlara karşılık vermelerine de lüzum olmadığına ayet işaret etmektedir. Zira onların istihzâsı karşısında Müslümanları savunan, istihzâsı ile karşılık veren bizzat Allah'ın kendisidir.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi müfessirler tarafından çoğunlukla müşâkele üslubu ile izah edilen bu ayette<sup>20</sup> Zemahşerî, meseleyi tehekküm bağlamında ele almış ve onların istihzâsına karşılık Allah'ın istihzâsının bir tehekküm olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup>

Zemahşerî aynı şekilde bazı müfessirler tarafından "müşâkele" ile izah edilen bir kısım kullanımları, bu sanatla izah etmeye ihtiyaç görmemiştir. Onun bu yaklaşımı, ifadenin çağrıştırdığı anlamı Allah'ın şanına yakışmayacak türden görmemesi ile ilgili olabilir. Örneğin, bazı tefsirlerde "Allah'ın tuzakları bozması" şeklinde tefsir edilen *وَمَكْرَ اللَّهِ* ayetini<sup>22</sup> Zemahşerî, müşâkele sanatı çerçevesinde tefsir etmeye gerek duymamıştır. Bunun sebebinin *مكر* kelimesinin sözlük anlamının Allah'ın şanına yakışmayacak mutlak bir kötü anlam taşıması ile ilgili olabilir.<sup>23</sup> Bu ayette Zemahşerî, Allah'ın Hz. İsa'ya (a.s.) suikast niyetiyle gelen Yahudilere, İsa'yı (a.s.) göğe yükselterek ve ona kasteden kişinin üzerine bir benzerlik atarak onlara tuzak kurduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup> Buna göre Allah'ın *مكر* ve *كيد* sahibi oluşu bu ayetlerin bağlamı çerçevesinde onun zatına yakışmayacak sıfatlardan değildir.

Aynı şekilde Enfâl sûresinde geçen "Onlar tuzak kuruyorlar; Allah da tuzak kuruyor" ayetinde onların "mekr"inin tuzaklarını gizlemeleri olduğu gibi Allah'ın "mekr"inin de onların başına ansızın gelecek bir belayı onlardan gizlemesi şeklinde tefsir etmiş; "mekr"i hakiki manasıyla Allah'a isnat etmekte bir sakınca görmemiştir.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-El-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1: 74.

<sup>20</sup> Ayette yer alan istihzâyı müşâkele üslubu ile izah eden müfessirlerin görüşleri hakkında bkz: Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, 25.

<sup>21</sup> Tehekküm ile müşâkele üslubunun birbirlerine mezc olmuş söz sanatları olduğu bilinmektedir. Tehekküm üslubu hakkında ayrıntı için bkz: Kadir Kınar, "Edebiyatda Terzinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili Ve Edebiyatında Bazı Örnekleri", *Bilimname*, 30/1 (2016): 9-26.

<sup>22</sup> Âli İmrân, 3/54.

<sup>23</sup> *سخرية* gibi kullanımların Allah hakkında eğlence, oyalanma ve abesle iştilgal anlamında kullanılamayacağı açıktır. Ancak bazı müfessirler bu kelimelerin adalet, intikam ve ceza bağlamında Allah'a isnad edilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, tah: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 1: 184.

<sup>24</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 359.

<sup>25</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 209.

Ancak Zemahşerî'nin aynı fiilin "mekr", başka bir sûrede hakiki manasında kullanılmasını hoş görmediği anlaşılmaktadır. Neml suresinde geçen "onlar tuzak kurdu; biz de bir tuzak kurduk" mealindeki ayette<sup>26</sup> onların "mekr"inin Salih (a.s.)'ı öldürmek için kurdukları gizli plana işaret ederken, Allah'ın "mekr"inin ise onların farkına bile varmayacakları bir yerden helak edilmeleri olduğunu ifade etmiş ve aynı kelimenin ikinci anlamının "istiare" bağlamında kullanıldığını belirtmiştir.<sup>27</sup>

Başka bir örnek; sözlük anlamı "unutmak" olan نسي fiilinin kullanımı hakkındadır. Fiilin bu anlamda Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir. Zira Allah'ın nisyan ile malûl olamayacağı, ilminin dışına hiçbir şeyin çıkamayacağına delalet eden âyetler bulunmaktadır.<sup>28</sup> Ancak kâfirlerin Allah'ı bu dünyada unutmalarına ceza olarak kendilerinin de Allah tarafından "nisyan"a maruz bırakılacaklarına dair ayetler de mevcuttur.<sup>29</sup> Müfessirler tarafından müşâkele çerçevesinde değerlendirilen bu ifadeleri<sup>30</sup> Zemahşerî, unutmama fiilinin sonucunda yapılan muamele ile kendilerine muamele edileceği şeklinde tefsir etmiştir. Bir efendi kölesini hayır ve ihsanda nasıl unutup mahrum bırakıyorsa, Allah da o inkârcıları ahirette hayır ve ihsanından öyle mahrum edecektir. Anlaşılan burada Zemahşerî, Allah'ın nisyanını onların nisyanına bir ceza olarak görmüştür. İnkârcılar nasıl ki bu hayatta kendilerini yaratan ve rızıklarını veren Allah'ı inkâr ederek unutmuşsa, Allah da onları bu fiillerinin bir cezası olarak diğer âlemde rahmet ve ihsanından mahrum bırakacaktır.<sup>31</sup> Onlar ibadeti terk ettiği gibi Allah da onları azap içerisinde bırakıp terk edecektir.<sup>32</sup> Onların akıbeti düşünmeyi terk etmelerine mukabil Allah da onları rahmetinden yoksun bir şekilde yüzüstü bırakacaktır. Müşâkele yerine "mukâbele" kavramıyla ifade edilen "nisyan" onlar için bir cezadır.<sup>33</sup>

Zemahşerî, Secde sûresindeki bu nisyanın tefsirinde, Bakara sûresinde geçen Allah'ın "istihzâsı" tefsirine benzer bir yaklaşım sergileyerek "nisyan"ın filolojik tahliline yer vermiştir. Bakara sûresinde, münafıkların Müslümanlarla alay etmeleri tasvir edilmiş, hemen sonrasındaki âyette de "istihzâ" atıfsız, istinaf cümlesi şeklinde Allah'ın zatına izafe edilmiştir. Bu Allah'ın istihzâsının ne kadar şiddetli olduğunu ve onların başına gelecek kıyası mümkün

<sup>26</sup> Neml, 27/50.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 361.

<sup>28</sup> Tâhâ, 20/52.

<sup>29</sup> A'raf, 7/51; Câsiye, 45/34; Secde, 32/14.

<sup>30</sup> Kur'an'da nisyan kavramı hakkında ayrıntı için bkz: İsmail Karagöz, "Kurân'da Nisyan Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, 33/3 (1997).

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 104.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 286.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 495.

olmayan bir cezayı ifade etmek içindir.<sup>34</sup> Secde sûresinde de benzer bir değerlendirmede bulunmuş, onların nisyanını zikrettikten sonra atıfsız, müstenife cümle ile onların başına gelecek olan “nisyan”ın zikredilmesinin, onların isyanlarına mukabil bir “intikam” olduğunu vurgulama maksatlı olduğunu belirtmiştir.<sup>35</sup>

Burada Zemahşerî, diğer örneklerde olduğu gibi nisyanı doğrudan Allah’a nispet etmemek için “müşâkele” kavramını kullanmamıştır. Hâlbuki buradaki kullanım da müşâkele sanatı çerçevesinde değerlendirilebilirdi. Görünen o ki Zemahşerî, burada müşâkele kavramı ile meseleyi izah etmek yerine “nisyan”ın diğer bir anlamı olan “terk etmek” ile açıklamayı tercih etmiş bulunmaktadır. Zemahşerî’nin bu yaklaşımı kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış Şerif Murtaza’nın “Allah’ın nisyanı” konusundaki yaklaşımına benzemektedir. Şerif Murtaza da Zemahşerî gibi “nisyan”ı terk etmek anlamında tefsir etmiş ve bir Arap şiiri ile istişhatta bulunmuştur.<sup>36</sup>

Benzer diğer kullanım ise Hz. Nuh (a.s.)’ın gemisini inşa ederken kavminin kendisi ile “Peygamberlikten marangozluğa mı atıldın?” diyerek alay etmelerine dairdir. Bu ayette Hz. Nuh (a.s.) onlara hitaben **فَأِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ** “sizin bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz” demiştir.<sup>37</sup> Bazı müfessirler burada bir peygamberin “alay etmesini” onun peygamberlik vazifesindeki ciddiyeti ile örtüşmediğini düşünerek burada müşâkele sanatının bulunduğunu ifade etmişlerdir. Araştırmacılara göre müfessirlerin bu yaklaşımı “alay etmeyi” peygamberliğe yakıştırmamaları ile ilgilidir. Bu itibarla ayette kastedilen hakiki anlamda bir “alay” değildir.<sup>38</sup>

Zemahşerî ise, Hz. Nuh (a.s.)’ın kavminin kendi ile alay etmelerine mukabil gelecekte onlar ile alay etmesinin onun peygamberliğine bir nakisa olmayacağı düşüncesindedir. Zira Zemahşerî, konu ile ilgili ayetin tefsirinde “Sizin şu anda bizimle dalga geçtiğiniz gibi, biz de siz dünyada boğulurken ve ahirette Cehennemde yanarken alay edeceğiz” yorumunda bulunmuştur.<sup>39</sup>

**سخر** fiilinin peygambere nispet edilmesinde bir sakınca görmeyen Zemahşerî’nin aynı fiilin Allah’a nispet edilerek kullanılmasını hoş görmediği anlaşılmaktadır. “Alay etmek, eğlenmek” anlamına gelen bu fiilin<sup>40</sup> Tevbe

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 74.

<sup>35</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 495.

<sup>36</sup> Şerif Murtazâ’nın ibn Arefe’ye nispet ettiği **“ولم أك عند الجود للجود قاليا ولا كنت يوم الروح للطعن ناسيا”** (İhsan zamanında ihsanı künyacak değilim. Savaş gününde de yaralamayı terk edecek değilim.” şiirinde geçen “nisyan” terk etmek, bırakmak anlamındadır. Şerif Murtaza, *Emâli*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 2004), 2:114.

<sup>37</sup> Hûd, 11/38.

<sup>38</sup> Ateş, *Bir Tercüme Problemi Olarak Kur’an’da Müşâkele Üslubu*, 116.

<sup>39</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 378.

<sup>40</sup> İbniManzur, *Lisanu’l-Arabî’l-Muhit*, 4: 352; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 6: 506

sûresinde Allah'a isnat edilerek kullanıldığı *سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ* ayetinin<sup>41</sup> tefsirinde Zemahşerî, Bakara sûresinde geçen *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* ayetine atıfta bulunmuştur.<sup>42</sup> O halde buradaki *سَخَّرَ اللَّهُ* ile kastedilen onların Müslümanlarla alay etmelerine ceza olarak Allah'ın onları rezil rüsva etmesi, başlarına dünyada ve ahirette belalar ve zilletler getirmesi olacaktır.

Birçok müfessirin “müşâkele” kavramıyla tefsir ettiği *وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ* ayetinin<sup>43</sup> mealindeki ayeti,<sup>43</sup> Zemahşerî'nin müşâkele ile izah etmediği görülmektedir. Bu ayette Allah, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in evine gelen misafirlerin fazla oyalanmadan çıkıp gitmelerini istemektedir. Zira Hz. Peygamber (a.s.m.) edebinden dolayı evine gelmiş insanlara çıkın diyemekte, ne var ki onların uzun süre kalışından da rahatsızlık duymaktadır. Allah, edep abidesi Rasûlünün (a.s.m.) utanıp söyleyemediği bir durumu bizzat kendisi duyurmaktadır. Müfessirler, Allah için zaten muhal olan bir duygusal durumun nefyedilmesinin zahiri anlamında kullanılmasının uygun olmayacağını düşünerek ikinci “istihyâ”nın müşâkele amaçlı zikredildiğini ifade etmişlerdir.

Zemahşerî ise, ayette kastedilen mananın ibare üzerinde bir takdirle anlaşılacağını düşünmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in utanmasına sebep olan konu onları evinden “çıkarmak”tır. İbarede muzâf (tamlanan) olarak kullanılan “çıkarmak” kelimesi hafzedilmiştir. Bu takdire göre Allah'ın “istihyâ” etmesi ile kastedilen onları çıkarmaktır. “Hayâ”, sahibinin bazı fiilleri terk etmesi anlamına da geldiği için<sup>44</sup> bu bağlamda “Allah istihyâ etmez” denilmiştir. Buna göre anlam; Allah, Hz. Peygamber'in utanmasından dolayı yapamadığı çıkarma fiilini terk edecek değildir şeklinde olacaktır.<sup>45</sup> Dolayısıyla bu ayette geçen “istihyâ” ile Allah'ın zatına yakışmayacak olan istihyânın nefyedilmesi söz konusu değildir. Maksat sahabenin sözü uzatmadan dışarı çıkarılmasından Allah'ın çekinmemesi ve terk etmemesi olmalıdır.

Zemahşerî'nin “istihyânın Allah hakkında muhaliyeti” bağlamında ele aldığı diğer ayet, Bakara sûresinde geçmektedir. *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا* *بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا* ayetinde Kur'an, müşriklerin “Muhammed'in Rabbi sinekle temsil getirmekten hayâ etmez mi?” şeklindeki itirazlarına “Allah hayâ etmez” diyerek cevap vermektedir.<sup>46</sup> Bir önceki örnekte Allah'ın haya etmesini “terk etmek” anlamında değerlendiren Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde “istihyâ” yı nahiv kuralları ile açıklamak yerine “muhassinât-ı kelamiye” den

<sup>41</sup> Tevbe, 9/79.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 285.

<sup>43</sup> Ahzab, 33/53.

<sup>44</sup> Râgıp el-İsfahâni, *Müfredât*, tah: SafvânAdnânDâvûdî, (Şam: Dâru'l-kalem, 1430/2009), 270.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 538.

<sup>46</sup> Bakara, 2/26.

olan “mukabele, cevabın suale mutabakatı” kavramları ile açıklama yoluna gitmiştir.<sup>47</sup>

Bazı araştırmacılar Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde “müşâkele” çerçevesinde yorumlarda bulunduğunu ancak “müşâkele” kavramını kullanmadığını dile getirmektedirler.<sup>48</sup> Oysaki Zemahşerî, bu kavramı tefsirinde yeri geldikçe kullanmış ve bu kavram çerçevesinde tefsirde bulunmuştur.

Örnek olarak, *تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ* “sen benim nefsimde ne olduğunu bilirsin de ben senin nefsinde ne olduğunu bilemem”<sup>49</sup> ayetinde müşâkele sanatının bulunduğunu ifade etmiştir. Âyette geçen birinci “nefs” ile kalp kastedilmiş, ikinci “nefs” ise hakiki anlamında değil, müşâkele sanatı icabınca tekrar edilmiştir.<sup>50</sup>

Bakara sûresinde geçen *صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً* “sıbgatellâh”<sup>51</sup> (Allah'ın boyası) ile de Hıristiyanların yeni doğan çocukları vaftiz etmeleri anlamında müşâkele üslubunun kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>52</sup>

## Sonuç

Arapların diğer milletlerle fetih ve ticaret gibi etkenlerle ihtilat etmesi ve bu milletlerin zamanla kitleler halinde İslam'a girmeleri ile başlayan dilsel etki-leşim erken dönemden itibaren Kur'an'da geçen bazı kelime ve terkiplerin Arap dili çerçevesinde açıklanması ihtiyacını doğurmuştur. Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam dininin korunması kaygısı ile girişilen filolojik çalışmalar, nahiv ve belâgatın bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasında ve zaman içerisinde hasıl olan tefsir sorunları karşısında da yeni izah çabalarının sistemleşmesinde önemli bir faktör olmuştur. Sahabe döneminin sorun etmediği ancak zamanla anlaşılması “müskil” bir hal alan bu konulardan birisi de, Allah için kullanılması ilk bakışta hoş görülmemeyen bazı ifadelerin Kur'an'da yer almasıdır. Ayetlerde Allah'a izafe edilen “tuzak, hile, utanma, aldatma vs.” ifadeler müfessirler tarafından erken dönemden itibaren tefsire konu olmuştur. Değişik kavramlarla izah edilen bu kullanımların Arap dilinde mevcut bulunan

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 117.

<sup>48</sup> Güllüce, “*Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi*”, 46; Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, 26. İki araştırmacı da “Mâverdî, Zemahşerî, İbni Cevzî, Kurtubî, İbni Kesir, Taberî, Beğavî gibi bazı müfessirler, müşâkele tabiri yerine, mükabele, mücavede, müzavece, ıstrad, cevap gibi tabirler kullanmışlar.” şeklinde genel bir değerlendirilmede bulunmuşlardır.

<sup>49</sup> Mâide, 5/116.

<sup>50</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 679.

<sup>51</sup> Bakara, 2/138.

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 195.



bir söz sanatı olduğu ve Kur'ân'da da yerini aldığı bilinmekle birlikte bu sanatı belli bir kavram çerçevesinde tefsirinde kullanan Zemahşerî'dir. Zemahşerî "el-Keşşâf" tefsirinde ilk bakışta Allah için kullanılması uygun görülmeyen bu ifadeleri "Müşâkele üslubu" ile izah etmiş ve bu üslubun kendisinden sonra gelen müfessirler tarafından da tefsirde kullanılmasında öncülük etmiştir. Ancak görüldüğü kadarıyla Zemahşerî, "müşâkele" kavramını benzer ifadelerin tamamında kullanma konusunda ısrarcı olmamıştır. Aynı olguyu mukabele, mutabaka, istiare gibi kavramlarla da tefsir eden Zemahşerî'nin "müşâkele" kavramında esnek davranması bazı çağdaş araştırmacılara onun bu kavramı hiç kullanmadığı kanaatini vermiştir.

### Kaynakça

- Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu". *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/31 (Bahar 2017): 109-128.
- "Keşşâf'ta Temrîz Siygalarının Kullanımı". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 62 (Kış, 2017): 229-244.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. Sahîhu'l-Buhârî. Beyrut: Dâru'lbnKesîr, 2002.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (2006): 41-62.
- Halil b. Ahmed, Ebu Abdirrahman el-Ferâhidî. *Kitabu'l-ayn*. tahk.: Mehdî el-Mahzûmî. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. tah: Sâmî b. Muhammed es-Selâme. Beyrut: DâruTaybe, 1999.
- İbniManzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbrâhim, Bâsim Muhammed. "Belâgatü'l-müşâkelefi'l-Kurâni'l-Kerîm", *Mecelletu'l-feth*, 32 (2008).
- İsfahâni, Râgıp. *Müfredât*. tah: Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dâru'l-kalem, 1430/2009.
- Karagöz, İsmail. "Kur'ân'da Nisyan Kavramı". *Diyanet İlmi Dergi*. 33/3 (1997): 49-58.
- Kazvîni, Ebû'l-Meali Celaleddin el Hatîb. *el-İzâh fî Ullûmi'l-Belağa: el-Meânî ve'l-Beyânve'l-Bedi'*. Beyrut: Dâru'lhyai'l-Ulum, 1998.
- Kınar, Kadir. "Edebiyatta Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili Ve Edebiyatında Bazı Örnekleri". *Bilimname*. 30/1 (2016): 9-26.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Kur'ân'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 29 (2017): 327-338.
- Maturidi, İmam Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. haz. MücdiBâsellum. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2005.
- Murtaza, Şerif. *Emâli*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2004.
- Sibeveyhî, Ebu Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1982.
- Tahiru'l-Mevlevî. *Edebiyat Lugatı*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1994.

- Tan, Tuncay. *Kur'an-ı Kerim'de İstihza Kavramının Semantik Analizi*. (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2007).
- Yerinde, Adem. "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-". *Usûl İslam Araştırmaları*. 26 (Temmuz-Aralık 2016): 337-363.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebi Feyyaz es -Seyyid Muhammed Murteza el -Haseni'l-Vâsi-tiyyi. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.

**Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi (Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth),**

**Reza Aslan,**

**İstanbul, Okuyan Us Yayınları, Birinci Baskı, 2014, 372 Sayfa.**

Ömer Faruk YIKAR\*

Hristiyanlık, yaklaşık 2000 yıl önce Golgota tepesinde çarmıha gerdirildikten sonra acı içinde can veren ve üç gün sonra tekrar dirildiğine inanılan İsa Mesih merkezli (Christocentric) bir dindir. Bu dinin temel taşı, beşer İsa yani tarihin İsa'sı değil tanrısal İsa ve O'nun "Mesihlik" misyonudur. Pavlus, İsa'nın Mesihliğinin önemini şu sözlerle dile getirmiştir: "Mesih dirilmemişse imanınız yararsızdır".<sup>1</sup> Dolayısıyla eğer Mesih olan İsa dirilmemişse Hristiyanlık diye bir dinden de söz etmek mümkün olmayacaktır. İsa'nın öldükten sonra yeniden dirilip dirilmediği önemli bir meseledir ancak bundan daha önemli ve öncelikli olan İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak yaşayıp yaşamadığıdır.

Hristiyanlığın ortaya çıkmasından günümüze dek Hristiyan ilahiyatını en fazla meşgul eden konu kristoloji meseledir. Öyle ki İsa'nın kim olduğu, tabiatı, yeniden dirilişi ve fonksiyonunun ne olduğu hakkındaki tartışmalar ve teolojik yorum farklılıkları Hristiyanlar arasında ciddi bölünmelere yol açmıştır. Bununla birlikte İsa'nın tarihsel şahsiyeti hakkında bir tartışma yakın döneme kadar Hristiyan dünyasında söz konusu olmamıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, aklın yegâne norm kabul edildiği Aydınlanma'nın da etkisiyle, hem Kutsal Kitap hem de İsa'nın hayatı eleştirel metotlarla incelenmeye başlanmıştır. Özellikle de Pan-Babylon ekolünün araştırmacıları ilahî ve insanî tabiata sahip ezeli Oğul ve Logos olduğuna inanılan İsa ile M.S. birinci yüzyılda Yahudiler arasında yaşamış olan Nasıralı İsa arasında bir ayırım yapmış ve gerçekte tarihsel İsa'nın kim olduğunu ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar yapmıştır.<sup>2</sup>

\* Araş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi,  
E-mail: ofarukyikar@hotmail.com. Geliş T. / Received Date: 11/04/2018 Kabul T. / Accepted Date: 19/04/2018

<sup>1</sup> I. Korintliler, 15/17.

<sup>2</sup> Tarihsel İsa araştırmaları hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mahmut Aydın, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (İSAM), 2001, sayı: 5, s. 1-41

Tanıtımını yapmak istediğimiz *Zelot* kitabı da iki asırdan fazla bir geçmişini olan tarihsel İsa'yı ortaya çıkarma iddiasında olan çalışmalardan (*The Quest of the Historical Jesus*) biridir. İran asıllı Amerika vatandaşı olan Reza Aslan'ın yirmi yılı aşkın bir araştırma sonucunda kaleme aldığı *Zelot*, Yazarın Notu, Giriş, Üç Ana Kısım, Bölüm Notları, Bibliyografya ve Dizin'den oluşmaktadır. Metin içi kaynak ve dipnotların kullanılmaması verilen bilgilerin güvenilirliğine gölge düşürse de bu durum metnin akıcılığını olumlu yönde etkilemiştir. Aslan, bir yandan modern tarih biliminin metotlarını kullanarak İsa'nın gerçek biyografisini oluşturmaya çalışırken, diğer yandan tarihi verilerin eksik kaldığı veya İnciller'de (kanonik veya apokrif) yer alan ancak tarihi verilere aykırı olduğunu düşündüğü noktalarda bir romancı edasıyla kendi kurgusunu inşa etmeyi ihmal etmemiştir. Dil ve üslup açısından sade ve anlaşılır bir dilin kullanıldığı bu kitabın olay örgüsü ise okuyucuda merak uyandıracak soru ve cevaplar etrafında oluşturulmuş, bu da kitabı oldukça sürükleyici kılmıştır. Bu yönleriyle *Zelot* için "tarihi bir romandır" denilebilir. Diğer tarihsel İsa çalışmaları gibi Aslan'ın eseri için de bu kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü İsa ile ilgili kutsal metinlerde yer alan bilgiler güvenilir olmadığı gibi tarihin İsa'sını ortaya çıkartacak yeterli ölçüde tarihi veriler de mevcut değildir. Dolayısıyla hiçbir tarihsel İsa çalışması "gerçek İsa" olamayacağı gibi "gerçek İsa" olduğu iddiası taşıyan herhangi bir eser de tam anlamıyla tarihsel olmayacaktır. Bu paradokstan kurtulmak mümkün değildir.

Aslan, eserine Hristiyan olduktan sonra İncilleri daha yakından inceleme fırsatı bulduğunu ancak bu metinlerdeki bariz hata ve çelişkilerin onun tekrar İslam'a dönmesine neden olduğunu belirterek başlar. Müjdelerdeki İsa figürü ile onun zihnindeki tarihsel İsa arasında büyük uçurumlar önce şüphelere ve nihayetinde "zincirlerin kopmasına" yol açmıştır. Aslan'a göre Roma gibi büyük bir imparatorluğa kafa tutan "köylü devrimci" İsa'nın İnciller'de anlatıldığı gibi dünyadan kopuk bir hayat yaşamış olması mümkün değildir.<sup>3</sup>

Giriş Bölümünde İsa'nın yaşadığı (M.S. I. yüzyıl) Filistin'deki sosyal, siyasi ve dini ortama ışık tutulmuştur. Yahudiler arasında kıyamet beklentisinin yüksek olduğu bu dönemde İsa'dan önce ve sonra ortaya çıkan devrimci mesih hareketlerine dair pek çok örnek verilmiştir. Mesih olduğunu iddia eden her devrimcinin sonu çarmıh olmuştur. Okuyucunun dönemin siyasi karışıklığını zihninde daha iyi canlandırması açısından bu örnekler önem arz etmektedir. Tanrı'nın Krallığı'nı kurma iddiasında olan İsa'nın da "Yahudilerin

<sup>3</sup> Reza Aslan, *Zelot: Nasırlı İsa'nın Hayatı ve Dönemi* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 23-27.

Kralı" yaftasıyla iki *lestai* (vatan haini-haydut) ile birlikte<sup>4</sup> çarmıha gerilmesi de bu çerçevede anlaşılmazdır.

Bunun yanı sıra tarihsel İsa'nın ortaya çıkarılmasında kaynakların yetersizliği de açıkça ifade edilmiştir. Özellikle de Hristiyan inancının temellerini atan Pavlus'un son akşam yemeği, çarmıh ve yeniden diriliş dışında tarihsel İsa'ya hiç değinmemesine dikkat çekilmiştir. Yazar tarihsel İsa hakkındaki kesin bilgilerimizin şununla sınırlı olduğunu savunur: (i) M.S. birinci yüzyılda yaşamış olan İsa bir Yahudi devrimci hareketinin lideridir ve (ii) suçunun cezası olarak Roma tarafından çarmıha gerdirilmiştir.

Giriş Bölümünde ele alınan bir diğer önemli konu da iki bin yıl önce yaşayan ve bir devrimci gibi hareket eden İsa'nın mesajındaki yumuşamaların temel sebepleridir. Aslan bunu psikolojik travma ile açıklamaktadır. Nitekim bütün İnciller, Romalıların Kudüs'ü işgal edip Yahudileri kıyımdan geçirdikleri M.S. 70 tarihinden sonra kaleme alınmıştır. Hem Yahudiler hem de Hristiyanlar militarist mesihlik anlayışından vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Böylece bir Yahudi devrimci olan İsa'nın, bugünkü gibi dünyevi hiçbir faaliyeti olmayan tamamen spiritüel bir varlığa dönüş süreci başlamıştır.<sup>5</sup>

Yedi alt başlıktan oluşan Birinci Kısımda ise öncelikle Kudüs Mabedi ve bu Mabed'in Yahudiler açısından önemi son derece etkileyici betimlemelerle okura sunulmuştur.<sup>6</sup> İsa'nın yaşadığı dönemde, Kudüs'ün kâfirlerin elinde olduğu ve bu gerçeğin, Tanrı'nın bu toprakları kendilerine vaat ettiğine inanan Yahudilerde yarattığı hayal kırıklığının da bitmek bilmeyen isyanlarla tezahür ettiği tarihi veriler ışığında ele alınmıştır<sup>7</sup>. İsa'nın doğup büyüdüğü Nasıra kentinin coğrafi konumu, sosyo-ekonomik ve siyasi durumu hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bunun yanı sıra İsa'nın doğumu, Davut'un soyundan gelip gelmemesi, annesi Meryem'in bakireliği gibi pek çok tartışmalı konu ele alınmıştır.<sup>8</sup> İsa'nın Getsemani'de yakalanması, sorgulanması ve çarmıhla cezalandırılması ve devam eden süreçte Romanın Kudüs'ü işgal etmesi de ele alınan önemli konulardır. Bunlar aynı zamanda devrim ateşiyle yanan İsa'nın mesajındaki yumuşamanın temel sebepleri olarak anlatılmıştır.<sup>9</sup>

İkinci Kısımda İsa'nın mesajı ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. İsa'nı eşek sırtında Kudüs'e girmesi, bir kral olarak karşılanması, Tevrat'ta yasak olmamasına rağmen cüretkâr tavırlarla Mabed'in avlusundaki tüccarları ve para bozucuları kovması, Mabed'in yıkılacağını ilan etmesi

<sup>4</sup> Matta, 27/38-44; Markos, 15/27.

<sup>5</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 29-37.

<sup>6</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 43-49.

<sup>7</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 51-56.

<sup>8</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 67-75.

<sup>9</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 89-113.

gibi başkahin ve Romalıların tahammül edemeyeceği bir dizi söylem ve eylemin kaçınılmaz olarak O'na çarmıhın yolunu açtığı tezinin temel argümanları olarak ele alınmıştır.<sup>10</sup> İsa'nın vaftizci Yahya'nın cemaatine katılması, Markos'tan Yuhanna'ya doğru olmak üzere Yahya'nın sürekli itibarsızlaştırılmasına karşın İsa'nın, Yahya'nın havariliğinden tanrısal varlığa kadar giden değişiminin nedenleri, çarmıh emri vermesine rağmen İncil yazarlarının Pilatus'u aklama ihtiyacı hissetmeleri, İsa'nın vaat ettiği krallığın mahiyeti gibi konular paralel İncil okumalarıyla analiz edilmiştir.<sup>11</sup> Bu bölümün sonunda yazarın tarihsel İsa hakkındaki tezinin en önemli argümanı olan çarmıh farkı bir bakış açısıyla tekrar ele alınmıştır. Çarmıh cezasının hangi suçlulara verildiğinin bilinmesi İnciller'de efsane ve çeşitli kurgularla üstü örtülmüş olan gerçek İsa'nın ortaya çıkarılmasının ilk ve en önemli aşamasıdır. İsa Romalıların gözünde bir haydut, vatan haini ve isyancıdır. Bu aynı zamanda nasıl bir İsa portresi çizeceğimizi de belirleyen temel çerçevedir.<sup>12</sup>

Üçüncü Kısımda ise Tanrı'nın Krallığı'nı vaat eden İsa'nın, boynunda taşıdığı vatana ihanet yaftasıyla çarmıhta son nefesini verdikten sonraki gelişmeler ele alınmıştır. İsa'yı hiç görmeyen Pavlus'un vizyonu, havarilik iddiaları, Hristiyanlığın temelini oluşturan inanç esaslarının Yahudi olmayan kitlelerin beklentilerine göre belirlenmesi bu gelişmelerden bazılarıdır. Yazar, İsa'nın ölümünün O'na inananlarda yol açtığı hayal kırıklığının yeniden diriliş öyküleriyle giderildiğini savunur. Pavlus'un İsa'nın mesajını yorumlaması ve İsa'nın kardeşi Yakup'un liderliğini yaptığı Kudüs cemaati ile mücadelesi İnciller ve Pavlus'un mektupları ışığında incelemiştir. Pavlus'un Mesih'i iki bin yıl önce Tanrı'nın Krallığı'nı kurma hayalleri kuran tarihin İsa'sını kendi içinde eritmiştir. Aslan, Helenist Hristiyanlarının kısa sürede Kudüs/Yahudi Hristiyanlarına üstünlük kurmalarının sosyal, siyasi ve psikolojik nedenlerini son derece başarılı bir şekilde tahlil etmiştir.<sup>13</sup>

Netice itibarıyla Aslan *Zelot* isimli kitabıyla İsa'yı, İsa öncesi ve sonrası dönemde Tanrı'nın Krallığı'nı vaat eden pek çok Roma karşıtı Yahudi devrimciden biri olarak tanıtır. İnciller'de ve diğer tarihi kaynaklarda İsa'nın söylemleri, bizzat şiddet olaylarına karıştığı bilgisi yer almasa da şiddet içeriklidir. İnciller'in barışsever olarak çizdiği İsa portresi ilk Hristiyanların Roma'nın baskısını bertaraf etmek için geliştirdikleri bir imajdır. Pilatus'un aklanma çabası da bunun bir diğer örneğidir. İsa'nın ölümüyle O'nun Mesih olduğuna inanan takipçilerinin düştüğü ikileme Pavlus'un sunduğu "yeniden diriliş" önerisi Hristiyanlığa yeni bir din olmanın da yolunu açmıştır. Her ne kadar

<sup>10</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 117-123.

<sup>11</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 125-203.

<sup>12</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 203-205.

<sup>13</sup> Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 209-266.

bu söylemler yeni olmasa da İnciller'in tarihi veriler ışığında yorumlanıp başarılı bir kurguyla sunulmuş olması okuyucuya yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Yazarın İnciller'in güvenilir olmadığını sık sık dile getirmesine karşın hikâyenin akışı uğruna İnciller'deki bilgileri kritiğe tabi tutmadan kullanması önemli bir kusur olarak göze çarpmaktadır. Bu da tarihsel verilerin sınırlı oluştundan ileri gelmektedir. Bununla birlikte *Zelot*, tarihsel İsa'nın yaşadığı dönem ve sonrası hakkında bilgi edinmek isteyen ve aynı zamanda sürükleyici bir kaynak arzulayanlar için başvurulması gereken bir eserdir.





## Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan

Editör: Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul, Kuramer Yayınları, Birinci Baskı, Aralık 2017, 507 sayfa.

Serkan ÇETİN\*

Kendisine samimiyetle yönelen insanların hidayet kaynağı olan ilahî kelim Kur'an'ın, modern dünyada insanların yaşantısında yer alması ve insanlık için rehber olmaya devam etmesi, O'nun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Kur'an'ın muradı üzerine anlaşılmasının şartı, O'nun insan ve insana ait kavramlardan soyutlamadan beşerî bir dille okunmasıdır. İnsanın dünyasına ait beşerî dille ve insan aracılığı ile Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu son vahiy Kur'an'ın, özelde insandan genelde de varlıktan bağımsız şekilde beşer için bir anlam ifade etmesi beklenemez. Çünkü "hikmet ve öğüt" insanı "en doğru olana"<sup>1</sup> davet eden İlahî kelâmın beşer düzleminde konuşmaması mümkün değildir. İnsan da zaman, mekân ve onu kuşatan varlıktan soyutlanamayacağı için insan üzerinden Kur'an'ın bu kavramlarla olan ilişkisinden söz etmek gerekir. Bu bağlamda düşünce tarihinde insanların zihinlerini meşgul eden bilginin, varlığın ve insanın, Kur'an tarafından çizilen çerçevesi nedir? Bununla birlikte Klasik İslâm düşüncesinde bu kavramlarla alakalı ortaya çıkan yorumların Kur'anî bir dayanağından söz edilebilir mi? Söz gelemini İslâm filozoflarının varlık, bilgi ve insan hakkındaki açıklamalarının Kur'anî mutabakatını sorguladığımız da ne derecede bir uygunluktan bahsedebiliriz? Klasik düşüncüyü bir kenara bırakıp Kur'an'ın nesnelere ve olgular hakkında bizim için sunmuş olduğu bilgi ile modern bilimin sunmuş olduğu bilgiyi karşılaştırdığımızda, her ikisinin de nesne ve olgulara aynı açıdan yaklaştığını iddia edebilir miyiz? Başka bir ifadeyle Kur'an'ın dünyayı ele alması ile bilimin dünyayı ele alması aynı bağlamda mıdır? Ahlakî meziyetleri kazanmayı kendisine amaç edinen sosyal bir toplum oluşturmayı hedefleyen ilahî kelâmın, varlığa salt olarak bilimsel bir dille yaklaşmadığını fark etmek, bize göre O'nu her türlü polemikten uzak tutacak önemli etkenlerden biridir. Kendisini diğer tüm varlıklardan ayıran ve en önemli yetisi olan "düşünme ve bilme", insanı her zaman kendisinin dışındaki varlıkları

\* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [serkancetin505@gmail.com](mailto:serkancetin505@gmail.com).

<sup>1</sup> en-Nahl 16/125

anlama ve anlamlandırma çabasına itmiştir. Öyle ki insan kendinden aşkın olanın bile bilgisinin peşine düşmüştür. İnsanın bu yetisini ve merakını dik-kate aldığımızda, insanın gerek kendisini kuşatan gerekse kendinden aşkın olan varlık/varlıklar hakkında bilgisi ne derece mümkün ve doğrudur? İşte bu noktada ortaya gerek kendini kuşatan varlıklar hakkında gerekse kendinden aşkın metafizik alanda insana eşyanın doğru bilgisini sağlayan vahiy girmektedir. Ancak burada da insana aşkın olanın bilgisini sağlamada vahyin yani Kur'an'ın kullanmış olduğu dilin mahiyeti gündeme gelmektedir. İlahî hitapta Tanrı için kullanılan insana ait betimlemelerin tek anlamlılığından bahsedip, insana ait olan niteliklerin Tanrı içinde geçerli mi olduğunu söylemeliyiz yoksa bu nitelermelerin Tanrı hakkında mecâzî olduğunu söyleyip Tanrı'yı hakkında konuşulmaz bir varlığını dönüştürmeliyiz? Ya da bu iki seçeneği de bir kenara bırakıp Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılan bir dilin varlığından mı bahsetmeliyiz? Genel hatlarıyla değerlendirmesini yapacağımız "*Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan*" kitabı, editörün sunuşta ifade ettiği üzere "*Kur'an'ın doğru anlaşılması için yeni bilgiler ışığında yeniden keşfini ve yorumlanmasını*" hedeflemektedir. Yukarıda aktardığımız ve aktaramadığımız benzer nitelikteki sorulara cevap mahiyetinde toplam on konudan oluşan kitap, farklı araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Ayrıca Kur'an'ın mümkün olduğu ölçüde doğru anlaşılmasını hedefleyen bir projenin alt bölümü olan bu kitabın dışında farklı çalışmalarında yayınlanacağını ifade edilmektedir. Toplamda on konu içeren ve farklı araştırmacılar tarafından ele alınan bu kitapta olabildiğince çok bilgi aktarımından dolayı genel olarak araştırmacıların dikkat çektiği hususlara işaret etmeye çalışacağız. Genel hatlarıyla kitap hakkındaki değerlendirmelerimizi şu şekilde aktarabiliriz:

İlk olarak "*Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine*" konusu işlenmektedir ve Tahsin Görgün tarafından kaleme alınmıştır. Görgün, duyular vasıtasıyla algılanamayanı ifade eden gayb kavramını mutlak ve itibarî olarak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mutlak gayb hiçbir yönden bilinemeyeni ifade etmektedir ve burada üzerinde durulan mutlak değil itibarî gaybtır. Alginın sadece duyu verileri ile sınırlandırılmayıp aklında mâkulleri algılayabileceği dikkate alındığında gayb; duyu ve akıl ile algılanamayanı ifade etmektedir. Görgün, gayb meselesinde iki sorunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki duyu alanının ötesinde varlıkların mevcudiyetinin olup olmadığını ifade eden ontolojik sorun, ikincisi ise bu varlıkların olması durumunda bilinip bilinmeyeceğini ifade eden epistemolojik sorundur. Gayb meselesinde duyularla algılanamamakla birlikte varlığı bir şekilde bilinen varlık mertebelerinin başka bir ifade ile küllilerin bilgisi, ontik değil epistemolojik bir sorunu teşkil etmektedir. Görgün'e göre burada sorulması gereken ilk soru, aklın bu varlık

mertebesinin bilinmesinde bir hüküm verip veremeyeceğiyle alakalıdır. Görgün, aklın burada varlık modaliteleri açısından hüküm verebileceğini ifade etmektedir. Aklın, böyle bir varlığın, olmasının zorunluğuna hükmetmesi durumunda burada sorulacak soru ise bu hükme veya bilgiye nasıl ulaştığı yönünde olacaktır. Gaybî varlıkların başında yer alan Tanrı hakkında bilgi ve konuşmanın imkânı gayb ile alakalı olmakla birlikte Tanrı'nın zorunlu varlık olması ve varlığın ilkesi olması durumunda gaybî varlık olmaktan çıkmaktadır. Ancak kemal sahibi ve zatının ihata edilmez oluşu sebebi ile Tanrı mutlak gayb alanına girmektedir. Görgün, buradaki farklılığın Tanrı hakkındaki iki farklı cihetten kaynaklandığına işaret etmektedir. Sonuç olarak gayb bir yönüyle insanın hayatının bir boyutunu yansıtmaktadır ve felsefe görüneni-görünmeyi açıklamaya çalışarak insanın hayatına bir düzen verme gayreti içerisinde. Bu açıklama gayretinde akıl imkânlarını sonuna kadar kullansa da sadece kendi sınırları dâhilinde gaybın bilgisine ulaşabileceğini belirten Görgün, daha ötesi hakkında başka bir şeye ihtiyaç duyacağını söylemektedir.

Kitabın ikinci konusunu *“İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi”* başlığı oluşturmaktadır ve Ömer Türker tarafından kaleme alınmıştır. İslâm filozoflarının varlık araştırmalarına, bu araştırmaların kökenine ve kendi içindeki ortak noktalarına ve farklılıklarına kısaca işaret ettikten sonra Türker, varlık kavramı ve bu kavram hakkındaki genel sorulara geçmektedir. *“Varlığın tanımının yapıp yapılmayacağı, varlık kavramının bedîhî olup olmadığı, varlığın öznelere nasıl yüklem olduğu ve varlık kavramına eşit kavramların varlıkla ilişkisinin ne olduğu”* sorunları varlık hakkındaki tartışmaların toplamıdır. Burada *“varlık”* ile kastedilense dışta oluştur. Varlık kavramının tanımlanıp tanımlanmayacağı konusuyla, varlık kavramının bedîhî olup olmadığı konusu arasında bir ilişki vardır. Zira varlık kavramının bedîhî olmasından dolayı kendisinden daha açık bir cinsi ve faslı olmayacağından tarifinden bahsedilemez. Varlığı tanımlama çabaları ise ya varlığa yüklenen başka bir anlam ya da lafzî tanım olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim varlığı tanımlayanlar varlığın tanımını *“dışta oluş”* anlamında değil *“dışta oluşu zorunlu kılan şey”* olarak yapmışlardır. Varlık kavramını *“dışta oluş”* anlamında tanımlayanların tanımları ise lafzî tanım olup bu tanımlar varlık kavramından daha kapalıdır. Herhangi bir kayıtla sınırlanmadığından ve herhangi nesneye ait olmadığından ve salt *“dışta oluşu”* ifade ettiğinden filozoflar bu anlamdaki varlığa *“mutlak varlık”* demişlerdir. Bundan dolayı *“dışta olma”* anlamındaki mutlak varlık öznelere nispetle eşit olup farklılık *“dışta bulunma durumunun”* o özneye nasıl meydana geldiğini sorduğumuzda ortaya çıkmaktadır. *“Dışta bulunma”* anlamında mutlak varlığın dışında özel varlık ise öznenin *“kendi oluşunu”* ifade etmektedir. Başka

bir ifade ile mutlak varlık “dışta oluşu” özel varlık ise “dışta olan şeyi” göstermektedir. “Dışta bulunma” anlamındaki genel varlık ve “dışta bulunan şey” anlamındaki özel varlık İslâm filozoflarına göre varlık-mahiyet ikilemi olarak isimlendirilmekte ve bu ayırım metafizik alanına taşınmaktadır. Bir varlığın mahiyetinden bahsedebilmek için onun yokluğunun düşünülebilmesi şart koşulmuştur. Eğer bir varlığın yokluğunu düşünebiliyorsak o varlığın bir mahiyeti vardır. Dolayısıyla zorunlu varlığın yokluğunun düşünülmesi imkânsız olduğundan, onun mahiyetinden de söz edilemez. Zorunlu varlığın, mahiyeti ile varlığı özdeşleştiği için onun “varlığından başka bir mahiyetinin” olmadığını söylemek mümkündür. Zorunlu varlığın mahiyeti hakkındaki açıklamalarından sonra Türker, zorunlu varlıkta, mahiyet-varlık özdeşliğinden kaynaklanan soru veya sorunlara işaret etmektedir. Zorunlu varlıkta mahiyet-varlık ayırımının yapılmaması, onu tüm nesnelere ortak olduğu ve bedîhî olarak bilindiği söylenen mutlak varlık anlamına dönüştürmez mi? Türker, bu sorunun cevabını İbn Sînâ ve takipçileri üzerinden şu şekilde aktarmaktadır; varlığın yalın hâli ile bir nesnede özelleşmiş hâli bir birinden farklıdır. Mutlak varlığın ikinci makûllerden olması bu sorunun çözümünde temel bir işlev görmektedir. Başka bir ifade ile varlığın yalın hâli ikinci makûllerden olduğundan dolayı Allah bileşik bir varlık değildir. Türker’in işaret ettiği üzere Zorunlu varlıkta “kendi oluşu ve şeyliği” özdeş iken Zorunlu varlık dışındaki nesnelere “kendi oluşu ve şeyliği” bir birinden ayırır ve bu durum İbn Sînâ ve sonrasında üç farklı hükümlerle ifade edilmektedir. Bu hükümlerden ilki *zorunluluk ve imkân*’dır. Varlığın mutlak veya yalın hâli zorunluluk hükmüne tekabül etmektedir. Bu hüküm hem Tanrı hem de mutlak varlıktan pay alan bütün varlıklar için geçerli olmakla birlikte, Tanrı’nın zorunluluğu kendin iken, diğer pay alan varlıkların zorunlulukları ise kendisinden değildir. Zorunluluk hükmünün mutlak varlık ve mutlak varlıktan pay alan varlıklar için geçerli olmasının anlamı tahakkukun kaçınılmazlığı açısındandır. İkinci hüküm, birincinin neticesinde ortaya çıkan *nedensizlik ve nedenlilik*’tir. Bunun bir sonucu olarak mutlak varlığın nedensiz olması gerekir. Çünkü kendisi için yokluğu veya varlığı başkasından alması düşünülemez. Nedenlilik ya da başka bir ifade ile varlığını başkasından almanın anlamı, nedensiz varlığın onu meydana getirmesi değil ona sadece varlık vermesidir. Nitekim mahiyet veya hakikate zihnen bu varlığın ilavesinin imkânı, onun sebepli ve mümkün olmasını gerektirir. Ona varlık vermesinin anlamı ise “o şey dışta vardır” demeye elverişli bir yargının oluşmasıdır. Türker, iki hüküm hakkındaki tahlillerinden sonra bazı İslâm filozofları ve kelamcılar arasındaki en temel fark olan sudûr teorisine değinmektedir. Sudûr teorisi ise Zorunlu varlığın mümkün varlığa varlık vermesinin keyfiyetini açıklayan bir kavramdır. Tanrının varlığının tam olması, Tanrının bilgisinin gecikmesinin imkânsızlığı

ve Tanrı'nın cömertliği bu teorinin temel ilkeleridir. Aslında sudûr teorisinde bir hiyerarşi söz konusudur. Çünkü ay altı âlemdaki cisimlere doğru inildikçe imkân, kuvve ve bileşiklik artarken, Tanrı'ya doğru çıkıldıkça fiil ve basitlik artar. Fiil ve kuvve, Aristoteles düşüncesinde madde ve sureti temsil etmektedir ve İslâm filozofları tarafından fiziksel dünyanın açıklanmasında bu düşünce takip edilmiştir. Bu düşünce kelamcıların atomculuk nazariyesine karşı İslâm filozoflarının benimseyip geliştirmiş oldukları bir teoridir. Bu teoriye göre semavî ve göksel cisimler madde ve suret olmak üzere iki parçadan oluşmuştur. Madde, suretin mahallidir ve suret olmaksızın madde düşünülemez. Bununla birlikte suret maddeye yerleşerek dışta bir varlık kazanır. Suretin maddeye yerleşmesi ise madde hazırlıklı olduğu anda suret veren metafizik ilke tarafından herhangi bir duraklama olmaksızın gerçekleşir. Dışta varlık kazanan her bir şeyin zihinde bir sureti bulunmaktadır ki buna filozoflar zihni varlık ismini vermektedirler. Bunun bir sonucu olarak filozoflar bilgiyi "şeyin suretinin zihinde husûlüdür" şeklinde tanımlamaktadırlar. İnsan zihninde oluşan suretin, dışta varlık kazanan surete özdeş olup olmadığı filozoflar ve kelamcılar arasında tartışma konusudur. Türker, bu konuda özdeşliği savunan İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermekte ve burada İbn Sînâ'nın karşılaşmış olduğu soruna değinmektedir. Bu sorun kısaca şu şekildedir; nefisteki mahiyetler zihinde genellikle araz olarak bulunurlar. Şayet iddia edildiği gibi nefisteki mahiyetler dıştaki mahiyetlere özdeşse, zihinde cevherin cevher, arazında araz olarak bulunması gerekir. Oysa İbn Sînâ'nın iddiası mahiyetlerin zihinde araz olarak bulunacağı yönündedir. Türker, daha sonra İbn Sînâ'nın bu kavram tahliline Râzî tarafından yapılan itirazlar sebebiyle özdeşliği savunmayan filozoflar ve düşünürlerin bu konudaki açıklamalarını kısaca aktarmaktadır. Dışta varlık kazanan cismin zamansız, mekânsız, niteliksiz, iyeleliksiz, izafetsiz, konumsuz, etkisiz ve edilgisiz var olması düşünülemeyeceğinden varlık anlamında kullanılan kategorilerde burada ele alınmıştır. Türker, varlık gruplarına ve gruplar içerisinde yer alan cevherin kendi içerisindeki semavî ve göksel ayırımına, semavî cisimlerin nefislerine, felsefenin pratik ve teorik kısımlarına değinmesinin arkasından son başlıkta İslâm filozoflarının varlık anlayışının İslâm düşünce geleneğine etkisine geçmektedir. Türker'in bu etki hakkındaki yorum ve düşüncelerini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Sînâ öncesi filozofların varlık, bilgi ve yaratmaya dair düşüncelerini aktaran Türker'e göre varlık anlayışı İbn Sînâ'da zirveye ulaşmıştır ve İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ile varlık-mahiyet ayrımları zirveye ulaşmanın temel işlevini görmüştür. Bu durumun kelam geleneği açısından ise iki sonucu vardır. İbn Sînâ'nın ontoloji anlayışının kelam ontolojisine dâhil olması kelamda ilk dönem ontoloji anlayışının değişmesine sebep olmuştur. Kelama felsefî görüşlerin tamamının girmesi ise kelamda akıllar ve nefisler ile ilgili

açıklamaların yapılmasını gerektirmiştir. Filozofların varlık anlayışı sadece kelimacıları değil aynı şekilde tasavvuf geleneğini de etkilemiştir. Türker, Gazzâlî öncesi dönemde dini geleneklerin kabullerine aykırı olan sudûr teorisinin İbn Arabî tarafından benimsendiğine ve yeni dönem tasavvufunun sudûrcu bir metafiziğe yakınlığına işaret etmekle birlikte İbn Arabî'nin düşüncesinin sudûrcu ve kelim geleneğinden ayrılan noktalarını da belirtmektedir. Fahreddin Râzî sonrası döneme memzûc dönem denilmesinin temel sebebi olarak Türker, Felsefî öğretilerin kelim ve tasavvufun arkasından diğer disiplinleri de etkilemesini göstermektedir. Öyle ki mantık bilmeden fıkıh usulü anlaşılmaz hale gelmiştir. Bundan dolayı Râzî etkisini taşıyan bütün düşünürlerin eserleri felsefi teoriler içermektedir.

Üçüncü konuda “*Kur’an’da Varlık Tasavvuru*” işlenmektedir ve Burhanettin Tatar tarafından kaleme alınmıştır. Tatar’ın, Kur’an’ın varlık tasavvuru söyleminde işaret ettiği en önemli noktalardan bir tanesi, Kur’an’ın kendine ait özel bir söyleminin ve dilinin olmasıdır. Öyle ki bu söylem Kur’an’ı, varlıklar hakkında kavramsal bir dil kullanan felsefe ve kelim dilinden ayırmaktadır. Bununla birlikte bu söylem Kur’an’a “beşerî dünyaya ait olma” vasfını kazandırmakta ve Kur’an’ın varlık tasavvuru, insanın kendi dünyası içerisinde bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle Tatar’a göre varlık tasavvurunu araştırmada ilahî-beşerî, kutsal-seküler gibi ayrımlar doğal olarak problemlidir. Eğer varlık insanın kendine ait beşerî dünya ile anlam kazanıyorsa felsefenin “varlık olarak varlık” tutumu da geçerliliğini yitirmektedir. Tatar’ın bu açıklamalarının hemen arkasından yönelttiği soru şudur; varlık insanın beşerî dünyası ile anlam kazanıyorsa tasavvufun tecrübî varlık tasavvuru, Kur’an’ın varlık tasavvuru sorununu çözmekte midir yoksa bütünüyle soruna daha karmaşık hale mi getirmektedir? Bu bağlamda Tatar’ın metafiziksel düşünceye yönelttiği itiraz ise konuyu varlık olarak varlık açısından değerlendirdiği için zamansal ve mekânsal tecrübeden soyutlamış olmasıdır. Bu soru ve itirazının arkasından Kur’an’ın varlık tasavvuru söyleminde Tatar’ın tezi şudur; varlık tasavvuru söyleminde metafiziksel ve tasavvufî düşünceden farklı olarak Kur’an’ın kendine ait bir retoriği vardır ve bu retoriği poetika olarak ifade etmek mümkündür. Allah-âlem ilişkisinde gerek felsefî düşüncenin sudûr teorisinin gerekse kelamın yaratma nazariyesinin “muhataplık”<sup>2</sup> yönüne fazla değinmemesi, Tatar’ın işaret ettiği ikinci önemli noktadır. Nitekim kelimî düşünce Kur’an’ın, varlıkların kendisine dikkat çeken ifadelerinden çok “ilahi eylemin kendisine” yönelmiş ve varlık tasavvurunu tek boyutlu bir düşünceye dönüştürmüştür. Aynı şekilde Allah-âlem ilişkisinde Kur’an’ın “muhataplık” vurgusu dikkate alındığında felsefenin sudûr teorisinin hiyerarşik

<sup>2</sup> Bu kelime yazı içerisinde “mutahaplık” şeklinde yanlış yazılmıştır. s. 79

varlık tasavvurunun da tutarlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun temel dayanağı ise Kur'an'da üstünlük ve aşağılık ilişkisinden ziyade "Ol" emrinin muhatabı ontolojik bir varlık tasavvurunun oluşudur. "Ol" emrinin en dikkat çekici muhatabı ise insandır. Tatar, insan varlığı ile "Ol" emrinin sınırlandırılması arasında bir ilişki kurmakta ve sorunun nedeni olarak Kur'an'da beden-ruh ikileminden söz edilmemesine rağmen Grek düşüncesinin etkisi olarak belirttiği klasik düşüncedeki ruh-beden ayrımını göstermektedir. Ayrıca klasik İslâm düşüncesinde bedeninin pasif olarak ruhun karşısına yerleştirilmesini ekoller arasında ortak bir sorun olarak değerlendirmektedir. Kur'an'daki varlık tasavvurunu "ayet" bağlamında değerlendiren Tatar, modern bilginin sunduğu varlık tasavvuru ile Kur'an'ın varlık tasavvurunun benzerliklerini de sorgulamaktadır. Örneğin modern bilginin güneş gerçekliği ile Kur'an'ın güneş gerçekliği aynı şey midir? Yazı boyunca konunun temel noktasına işaret eden ifadeler Tatar'ın şu sözlerinde kendisini bulmaktadır: Kur'an'ın varlıkları ele almasındaki en önemli husus, varlıkların yüzünün birbirine dönük olmasıdır. Varlıkların yüzünün birbirine dönük anlatımı hiyerarşik varlık kozmolojisi ile zıtlık içerisindedir. Hz. İbrahim'in güneşe, aya ve yıldızlara yönelmesinde, Ebu Leheb ve karısının sırtına odun yüklenmesinde ve sivrisinek örneklerinde yer alan "karikatürist düşünme" biçimi, anlatı konusu olarak varlık tasavvuru da Kur'an'ın kendisine özel düşünce biçimidir. Varlıkların sürekli ve süreksiz olarak değerlendirilmesinin Kur'an poetikasında ciddi bir yer tuttuğuna işaret eden Tatar, Kur'an'ın, filozofların ve kelimcilerin metafiziksel tartışmalarına dâhil olmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Ancak burada bir konuya işaret etmek istiyoruz. Varlıkların sürekli ve süreksiz değerlendirmesinde kelimcilerin hudûs teorisini savunduğunu söyleyen Tatar, bu teoriyi iradeli olarak zamanda yaratılma olarak sunmaktadır.(s.107) Ancak bu, hudûs teorisi hakkında isabetli bir ifade değildir. Zira kelimde hudûs, iradeli olarak zamanda yaratılma değil, iradeli olarak yoktan yaratılma olarak değerlendirilmektedir.<sup>3</sup> Bununla birlikte kelam, süreklilik ve devamlılığı sadece Allah'a bağladığı için zamanı, varlığın bir ölçü-birimine indirgeyerek varlık hakkında tek düze bir varlık tasavvuru oluşturmuştur. Tatar'a göre asıl olan Kur'an'daki varlıkların sürekliliği ve süreksizliği değil, insanın bu varlık karşındaki tutumudur.

Düşünce tarihinde önemli bir yer tutan "*Allah'ın Varlığının Delileri*" dördüncü konu olarak Caner Taslaman tarafından ele alınmakta ve Taslaman, delilleri evren delilleri ve fitrat delilleri olarak ikili bir taksim içerisinde işlemektedir. Taslaman, ilk olarak "İslâmın taşıyıcı sütunları" olarak ifade ettiği amentünün en önemli sütunu olan Allah'ın varlığının ispatlanmasında, klasik

<sup>3</sup> Râzî, *Kitab'ül Erba'în fî usulid' Din*, s.15-16

düşünce içerisinde hüdüs delili olarak tanımlanan kozmolojik delile yer vermektedir. Bu delilin öncüllerine işaret ettikten sonra “tamamlanmış zaman” paradoksundan hareketle evrenin başlangıcının olmasının zorunluluğunu ifade etmektedir. “Tamamlanmış zaman” paradoksuna ilave olarak entropi yasası da evrenin bir başlangıcının olduğunu göstermektedir. Çünkü entropi yasası enerjinin daha çok kullanılabilir olmasından daha az kullanılabilir olmasına doğru tek yönlü bir değişimin habercisidir. Tek yönlü süreçler ise sonun habercisidir. Sonu olanın ise başlangıcı vardır. Evrenin başlangıcının olup olmadığı konusunda Big Bang teorisinin teist düşünceyi mi yoksa materyalist-ateist düşünceye mi desteklediği de Taslaman’ın tartışma konuları arasında yer almaktadır. Allah’ın varlığının delilleri arasında dile getirdiği ikinci delil ise evrende kaos yerine doğa yasaların varlığının olmasıdır. İnsan zihninin evrene karşı anlayış sergileyebilmesi evrende doğa yasalarının olduğunun bir delilidir. Nitekim kaos olduğu yerde insan aklının idraki mümkün olamaz. Ancak burada bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir; kelamî düşüncede evren yasaların zorunluluğu kabul edilmezken Taslaman’ın konu bağlamında verdiği örnekler evrendeki yasaların zorunluluğuna işaret etmektedir. Yüksekten atılan eşyaların yere düşmemesi, yediğimiz elmanın bir anda kayaya dönüşmesi kelâmî düşüncede mümkünken, Taslaman bu yasaların zorunluluğu ve maddeyle ezeli olmayışı üzerinden teist düşüncenin materyalist-ateist düşünceye tercih edilmesi sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü teizm, her noktada eşitlik içerisinde olan, öngörü ve bilimi mümkün kılan hatta insan eylemlerinin ahlakî-hukukî temelini oluşturan bu yasaları, varlığı zorunlu olan tanrıya bağlamaktadır. Taslaman’ın, Allah’ın varlığının delilleri bağlamında sunduğu evren delillerinden biri de evrenin keşfedilebilir olmasıdır. Bu delil, evrende bilimsel çalışmaların yapılabilmesinin imkânı üzerine kurulmuştur. Örneğin matematik dili fiziği formüle edebilmektedir. Aynı şekilde evrende optik yasası vardır. Bilim bu formüle edişi ve yasaları keşfedebilir. Ancak formülün ve yasaların neden var olduğunu açıklayamaz. Yeryüzünde bilim ve keşfin imkânını sağlayan aşkın bir varlığın olması gerekir ki bu teizmin görüşüdür. Evrenin keşfedilebilir deliline benzeyen bir delil ise evrendeki potansiyeldir. Potansiyel eşyadaki imkânı ifade etmektedir. Örneğin yeryüzünde bulunan eşyada bilgisayar yapabilme potansiyeli olmasaydı bilgisayarın üretiminden bahsedilemezdi. Materyalist-ateist düşüncenin iddia ettiği gibi bu potansiyeli tesadüfe bağlamak imkânsızdır. Klasik düşüncede gaye nizam, inayet ve ihtira isimleri ile ifade edilen akıllı tasarım-hassas ayar delili burada işlenen evren delillerinin sonuncusudur. Allah’ın varlığının delillerinin ikinci kısmını oluşturan fitrat delilleri ise insana dair gözlemler üzerine kurulmuştur. İnsanı, bilinçli olarak diğer canlılardan ayıran ahlakî farkındalığıdır. İnsanın ahlakî yoksunluğundan ziyade ahlakî farkındalığı söz



konusudur. Başka bir ifade ile ahlakın temeli aşkın varlık olan tanrıdır. Çünkü insan için teolojik temelli bir ahlakî farkındalık yoksa küçük bir çocuğu haksız yer öldüren bir kimsenin ödüllendirmesi şaşılacak bir durum değildir. İnsan ait olan bu ahlakî farkındalığı, tanrının buyruğu olarak kabul eden teist düşüncenin iddiası materyalist-ateist düşüncesinin iddiasına göre daha tutarlıdır. Aynı şekilde insana ait bir bilinç vardır. İnsanın fiilleri de bu bilinç ile anlam kazanır. Aksi takdirde insan eylem ve davranışlarının doğada meydana gelen diğer eylemlerden hiçbir farkı olmazdı. Taslaman'ın Allah'ın varlığı konusunda ortaya koymuş olduğu delillerin temelini evren ve insana ait fıtrat oluşturmaktadır. Her bir delilde bir olgunun varlığından başlayarak, bu olguyu açıklama da teist ve ateist düşüncenin tutarlılığını mantıksal olarak incelemekte ve doğal olarak tutarlı olanı tercih etmektedir. Son olarak Taslaman, Allah'ın varlığının iman konusu olmasından dolayı aklî delillerin O'nu inkâr etme imkânını ortadan kaldırmayacağını da ifade etmektedir.

“Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine” değerlendirmeler kitabın beşinci konusudur ve Recep Kılıç tarafından kaleme alınmıştır. Kılıç, değerlendirmelelerini dört temel başlık içerisinde aktarmakta ve ilk başlıkta “Tanrı Hakkında Konuşma Sorunu ve Din Dili” konusunu ele almaktadır. Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ile alakalı olan “Din Dili” Kur'an'a özgün bir mesele olmaktan ziyade bütün din bilimlerinin müşterek bir meselesidir. Kılıç'ın işaret ettiği üzere bu sorunu kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Ulûhiyeti ifade etmek için kullanılan kavramlar tek anlamlı mı yoksa çok anlamlı mıdır? Şayet kullanılan kavramlar tek anlamlı ise ulûhiyet tasavvurunda insanbiçimci bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Kavramların tek anlamlılığının kabul edilmemesi durumunda ise dil, ulûhiyet alanındaki geçerliliğini yitirmektedir. Kılıç, Kur'an'daki ulûhiyet tasvirinin ne olduğu sorusunun cevabının, Allah hakkında kullanılan kavramların mahiyetin anlaşılmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu kavramların mahiyeti hakkındaki farklı yaklaşımlar sonucunda farklı ulûhiyet tasavvurları ortaya çıkmaktadır. Bu kavramların mahiyetlerinin anlaşılmasında da teist düşünce içerisinde üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Tanrı hakkında kullanılan kavramları herhangi bir yorumuna girmeksizin gerçek anlamıyla kullanan teşbihî dil birinci yaklaşımdır. Ancak bu anlayış ve yaklaşım sonunda insanbiçimci bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Kılıç'a göre düşünce geleneğimizde bu yaklaşım sonucu ortaya çıkmış olan mücessime ve müşebbihenin yanı sıra selefi gelenekte teşbihi dil içerisinde değerlendirilebilir. Tanrı hakkında olumsuzlamaya dayanan tenzihî (negatif) dil ise ikinci yaklaşımdır. Bu yaklaşım tanrı hakkında olumlu cümleler değil ancak olumsuz cümleler kurabileceğimizi iddia etmektedir. Ancak bu iddia Tanrı'yı, hakkında konuşulamayan ve dolayısıyla bilinmeyen bir konuma indirgemektedir. Kavramların tek anlamlılığını kabul edenler

teşbihî dil yaklaşımının temsilcileri iken, kavramların tek anlamlılığının aksine çok anlamlılığını kabul edenlerse tenzihî dilin temsilcileridir. Bu iki yaklaşımın birinde insanbiçimci bir ulûhiyet tasavvuru, diğesinde ise Tanrı hakkında konuşulması imkânsız bir konuma geldiği için dilin temsili bir şekilde kullanılmasını savunan üçüncü bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, aşkın olsa da bilinmez değildir ve dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız kavramların tek veya çok anlamlı olması zorunlu değildir. Bu bağlamda örnekler veren Kılıç, ehli sünnet âlimlerinin Allah'la ilgili kavramları temsili dil içerisinde anladıklarını söylemektedir. Kur'an'da aktarılan ulûhiyet anlayışının doğru bir şekilde belirlenmesi için Kılıç, ilk olarak felsefe de ve Kur'an öncesinde mevcut Tanrı tasavvurları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Felsefe ve teoloji geleneğinde zâtî ve zâtî olmayan şeklinde bir sınıflamaya işaret eden Kılıç, zâtî Tanrı tasavvuru ile âlem ve insanla aktif ilişki içerisinde olan bir Tanrı anlayışının kastedildiğini belirtmektedir. Zâtî olmayan Tanrı tasavvurunda ise Grek düşüncesinde hâkim olduğu üzere Tanrı, metafiziksel bir ilke veya mitolojik bir varlık konumundadır. Zâtî Tanrı tasavvuru da kendi içerisinde teist, deist, panteist ve panenteist gibi yaklaşımları barındırmaktadır. Kılıç, zâtî Tanrı tasavvuru içerisinde yer alan bu yaklaşımlara dair açıklamalarda bulunmakta ve bu yaklaşımları kendi aralarında karşılaştırmaktadır: Teizm Tanrı'yı zâtî olarak tasavvur ettiği için panenteist düşünceden ayrılmaktadır. Panteizm de zâtî bir Tanrı olmadığı için Tanrı yaratıcı konumunda değildir. Bunun doğal sonucu olarak Tanrı-âlem ilişkisinde farkındalık söz konusu değildir. Tanrı'nın zâtî olarak tasavvur edilmesinde teizm ile panenteizm arasında belirgin bir farkındalık söz konusu olmasa da Tanrı-âlem ilişkisinde farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim panenteizm "yoktan yaratma" fikri ile Tanrı'nın tamamıyla âlemden farklı olduğu kabul etmemektedir. Aynı şekilde teizmde Tanrı mutlak güç sahibi olup tabiatta mucizeler gerçekleştirdiği için deizmle çelişmektedir. Kur'an'da tasvir edilen ulûhiyetin belirlenmesinde dikkate değer bir noktada Kur'an'ın indiği zaman ve coğrafyada yer alan ulûhiyet tasavvurlarının bilinmesidir. Kılıç, bu başlık içerisinde müşriklerin, sâbiîlerin, mecûsilerin, hanûflerin, yahudilerin ve son olarak da hıristiyanların tanrı tasavvurlarını genel hatları ile açıklamakta ve son başlıkta da yazının temel konusu olan Kur'an'da ulûhiyet anlayışına geçmektedir. Burada Elmalılı Hamdi Yazır'dan bolca nakiller yapan Kılıç, Kur'an'da ulûhiyet hakkında konuşmanın sehl-i mümteni türünden bir konu olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Allah hakkındaki bilgimizin zâtı üzerinden değil sıfatları üzerinden olabileceğini belirten Kılıç, Elmalı'nın, ulûhiyet mülâhazasının sıfat mülâhazası olduğu şeklindeki yorumuna işaret etmektedir. Ulûhiyet açıklamalarından sonra da "Allah" lafzı hakkında yapılan temel iki tartışmaya değinmektedir. Bu tartışmalardan

birincisi Allah lafzının özel isim olup olmadığı, ikincisi de lafzın kökeni hakkındadır. “Allah” lafzının kökeninin Arapça mı yoksa İbranice veya Süryanice gibi başka bir dil mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunduğunu söyleyen Kılıç, lafzın, Arapçadan daha evvel bir tarihinin olduğunu söylemektedir. Kılıç’ın burada ifade ettiği en önemli noktalardan bir tanesi de Kur’an’da çokça vurgulanan Allah’ın kudretinin, iddia edildiği gibi sevgiden yoksun, kaprisli hatta insanları keyfi olarak yaratmış bir Tanrı tasavvurunun temeli olup olamayacağıdır. Kur’an’da Allah’ın kudreti ve merhameti arasında bir *gerektirme* ilişkisi olduğu için Kılıç’a göre bu iddia ve yaklaşımların Kur’anî bir dayanağı bulunmamaktadır. Aynı şekilde Kur’an’ın ulûhiyet anlayışının, bütün nitelikleri ile teist bir karakterde olduğunu belirten Kılıç, Allah’ın insan idraki için bilinir ve anlaşılır olması için beşerî dilin bütün imkânlarını kullandığını da söylemektedir. Son olarak ulûhiyetin veya Allah’ın doğru bir şekilde anlaşılması ile ilahî sıfatlar konusunun ilişkisini belirten Kılıç, Kur’an’da ulûhiyetin İslâm düşünce geleneğinde Kelam ilminin doğmasının temel etkenlerinden saymaktadır.

Mehmet Bulğen tarafından ele alınan “İslam Düşüncesinde Evren” kitabın altıncı konusudur. “Nasıl bir Tanrı?” sorusunun “Nasıl bir evren?” sorusuna verilecek cevaptan geçtiğini ifade eden Bulğen, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları hakkında fikir yürütmenin evren hakkında konuşmanın imkânı ile mümkün olduğunu söylemektedir. Doğal olarak burada şu soru gündeme gelmektedir: Kur’an’ın evren/âlem tasavvuru, hakkında konuşulabilecek bir evren tasavvuru mudur? Başka bir ifade ile Kur’an’ın âlem tasavvuru bilimi mümkün hale getirmekte midir? Kur’an’ın tasvir ettiği âlemin düzenli, gayeli ve kavranabilir olması bu sorunun cevabının müspet olduğunu göstermektedir. Ancak Bulğen’in işaret ettiği üzere Kur’an, felsefî ya da bilimsel bir evren modeli inşa etmemekte, tevhîd merkezli bir Tanrı-âlem ilişkisi tesis etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifade Kur’an, “varlık olarak varlık” tasavvurundan ziyade Allah’ın varlığına delâlet etmesi ve Allah hakkında konuşmayı mümkün kılması açısından âleme yönelmektedir. Nitekim İslâm düşünürlerinin âlem kelimesinin etimolojisi ve tanımları hakkındaki açıklamaları biri epistemoloji diğeri de ontoloji açısından bu iki önemli noktayı ortaya koymaktadır. “Yaratılmışlık”, “Sonluluk”, “Tanrı’nın varlığına delil teşkil etme”, “İmkân” ve “iyilik” gibi Kur’an’ın evrene dair ilkelerine işaret eden Bulğen, daha sonra İslâm düşüncesinde geliştirilen evren modelleri hakkındaki açıklamalarına geçmektedir. Bu bağlamda kozmoloji; biri “felsefî” diğeri de “bilimsel” olarak iki anlamda kullanılmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından temsil edilen sudûrcu kozmolojinin aksine klasik İslâm düşüncesinin hâkim kozmolojisinin kelamcılar tarafından oluşturulan yoktan yaratmayı esas alan kozmoloji olduğunu belirten Bulğen’e

göre Kelamcılar bu modeli Yunan felsefî ve bilimsel literatürün bütünüyle tercüme edilmediği bir dönemde inşa etmeye başlamışlardır. Son olarak Bulğen'in ifadeleri içerisinde önemli gördüğümüz şu noktaya da işaret edebiliriz: Kur'an'ın sadece bir çağın insanına değil de kıyamete kadar herkese hitap eden bir boyutunun olduğunu dikkate aldığımızda kevnî ayetleri güncel bilimsel paradigmalara uygun bir şekilde yorumlamanın yöntemi nedir? Bulğen bu sorunun cevabının tevil metodu olduğunu söylemektedir.

Kur'an'da insan ve insana ait değerlerin ele alındığı "*Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları*" yedinci konu olarak Burhanettin Tatar tarafından ele alınmıştır. Bu konuyu ortaya en güzel şekilde koyduğu düşüncesi ile Tatar, insanın aslî boyutlarını Âdem ve Havva kıssası üzerinden işlemektedir. Modern çağda insana ait bir tabiatın ve bu tabiata bağlı olarak insanın onurunu sorgulayan Tatar, daha sonra Kur'an ve klasik İslâm düşüncesinde insana ait tabiat hakkında bir ima olup-olmadığı sorusuna cevap aramaktadır. Bununla birlikte klasik İslâm düşüncesine göre insanın aslî unsuru nedir ve Kur'an ile aynı mıdır? Tatar, bu soru karşısında şunları söylemektedir; klasik İslâm düşüncesi, insan hayatının temel ilkesini ruh olarak belirlemesinden ve metafiziksel değişmeze sadece ruhun ulaşabileceğini ifade etmesinden dolayı zamansal ve tarihsel bağlamda insan tabiatına dair bir çözüm sunamamıştır. Nitekim Kur'an insanın tabiatından daha ziyade zaman içerisinde gerçekleşen insanın eylemlerine yönelmektedir. Şiddet yerine insanlık için barış tesis etmeyi hedefleyen Kur'an'ın bu işlevini aktif hale getirecek olan, Tatar'a göre Kur'an'ın yorumun klasik gelenekteki çifte temsil modelinin dışında ele alınmasıdır. Çünkü yorum diğeri makbul sayılmayacak şekilde metnin doğru anlamı olarak algılanmaya başladığında, kutsal metinlerin dili, barışın olduğu kadar şiddetinden de zeminini olabilecek potansiyeldedir.

Kitabın sekizinci konusunu oluşturan "*Kur'an ve Bilgi*" ise İlhami Güler tarafından ele alınmıştır. Bilgi olarak vahyi; "insan aklına insan dili ve insan aracılığı ile Allah'ın hitabı" olarak tanımlayan Güler, ilahî bilgi ile insanî bilgi arasında mahiyet değil sadece derece farkının olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde insanla aynı düzlemde iletişime geçmeyen ilahî bir bilgiden bahsetmek gerekir ki bu Allah için abestir. Kendinden önce inen ilahî kitapların üslubunu içermekle birlikte Kur'an'ı diğerlerinden ayıran husus, insanî bir yeti olan düşünmeye ve akıl yürütmeye muhataplarını davet etmesidir. Bir bilgi kaynağı olarak vahyi ele aldığımızda ilk olarak şu soru gündeme gelmektedir: Kur'an'ın bizlere sunmuş olduğu nesnelere, olguların ve olayların bilgisi ile bilimin sunmuş olduğu bilginin farklılığı nedir? Güler, bu soruya cevap olarak şu noktaya işaret etmektedir: Kur'an, olgu ve nesnelere bilimsel olarak açıklamaktan ziyade bu olgu ve nesnelere ahlakî ve metafiziksel yönden yaklaşmaktadır. Bununla birlikte olgu ve nesnelere hakkında verilen

bilgiler pratik ve pragmatiktir. Kur'an'da aktarılan bilgi, bilginin sonucu olan davranış ve davranışın niteliğini gösteren ahlakilik iç içe olduğundan dolayı daha sonraki dönemlerde klasik düşüncede bilginin salt davranışa dönüşmesi (fıkıh), bilginin salt tasdik ve marifete dönüşmesi (kelam) ve bilginin kalbî duygu ve coşkuya indirgenmesi (tasavvuf) Güler'e göre sonradan vuku bulmuş bir durumdur. Nitekim bilgi aynı zamanda ahlakî bir süreci de içermektedir. Kur'an'da ilim kelimesi alakalı olan "hak" kavramının semantik ve etimolojik alanı hakkındaki açıklamalarından sonra Güler "hak" kavramının Kur'an'da genel olarak Allah'a ve insana ait davranışları nitelemek için kullanıldığını söylemektedir ve bilgiden ahlaka gidilmesinden ziyade ahlaktan bilgiye doğru bir gidişin olduğunu aktarmaktadır. İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde dinî bilginin hadis ve rey ehli olarak ikiye ayrıldığı belirtilen Güler, bu ekollerin temsilcilerine ve gerekçelerine işaret etmektedir. Bu iki yaklaşımın hicri üçüncü yüzyıldan sonra farklı ekollere temel hazırladığını söyleyen Güler, ilim kavramını sadece nassî bilgi için kullanılan ve nassında lafzî (literal) olarak anlaşılması gerektiğini savunan hadis ehlinin, fıkhî Şâfiî tarafından, kelamda ise Eş'arî tarafından ehli sünnete dönüştürüldüğünü vurgulamaktadır.

Ahmet Hadi Adanalı tarafından ele alınan "*Kur'an'ı Kerim'de Bilgi ve Epistemoloji*" konusunda ise ilk olarak bilgi ve bilginin unsurlarına değinilmektedir. Bilgi ve bilgiye ait unsurların Kur'an ve hadisler üzerinden tahlil edilmesinden sonra klasik düşüncede doğru bilginin ne olduğu gündeme gelmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde bilginin doğruluğu onun hariçteki mutabakatına göre değerlendirilmektedir ve her ne kadar bilginin doğruluğu için "hak" ve "sıdk" nitelemelerinden bahsedilse de her iki kavram arasında kullanım farkları vardır. Nitekim doğruluk (sıdk) kavramı nesnel olgulardan ziyade önermeler yani cümleler için kullanılmaktadır. Allah'ın hitabı ve son vahiy olan Kur'an'ın aslî görevinin insanları doğru inanca davet etmesi olduğu dikkate alındığında bu inancın epistemoloji ile ilişkisinin ne olduğu başka bir ifade ile bu inancın bilgisel bir alt yapısının varlığı tartışılmaktadır. Adanalı, Kur'an'da yer alan "*âyet, hüccet, burhan, delil, sultan ve beyyine*" gibi kavramların inancın epistemolojik karakterine işaret ettiğini belirtmekte ve temellendirilmemiş inancın, inançsızlığın doğuracağı sonuçlardan daha az riskli olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü "nasıl olursa olsun yeter ki inansın" söylemi Adanalı'ya göre inancın temellendirilmesine yönelik Kur'an'ın tüm çaba ve teşviklerini açmaza sokmaktadır. Dinî inancın epistemolojik değerine Kur'an açısından baktığımızda, temellendirilmesi teşvik edilmiş bir inanç yapısı karşımıza çıkarken, günümüz batı düşüncesinde biri mantıksal pozitivizm diğeri de ihtimal teorisi olmak üzere Adanalı, iki farklı yaklaşımın temsilcilerini ve yorumlarını aktarmaktadır. "Doğrulama ilkesine" yaptıkları

vurgu ile tanınan mantıksal pozitivistlere göre teolojik cümlelerin anlamını, bilimsel yöntemle belirlemek mümkün olmadığı için bu cümleler ne doğrudur ne de yanlıştır. Kesinliği ön plana çıkaran mantıksal pozitivistlerin aksine ihtimal teorisinin taraftarları, ancak ihtimale dayalı delillerden oluşan yargılarla inancın epistemolojik açıdan değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığına dair getirilen delillerin tamamı tümevarıma dayalı delillerdir. Tümevarıma dayalı deliller ise kesin olmaktan ziyade ihtimale dayalı sonuçlar vermektedir. Geniş anlatımlarından sonra Adanalı sonuç olarak şu önemli hususa işaret etmektedir: Dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birini oluşturan Müslümanların geleceğin bilgi dünyasında söyleyecek sözlerinin olabilmesi, bilgi ve bilgiyle ilgili kavramların yeni bir analizinden geçmektedir.

*“Gayb Âlemi ve İnsanın Bu Âlemlle İlişkisi”* kitabın son konusu olup İlyas Çelebi tarafından ele alınmıştır. Gayb meselesinde temelde iki sorun gündeme gelmektedir. Bunlardan biri gayb ötesi varlıkların olup-olmadığını ifade eden ontolojik sorun, diğeri de gaybî varlıkların olması durumunda insan tarafından bunların bilinip-bilinemeyeceğini ifade eden epistemolojik sorundur. Çelebi'nin açıklamalarının ikinci yani gaybî varlıkların insan tarafından bilinip bilinemeyeceği sorunu üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. “Gayb” kavramını, cahiliye dönemi, Kur'an ve hadisler üzerinden tahlile tabi tutan Çelebi, daha sonra gaybın kısımlarının açıklanmasına geçmektedir. Klasik düşünce içerisinde “muğayyabât-ı hamse” (Lokman 31/34) olarak yer alan meselenin, gaybın bilgisinin sadece Allah'a ait olması konusunda bir sorun teşkil edip-etmediğini sorgulayan Çelebi, bu durumun çelişki oluşturmadığını ifade etmektedir. Nitekim günümüzde sözü edilen beş meseleden yağmurun yağması ve rahimdeki çocuğun durumu bilinse de bu ancak bir takım veriler sayesinde mümkün olmaktadır. Çünkü gayb kapsamına emarelerden önceki süreç girmektedir. Allah'ın seçmiş olduğu elçilere dilemiş olduğu gaybî şeylerin bilgisini iletmenin keyfiyetini belirten vahyin (3/44, 11/49, 12/102) özel bir konununun olduğunu belirten Çelebi, keşif, ilham vd. kavramlarla onun sınırının genişletilmesinin telafisi imkânsız sorunlara yol açacağına da işaret etmektedir.

**Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım,  
Robert Jackson, çev. Üzeyir Ok, M. Ali Özkan,  
İstanbul: DEM Yayınları, 2005, 243 sayfa.**

Emre ALTINTAŞ\*

Toplumların özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında giderek çok kültürlü hale bürünmeleri birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. 60'lı yıllardan itibaren telaffuz edilmeye başlanan küreselleşmenin global etkisi hesaba katıldığında bu tartışmalar geniş bir alana yayılmıştır. Yeni toplum yapılarının tartıştığı konulardan bir tanesi din eğitimi meselesi olmuştur. Bu meyanda özellikle farklı kültürlerin bir arada barındığı toplumlardaki din eğitiminin içeriği masaya yatırılmıştır.

Çok kültürlü din eğitimi tartışmalarına erken başlayan ülkelerden bir tanesi, bünyesine kattığı heterojen yapıdaki insan kitlelerinin etkisiyle, İngiltere olmuştur. Aslında ülkede 1944 tarihli eğitim yasasıyla devlet okullarında din dersi zorunlu kılınmıştır. Ancak zamanla değişik inançlardan bireylerin din eğitimi ihtiyacının doktriner yapıdaki bu ders tarafından karşılanamaması, din dersleri adına yeni arayışları başlatmıştır. Bu arayışlar esnasında özellikle Ninian Smart tarafından geliştirilen fenomenolojik yaklaşım öne çıkmıştır. Böylece din derslerinde ülkede mensubu bulunan altı dine objektif olarak yer verilmesine dayanan "Dünya Dinleri Yaklaşımı" benimsenmiştir.

Ülkede yapılan bu liberal tartışmalar esnasında Robert Jackson tarafından hazırlanan "Yorumlayıcı Yaklaşım" ortaya çıkmıştır. Yorumlayıcı yaklaşım, Jackson ve bir grup araştırmacının Warwick Üniversitesi bünyesinde gerçekleştirdiği bir dizi proje esnasında geliştirilen bir din eğitimi yaklaşımıdır. Jackson'un deyimiyle, temelde Ninian Smart'a ait fenomenolojik yaklaşımdan etkilenmekle beraber onun katkı sağlamaya yönelik bir eleştirisidir.

Yaklaşım, İngiltere ve Galler'deki devlet okullarında verilen din eğitiminde istifade edilmek üzere 80 ve 90'lı yıllara yayılan bir periyotta geliştirilmiştir. Meselenin teorik zemini Jackson'un bu çalışmada Türkçe çevirisini inceleyeceğimiz "*Religious Education: An Interpretive Approach*" isimli kitabında

---

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-mail: [edepياهو85@gmail.com](mailto:edepياهو85@gmail.com).

Geliş T. / Received Date: 01/01/2018 Kabul T. / Accepted Date: 16/02/2018.

ortaya konulmuştur. Konunun pratik tarafı ise yine Jackson ve bir grup araştırmacı tarafından Hindu, Hıristiyan, Sih, Yahudi ve İslâm inancında olan aileler ve çocukları üzerine yapılan alan çalışmalarına dayanmaktadır.

Jackson'un Türkçe'ye, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım* adıyla çevrilen eseri din eğitimi alanında oldukça önemli bir çalışmadır. Eser, bir giriş ve altı müstakil bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde (s. 11-18) yorumlayıcı yaklaşımın ortaya çıktığı ortam ve fenomenolojik yaklaşımla olan ilişkisinden kısaca bahsedilmektedir. Jackson burada ayrıca Warwick projesinin oluşumuna dair bazı ipuçlarına ve kitabın genel içeriğine değinmektedir.

Birinci bölüm (s. 21-50) fenomenoloji ve din eğitimi ilişkisini ele almaktadır. Bu bölümde fenomenolojik yaklaşımın tüm yönleri detaylı olarak tartışılmaktadır. Kökleri Husserl'a dek uzanan fenomenolojinin İngiliz din eğitimi tecrübesi açısından önemine değinilirken özellikle Ninian Smart ismi ön plana çıkmaktadır. Zira Smart, din araştırmalarında fenomenolojiyi çok fazla vurgulayan bir isimdir. Smart, bu yaklaşımını 1971'de İngiltere hükümeti için hazırlanan din eğitimi raporunda da sürdürerek din derslerinin tek din merkezli yapılmasına karşı çıkmaktadır.

Birinci bölümde fenomenolojik yaklaşıma yapılan eleştirilere de yer verilmektedir. Bu eleştiriler arasında inanç sahiplerinin güdülerine odaklanmama, dinlerin çok geniş ele alınması, farklı dinlerin ortak konularını bir araya getirme sonucu oluşan karışıklık, göreceli oluş gibi başlıklar bulunmaktadır. Jackson, her ne kadar bu eleştirileri tadil ederek cevaplama eğiliminde olsa da bize göre, fenomenolojik yaklaşımın birçok inancı karışıklığa yol açacak şekilde bir araya getirmesi yanlış bir tutumdur. Ayrıca Smart tarafından "paranteze alma" şeklinde sunulan kavram da eksiklikler barındırmaktadır. Zira bir kişinin karşı inancı anlamak için kendi inancını bir süreliğine paranteze alması, başarılması oldukça zor bir davranışı ifade etmektedir. Zaten Jackson paranteze almanın bu gibi eksiklerini fark ederek, kitabın ilerleyen sayfalarında din eğitimi esnasında paranteze almak yerine kişisel inancı ortaya koymayı önermektedir.

Fenomenolojinin güçlü yönleri de Jackson tarafından ele alınmaktadır (s. 45-46). Burada kişinin başka bir inancı ele alırken kendi varsayımlarını bir kenara koyması ve yorum yaparken yorumcunun şahsi durumunun da işin içinde olduğu fikri önemlidir. Zaten fenomenoloji de giderek "yeni bir tarz" geliştirerek ileride Jackson'un üzerinde duracağı antropolojik metotlara yaklaşmaktadır (s. 47).

İkinci bölümde yorumlayıcı yaklaşıma dayanak olarak kullanılacak olan antropoloji meselesi ele alınmaktadır (s. 53-78). Zira Jackson, fenomenolojinin yetersiz taraflarını ele alırken aslında yorumlayıcı yaklaşıma temel teşkil



edecek antropolojik metotları öne çıkarma gayesini gütmektedir. Bu metotlar içerisinde Clifford Geertz'in yorumlayıcı antropolojisine özellikle vurgu yapılmaktadır. Jackson, antropolojinin sömürgecilik ve pozitivist görüşlerle ilişkisini aktararak dini yaşantıyı yorumlamada başarılı olamayacağını belirtir (s. 54). Ancak Geertz'in yorumlayıcı antropolojisine ayrı bir yer açar. Çünkü Geertz, sosyal olayları bağlamından koparmadan ele almayı önemseyen bir düşündürüdür.

Geertz'in yakın ve uzak deneyim kavramları burada önem arz eder. Yakın deneyim, bireysel algılayışı ifade eden bir kavramdır. Uzak deneyim ise birey ve incelediği alanla ilgili uzman kişinin yaklaşımıdır. Başarılı bir anlama metodu bu ikisi arasındaki mesafenin yakınlığıyla ölçülebilir. Etnograf esasen, anlamak istediği kişiyi tam olarak anlayamaz. Onun anladığı, karşısındakini bir aracıyla anlamasından ibarettir ve bu anlama bile kuşkuludur (s. 60). Sonuç olarak Geertz'in etnografik yaklaşımı, Jackson tarafından eksik yönlerine rağmen din eğitimi için kullanılabilir düzeyde bulunmuştur. Zaten Warwick projesi etnografik metot adıyla işe koyulmuştur. Ayrıca Jackson'un yorumlayıcı yaklaşımının "yorumlayıcı kısmı" yukarıda tartıştığı metodolojik meselelerden neşet etmiştir.

Üçüncü bölüm dinlerin sunumunu tartışır (s. 81-110). Bu bölüm din kavramının Batılı ve oryantalistik dönüşümüne dair önemli bilgiler vermektedir. Din (religio), esasen Tanrı ve evrene yönelik bir tutumu ifade eden bir kavramdır (s. 83). Modern süreçte ise inanç ve pratikler bütünü olarak tüm sınırları belirlenen bir olgu gibi sunulmaya başlanmıştır. Bu sunumda sıkıntılı olan nokta, konuya yaklaşımın ötekini dönüştürmeye yönelik olmasıdır. Edward Said'in "Oryantalizm" anlatımından örnekler veren Jackson, konuyla ilgili bir diğer eksikliğin insanları "biz" ve "onlar" şeklinde ikili bir ayrım ile tasnif etmekte olduğunu belirtir (s. 92). Zira güçlü olan ve olmayan temelinde yapılan tüm bu kurgular; dinin gerçek bağlamından kopararak akademik çalışmaya müsait, sınırları belirli bir kütle gibi sunulması sonucunu doğurmuştur. Bu yaklaşımın izleri dinlerin isimlerinde de görülebilir. Zira dinlerin modern anlamdaki isimleri, yine dönüştürücü ve tahakküm edici bir zihniyetle 19.yüzyılda belirlenmiştir. Jackson, dinin zaman içerisinde uğradığı bu dönüşümü aktarırken yine yorumlayıcı yaklaşımın ana iddialarını kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Çünkü ileride geleceği üzere yorumlayıcı yaklaşım, dinin dışarıdan tasvir edilen bir yapı olarak değil içeriden ve farklı farklı anlamlarla kavranabileceğini benimser. Yorumlayıcı yaklaşımın bu tutumu ait olduğu post-modern arka planla oldukça uyumludur.

Dördüncü bölümde (s. 113-145) çok kültürlü bir toplumda din eğitimi imkânı üzerine yapılan bir çalışma olan yorumlayıcı yaklaşımı desteklemek

için kültür, çok kültürlülük, etnisite, milliyet, ırk ve ırkçılık, antropolojide yapılan kültür tartışmaları gibi konulara yer verilmektedir. Bölümde bu konuların vurgulanması konuyu çok kültürlü toplum tartışmasına getirmek amacını taşımaktadır. Zira Jackson, İngiltere özelinde gerçekleştirilen çok kültürlü din eğitimi çalışmalarına bir katkı olarak yorumlayıcı yaklaşımı ortaya koymuştur. Ayrıca kültür ve ırk kavramları da din kavramı gibi modern dönemde bilinçli müdahalelere uğramıştır. Mesela bir toplum Batılı ölçütlere göre dışarıdan yeknesak olarak gözlemlenebilirken aslında kültürel çeşitliliği barındıran özelliklere sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bu kavramlarda da bir çeşit kurgulama olduğu açıktır.

Beşinci bölümde (s. 149-185) yorumlayıcı yaklaşımın Warwick projesi bağlamında ana hatları ve bu projede kullanılan metotlarla yapılan çalışmalar ele alınmaktadır. İlk dört bölümde tartışılan yöntem, din ve kültüre dair tüm teorik alt yapının ne şekilde pratiğe aktarıldığı bu bölümde ortaya konulmuştur. Yorumlayıcı yaklaşımın oluşturulması esnasında öncelikle Hindu, Hıristiyan, Sih, Yahudi ve Müslüman çocuklarla etnografik metotlar eşliğinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda 8-13 yaşlarındaki bazı çocuklar gözlem, mülakat, fotoğraflama ve belge analizi gibi metotlarla incelenmiştir. Bu incelemelerden hareketle yorumlayıcı yaklaşıma dayalı yeni ders materyalleri hem öğretmen hem de öğrenciler için oluşturulmuştur. Böylece yorumlayıcı yaklaşım bizzat “kendi kervanını yolda hazırlayarak” kendisini test etmiştir. “Warwick Projesi” adını alan bu uzun süreçte proje ekibinde birçok uzman çalışmıştır. Ders materyalleri hazırlanırken doktriner ve oryantalistik söylemlerden etkilenen bir yapı kurulmamasına özen gösterilmiştir. Burada Jackson ve ekibinin uzun soluklu bir çabası söz konusudur ve bu çaba takdire şayandır.

Altıncı bölüm (s. 189-221) özellikle yorumlayıcı yaklaşıma yapılabilecek muhtemel eleştirilere cevap vermesi bakımından önemlidir. Jackson’a göre bu eleştiriler iki başlıkta toplanabilir: Görecelilik ve indirgemecilik. Görecelilik adı altında yapılan eleştiriler, din eğitimi bünyesinde birden çok dine ve din içi farklı gruba yer verilmesinin yanlış olduğu fikrine dayanmaktadır. Böyle bir durumun din eğitimi alan kişilerde farklı dinlerin hakikat iddialarıyla muhatap olmak neticesinde kafa karışıklığına ve inanç krizine yol açacağı iddia edilmiştir.

Jackson, görecelilik bağlamında yapılan eleştirileri ciddiye almakla birlikte bunlara katılmamaktadır (s. 190-193). Ona göre proje kapsamında geliştirilen müfredat malzemesi ve içerik tam anlamıyla göreceli bile değildir. Ayrıca gençlerin tek bir dinin doğru olduğu gerçeğinden uzaklaştırıldığını iddia edenlerin fikrini “nostaljik” bulmaktadır. Zira gençler artık kültürel istikrar, yaygın tek bir din gibi kavramların cârî olduğu ortamlarda

yaşamamaktadırlar. Hatta “tek dinin hakikat olduğu zamanlar” söylemi bile tarihsel olarak şüphelidir. Artık dünya çoğulcu bir yapıda yaşamaktadır ve gençler farklı dinlerin hakikat iddialarıyla muhatap olacaklar diye tek tip şekilde düşünülen din eğitimi onları geleceğe hazırlamayacaktır.

Yorumlayıcı yaklaşıma “indirgemecilik” adı altında yapılan eleştiriler, herhangi bir din içindeki farklı yorum ve şahsi öykülere yer vermenin o dinin tutarlı bir bütün olduğu görüşünü zayıflattığı fikrine dayanmaktadır. Jackson, bu eleştiriye de katılmamaktadır (s. 197-200). Ona göre projenin ana görüşü, bir bütün halinde dinlerin varlık ve öneminin yok sayılmayacağıdır. Ancak tüm bütünlükler gibi dinler de birer inşadırlar. İçeriden bir kişinin dinin tabiatıyla ilgili fikri başka bir din müntesibinin aynı konuyla ilgili fikrinden farklı olabilir. Dinî yorum ve mezhepler, içeriden olan kişiler ve ona müntesip olmayarak dışarıdan yorum getirenlerin etkileriyle birlikte oluşmaktadır.

Robert Jackson’un eseri yorumlayıcı yaklaşımı kuşatıcı bir şekilde sunmaktadır. Ancak bu yaklaşımın bizzat kendisine eğildiğimizde bazı değerlendirmeler yapmak gerektiğini düşünüyoruz. Yorumlayıcı yaklaşım, dinlerin Avrupa merkezli bir algı yanılsamasına uğradığını iddia etmekte ve bunu anlatırken Edward Said’in *Oryantalizm* eserindeki “Doğuyu kendi görmek istediği pencereden görececek şekilde algılayan Batı” düşüncesine atıf yapmaktadır. Dinlere bakışı açısından, din içi algı gruplarının farklılığı ve kültürün yöresel unsurlarının dinlerin pratik tarafına yaptıkları katkı hususunda Jackson haklıdır. Ancak onun; gençlere tüm dinleri öğreterek, aslında dinler arasındaki farkların sanılanın aksine daha az olduğunu benimsetme çabasını yanlış buluyoruz. Ayrıca tüm post-modern din eğitimi yaklaşımları, aslında seküler kökenli arayışlardır. Özünde dini kültürel bir tevarüs aracı olarak gören bu yaklaşımlar, sosyal hayatta bir şekilde var olan dine yer bulma çabasının ürünüdür. Temelde tüm dinlerin hakikatin bir yüzünü temsil ettiği fikrine dayanmaktadır. Ancak bu yaklaşımların ülkemiz açısından uygulanabilirliği bulunmamaktadır. Zira ülkemizde din, “kendi sınırlarının farkında olma” konusunda Batı’dan farklı bir tarihî tecrübeye yaslanmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Jackson’un eseri modern din eğitimi literatüründe önemli bir yere sahiptir. Ayrıca bu eserin, orijinalinin yayımlanmasından 8 yıl sonra Türkçe’ye çevrilmesi din eğitimi alanında dünyada yapılan çalışmaları görme açısından oldukça önemli ve dinamik bir çabadır. Bu anlamda eser, farklı alanlardan konuyla ilgilenen kişilere uygun bir içeriğe sahiptir. Ancak eserin içeriğinin alan araştırmalarından ve sosyal bilimlerin tartışmalı konularından oluşması, okunmasını zorlaştıran bir husustur.



**Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar**  
**Salih AKDEMİR**  
**KURAMER Yayınları, Birinci Baskı 2017, 396 sayfa**

Recep YARTAŞI\*

Kur'ân'ı Kerim, Arap Yarımadası'nda, Arapça olarak nazil olmuş bir kitaptır. Onun indiği dönemde Arap diline ait yazılı belgelerin son derece az olması ve bu belgelerin Emeviler döneminde tedvin edilmeye yeni başlanması, kendisine bu dilin en önemli eseri olma vasfını kazandırmıştır. Bundan dolayı içerisinde insanları hidayete erdirme gayesini taşıyan bu kutsal kitabın anlaşılması, Arapça'nın doğru olarak kullanılmasına bağlıdır. Fakat dillerin kendi kuralları doğrultusunda değişen canlı bir varlık olduğu bilinmektedir. Bu anlamda o, canlı bir varlık gibi doğar, büyür, gelişir ve değişime uğrar. Bunun en güzel örneği, bir dili oluşturan sözcüklerin anlamının zaman içinde değişime uğramasıdır. Nitekim Arap dili de diğer diller gibi çeşitli nedenlerin etkisi ve asırların geçmesiyle birçok değişikliğe uğramıştır ve günümüzde de uğramaya devam etmektedir. Burada düşünülmesi gereken Kur'ân'ın hangi Arap dilinde indiği meselesidir. Şüphesiz o, Hz. Peygamber'in dönemindeki Arapça ile inmiştir. Bu dilin de değişim kanunlarına tabii olduğu bilindiğine göre bu kutsal kitabı Hz. Peygamber'in sahabesi gibi anlayabilmemiz mümkün müdür? Bunun için yapılması gereken çalışmalar nelerdir? Filhakika Arapça'nın ihtiva ettiği fesahat, belagat ve ifade gücü ile Allah'ın muradının ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı şekilde ortaya konulmaya çalışılması bu soruların ciddiyetini artırmaktadır.

İncelemeye çalıştığımız *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* adlı eser, Prof. Dr. Salih Akdemir Hoca'nın vefatından önce üzerinde çalışıp, tamamlayamadığı kitabının yazılarından/notlarından oluşmaktadır. Bu çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın giriş bölümünde yazar, Kur'ân'ın ilk muhatapları gibi anlaşılma imkânını tartışmaktadır. Buna dair çeşitli öneriler zikretmiş, çeviribilim çalışmaları hakkında bilgi vermiştir. İlk bölümde yazar, çeviribilim bağlamında Kur'ân çevirilerini bazı ayetleri değerlendirerek ele almaktadır. İkinci bölümde, Kur'ân'da *e-m-r*, *r-h-m* ve *'a-b-d* kökleri

\* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [recep.yartasi@ohu.edu.tr](mailto:recep.yartasi@ohu.edu.tr).

Geliş T. / Received Date: 13/02/2018 Kabul T. / Accepted Date: 21/03/2018.

örneklüğünde semantik araştırmaların ve Samî dillerin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemini incelemektedir. Üçüncü ve son bölümde ise *e-m-r* ve *r-h-m* kökleri örneklüğünde bir Kur'ân sözlüğü denemesi sunmaktadır.

Kitabın giriş bölümünde Akdemir, art-süremli semantik ve eş-süremli semantik olmak üzere iki temel kavramdan bahsetmektedir. Art-süremli semantik dilin zaman içinde geçirmiş olduğu değişiklikleri incelerken, eş-süremli semantik ise dilin şu andaki konumunu belirler. Ona göre özellikle dini metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda bu iki araştırmanın yapılması kaçınılmazdır. Kur'ân özelinde konuya yaklaşıldığında, günümüze kadar gelen Arapça kelimelerin kök anlamlarındaki değişmelerin belirlenebilmesi için art-süremli semantik araştırmanın yapılmasının bir zorunluluk olduğu görülecektir. Bununla birlikte onun indiği dönemde dildeki değişmelerin ortaya konması bakımından da eş-süremli bir semantik araştırmanın gerekliliği kaçınılmazdır. Akdemir'e göre, Arapça sözlüklerin bu amacı gerçekleştirmekten uzak olması ve İslam dünyasında bu boşluğu dolduracak hiçbir çalışmanın yapılmamış olmasından dolayı Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve onun ashâbı gibi anlayamayız. Onun bu konudaki diğer bir tezi ve yöntem önerisi ise Kur'ân'ın kendinden önceki vahiyler anlaşılmasından sağlıklı bir şekilde anlaşılacağı fikrine dayanmaktadır. Bunun nedeni Kur'ân'ın sürekli bir şekilde kendinden önceki vahiylerle atıfta bulunması ve onları onaylamak için geldiğini bildirmesidir. Bu sebeple Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve arkadaşlarının anladığı şekilde idrak edebilmek için onda geçen fiillerin kök anlamlarını iyi bir şekilde belirlemek gerekir. Bu inceleme ise son durumda art-süremli semantik araştırma yoluyla Eski Ahit ve İncil'e dayanmaktadır.

Türkiye ve Batı'da yapılan Kur'ân meallerini inceleyen Salih Akdemir, bu çevirilerin çoğunu başarısız kabul edip arzu edilen seviyeye ulaşmadığını ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak ise onun sözlü metin olma özelliğinin geri plana atılmasını göstermektedir. Akdemir'e göre sağlıklı bir çeviri için Kur'ân'ın sözlü metin olma özelliği göz önünde bulundurulmalıdır. Sözlü metni oluşturan tarihi arka plana inilmeli, olaylar yeni bir kurguyla inşa edilmelidir. Böylece kurulan bağlam ve tarihi arka planda sebebi nüzulün bilinmesiyle sağlıklı çevirilere ulaşılabilir. Ona göre günümüzde çeviri konusunda takip edilmesi gereken yaklaşım işlevselci yöntemdir. Eleştirel-felsefi hermenötığe bağlı bir işlevselci çeviri kuramı, günümüzün gereksinimlerine daha iyi yanıt vermekte ve arzu edilen çevirilere ulaşmada en güvenilir yol olmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde, Kur'ân'ın Eski Ahit ve Yeni Ahit karşısındaki yerini incelemektedir. Salih Akdemir, ilahi kitapların anlaşılmaları için birbirlerine muhtaç olduğu tezi ile ilintili olarak Kur'ân'ın, diğer kitaplar

karşısında, musaddıklık ve müheyminlik görevine sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber tebliğiyle aslında yeni bir şey bildirilmemiş, bildirilen gerçekler ise kendinden önceki kitaplarda bildirilen gerçeklerdir. İlahi kitapların kaynağının tek olması hasebiyle, bunun son derece doğal olduğunu da sözlerine eklemektedir. Bu yüzden onun kendinden önceki vahiyleri doğrulaması musaddıklık, olası tahriflere karşı koruma altına alması ise müheyminlik görevi olarak belirtilmektedir. Akdemir, ilahi kitapların tam ve doğru olarak anlaşılmaları için vahiy sürecinin bir bütün olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Aksi durumda ise parçacı ve indirgeyici bir tavırla incelenen Allah muradı, vahiy süreci bir bütün olarak incelenmediği ve indirgeyici bir tavır sergilendiği için eksik ve anlamsız kalmış olacaktır. Biz, bu konu üzerine verdiği bir örneği burada zikretmek istiyoruz. Akdemir, Bakara sûresinin doksan üçüncü ayeti bağlamında "aseyna" fiilinin bugüne dek yanlış anlaşıldığını belirtmektedir. Yanlışlık kelimenin "sin" harfi ile yazılacağı yerde "sad" harfi ileri yazılmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Tevrat metnine müracaat eden Akdemir, konuyla alakalı ibarenin, İbranice'de "yapmak, yerine getirmek, gerçekleştirmek" anlamlarına gelen ve "sin" ile yazılan 'asinu' şeklinde yazıldığını ifade etmektedir. Ona göre, aslında böyle bir anlam, tarihi gerçeklere daha uygundur. Nitekim Allah ile bir anlaşma yapılırken, Yahudilerin bu anlaşmaya alenen ve doğrudan karşı çıkmaları beklenemez. Yahudilerin, Allah'ın emirlerine karşı çıkmaları ise anlaşmadan sonra gerçekleşmiş bir olaydır.

İkinci bölümde Akdemir, art-süremlî ve eş-süremlî semantik araştırmaların Kur'ân bağlamında uygulanabilirliklerini tartışmaktadır. Onun art-süremlî semantik araştırmayı, eş-süremlî semantik araştırmaya tercih ettiği gözden kaçmamaktadır. Fakat o, yine de eş-süremlî semantik araştırmanın da önemini zikretmekten geri durmamaktadır. Akdemir, bu bahsin ardından Sami dilleri hakkında bilgiler vermekte ve Arapça'nın çok zengin bir fiil sistemine sahip olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple Arapça, ona göre Sami diller ailesinin proto-tipi olarak bulunmaktadır. Bu bölümde Arapça, İbranice ve Aramice dillerindeki fiil kalıpları sinoptik bir bakışla incelenmektedir. Yine aynı kısımda karşılaştırmalı Sami dilleri araştırmaları hakkında bilgiler verilmekte, bu araştırmaların ülkemizdeki ve dünyadaki durumları sorgulanmaktadır. Akdemir, araştırmanın sonucunda bir takım sonuçlara varmaktadır. İbranice ve Aramice gibi Sami diller ailesine mensup olan dillerin Arapça'ya nazaran kolaylaşmış olduğu ve Sami dillerde, harflerle ilgili olarak meydana gelmiş olan değişim kuralları öğrenilecek olursa, bu dillerdeki hemen bütün sözcüklerin Arapça'da aynen varlığını koruduğu tarafımızdan önemli sonuçlar olarak görülmektedir.

Bölüm, vahiy sürecinde bazı köklerin art-süremlî semantik araştırılması şeklinde devam etmektedir. Bölümün bu kısmında Akdemir, *e-m-r*, *r-h-m* ve *'a-b-d* köklerini, vahye bütüncül bir yaklaşımla ele almaya çalışmaktadır. Onun burada takip ettiği yöntem, kelimenin Eski Ahit, İncil ve Kur'ân bağlamında incelenip, bu kitaplardaki anlamlarının tespiti ve kullanım şekilleri ile günümüz sözlüklerinde kullanılan anlamları üzerine kuruludur. Burada belirtmek gerekir ki Akdemir'e göre İncil metninin aslı kaybolmuş, var olan en eski incil yazmaları 140 yılına kadar inebilmiştir. Bu yüzden o, İncil içinde yaptığı incelemelerde, Süryanice olan Peşita ile birlikte Yunanca çevirilere dayanmaktadır. Araştırma, bahsi geçen üç kök için de teker teker uygulanmakta ve Akdemir tarafından tespitleri bir sonuca bağlanmaktadır. *R-h-m* kök harflerinin sevgi, şefkat gibi anlamlara geldiği ve Kur'ân'ın tümünde bu anlamın, canlı bir şekilde korunduğu, tarafımızdan ilginç görülen tespitlerden biridir. Ona göre, sevgi temeline dayanan vahiy süreci, Kur'ân'da en mükemmel halini bulmuştur. Şu halde Hz. İsa'ya vahyedilmiş olan İncil metninin sevgi ağırlıklı olduğu iddiası doğru değildir. Zikri geçen kök harflerine acımak, merhamet etmek anlamı verilecek olursa, Kur'ân'ın sevgi ağırlıklı olduğu gerçekliği gizlenmiş ve geri planda kalmış olacaktır.

Kitabın son bölümünde Akdemir, *e-m-r* ve *r-h-m* kök harfleri özelinde bir Kur'ân sözlüğü örnekleme sunmaktadır. Bu fiillerin Kur'ân'da kaç kez kullanıldığı ve kullanım sıklığı bakımından kaçınıcı sırada bulunduğu bu örnekleme muhtevasını oluşturmaktadır. İlahi iradenin doğru olarak anlaşılması için art-süremlî semantik araştırmayı zarurî gören yazarın, kitabın son bölümünde, *a-b-d* kökü hakkında bir sözlük örnekleme sunmaması bize şaşırıcı gelmektedir. Bu konuda, kitabın derleme olmasından dolayı çalışmanın kitaba eklenmemesi veya yazarın bu kök hakkında çalışma yapmadan vefat etmiş olması ihtimal dâhilinde düşünülmektedir.

Akdemir, *e-m-r* hakkında yaptığı sözlük örneklemeinde, kelimenin asıl anlamının söylemek manasında olduğunu belirtmektedir. Bu tezine genel olarak Sami diller ailesi, özel olarak ise Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten dayanak getirmeye çalışan Akdemir'in bir diğer delili ise, bu kök harfin *'i'temara* babı ile ilgilidir. Nitekim bu kalıba giren *e-m-r* kökü, istişare etmek, danışmak gibi anlamları bünyesinde toplamış olur. Emir buyurmanın, danışmayı ve istişareyi dışlayan bir durum olduğu bilindiğine göre kelimeye bu mananın verilmesi sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Bununla birlikte köke asıl anlamı olan "söylemek" anlamı verildiğinde, kökten türeyen bütün sözcüklerin tutarlı bir şekilde açıklanması mümkün olacaktır. Art-süremlî semantik inceleme yoluyla incelenmeye alınan bir diğer kök, *r-h-m* kök harflerinden oluşmaktadır. Yazar, bu kökün Kur'ân'da 342 kez kullanıldığı ve kullanılma sıklığı bakımından 19. sırada yer aldığı sonucuna varmaktadır. Bu kökle ilgili örnek olarak



ayetler zikredildikten sonra bir değerlendirmenin yapılmadığı görülmektedir. Bu da üst kısımda zikrettiğimiz gibi son bölümün eksik kaldığı izlenimini kuvvetlendirmektedir.

Bölmeleri incelediğimizde kitabın derleme olmasından dolayı tekrara düştüğü görülmektedir. Fakat bu tekrarların, kitabın yapısını ve kurgusunu bozmamak için çıkarılmadığı sunuş bölümünde belirtilmektedir. Kitapta genel anlatım tarzının örnekleme üzerine kurulu olduğu dikkatleri çekmektedir. Kur'an ayetleri üzerinden anlatılmak istenilen konuyu karşılaştırma ve destekleyici olması için Eski Ahit ve İncil'den pasajlar takip etmektedir. Bazen de anlatılmak istenen konu bu ilahi kitapların içinde salt olarak incelenip bir çıkarım yapılma yoluna gidilmektedir.

Sonuç olarak, kitabın ana fikrini oluşturan ilahi vahiylerin birbirlerinden bağımsız olarak anlaşılacakları bir diğer deyişle ilahi muradı sağlıklı bir şekilde tespit etmek için vahiy sürecini külli olarak okumanın zorunlu olduğu tezi, bu alanda araştırma yapacak olan kişilere, araştırmaları için farklı bir yol sunmaktadır. Fakat şüphesiz Sami dilleri arasında semantik bir araştırma yapabilmek için kaynak dile hakim olmak gereklidir. İşte tam bu noktada devreye giren Akdemir, Sami dillerin birbirlerine yakınlığını ve bu dillerin Arapça'nın basitleştirilmiş halleri olduğunu belirterek, bir aylık periyotta yapılacak sıkı bir çalışmayla bu dillerin öğrenilebileceğini ifade etmektedir. Buradan anlamaktayız ki kitap, belirttiği tezin yanısıra araştırmacıları ve okuyucuları teşvik etme, heyecanlandırma potansiyelini de taşımaktadır. Ayrıca eser, ülkemizde Karşılaştırmalı Sami Dilleri Araştırma Merkezleri'nin açılmasına öncülük etmesi ve bu alanın kurumsallaşmasının gerekliliği fikriyle ülkemizde böyle bir modelin oluşmasına kaynaklık edebilecektir.



**Emevîler (41-132/661-750)**  
**İsmail Yiğit**  
**İSAM Yayınları, İstanbul 2017, 343 sayfa.**

Enes Ensar ERBAY\*

Hız. Peygamberin vefatından sonra Hız. Osman'ın hilafet yıllarının âhirinde, Müslümanların iç karışıklıklarının belli siyasî sonuçları olmuş, bu sonuçlar günümüze kadar etkili olabilecek silsilevî bir akış izlemiştir. Bu akış içerisinde Hız. Ali ve Muaviye'nin mücadelesi neticesinde Hız. Hasan'ın hilâfeti Ümeyye oğullarına bırakmasıyla başlayan Emevîler Dönemi, ayrı bir hususiyet arz eder. İsmail Yiğit'in Emevîler isimli çalışması da döneme yönelik ışık tutması nedeniyle önemli ve yeni bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir önsöz ve altı ana bölümden oluşan kitabın sonuna bölümlerin dipnotları, Emevîler dönemine ait harita ve görseller, döneme özgü kavramların anlaşılması amacıyla küçük bir sözlük, on dört Emevî halifesinin isimleri ve hilâfet tarihleri, Emevî tarihi kronolojisi ve geniş bir kaynakça koyularak çalışma tamamlanmıştır. Müstakîl olarak Emevîler dönemini tüm yönleriyle ele alması ve öz bilgilerle konuları işleme açısından eser, Türkçe'de özgün bir çalışma olarak göze çarpmaktadır.

Önsözde yazar, Emevîler döneminin ve İslâm tarihinin ilk iki asrının daha iyi anlaşılması adına birtakım ön kabullerin olduğunu, bu ön kabullerin, ilgili alanı anlamayı zorlayacağını zımnen belirterek iki noktaya dikkat çeker: Emevî Devleti'nin kanlı bir şekilde yıkılışının ardından yazıma başlanan Emevî tarihinin çoğunlukla Abbasiler, Şiiler veya Mevalî'den oluşan muhalif unsurlar tarafından kaleme alındığını, bu nedenle tarihi iyi anlayabilmek hususunda bu unsurların bir perde olduğunu, ön yargılardan bağımsız bir anlayış ile bakış açısı geliştirilmesi gerektiğini ifade eder. İkinci nokta olarak yazar, Şiâ'nın Ehli Sünnet halka olan eleştirilerini Emevîler üzerinden gerçekleştirdiğini, Emevî İslâmı veya Emevî dini gibi tabirlerin bu anlayış çerçevesinde oluşturulduğunu, bu durumun temelinde de Emevî tarihinin algılanış biçiminin önemli rol oynadığını belirtir. Kitabın genel muhteviyâtını ve

---

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, [ensarerbay@gmail.com](mailto:ensarerbay@gmail.com),  
 Geliş T. / Received Date: 01/04/2018 Kabul T. / Accepted Date: 16/04/2018.

Emevîler dönemini anlamlandırabilmek açısından yazarın ele aldığı önsöz önemlidir.

Birinci bölümde yazar siyasi tarih başlığı altında Ümeyye oğulları kabilesinden başlayarak Emevî Devleti'nin yıkılışına kadar olan siyasi tarihe temas eder. Muaviye b. Ebû Süfyan, Yezid b. Muaviye, Muaviye b. Yezid ile Süfyanî hilâfete, Mervan b. Hakem'den Mervan b. Muhammed'e kadar olan süreçte de Mervânî hilâfete temas eder. Yazarın bu bölümde, Emevi Devleti'nin siyasi tarihine taallük eden birçok temel kaynak ve müelliften istifade ettiği görülmektedir. Taberî'nin *Tarih*'i, Belâzûrî'nin *Futûhu'l-Buldan*'ı, İbn Sad'ın *Tabakât*'ı, İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-Nihaye*'si, İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-Tarih*'i bölümün temel kaynaklarıdır. Ayrıca konuların ele alınışında ve değerlendirilişinde Julius Wellhausen'ın *Arap Devleti ve Sükûtu* isimli kıymetli eserine bu bölümde birçok kez atıf yapıldığı, görüşlerine ağırlık verildiği gözden kaçmamıştır. Konuların detaylandırılmasında ilgili alanlara ait müstakîl çalışmalara atıf yapıldığı ve yönlendirildiği görülmektedir. Bunlara Ünal Kılıç'ın *Yezid b. Muaviye*, Fatih Erkoçoğlu'nun *Abdülmelik b. Mervan* isimli eserleri örnek gösterilebilir. Emevi devletinin yıkılışının nedenleri, yazar tarafından şu başlıklarda özetlenir: Muhalif grupların isyanları, Mudarî ve Yemenî kabileler arasındaki mücadele, Hanedan mensupları arasındaki bölünmeler, Arapçılık taassubu, Bazı halifelerin ahlaki zaafı. İhtilal hareketiyle çöken Emevîlerin çöküş nedenlerini sıralaması açısından bu maddeler önem arz etmektedir.

İdari ve Siyâsi Tarih olarak adlandırdığı ikinci bölümde yazar, merkez teşkilâtı, divanlar, taşra teşkilâtı, askerî teşkilât, şurta, adlî teşkilât gibi başlıklar altında genel yapıyı inceler. Hilâfet-halife terimlerinin temel tanımlarını yapar ve Muaviye'nin, oğlu Yezid'i halife tâyini meselesine değinir. Konuyla alakalı olarak burada üzerinde durulması gereken önemli bir tartışma konusu açılmaktadır. İbn Haldun ve muasır tarihçilerin ümmetin maslahatına binaen o dönemde saltanata geçişin mâkul bir hareket olduğu tezi yazar tarafından da aktarılmaktadır. Bu görüşü doktora tezinde inceleyen Ünal Kılıç, Muaviye'nin ileride vuku bulacak fitnelere engel olmak, asabiyet duygusunun ortaya çıkması endişesi ve evlât sevgisi nedeniyle bu tâyini yaptığını, Marshall Hodgson, Yusuf el-Işş, Muhammed Süheyl Takkuş, Ziyauddin Rayyıs, Nebihe Akîl gibi araştırmacıların da buna benzer görüşlerinin olduğunu, ilgili görüşleri aktararak ifade etmiştir.<sup>1</sup>

Sosyal Durum olarak başlıklandığı üçüncü bölümde yazar, Emevîlerde toplum yapısını incelemektedir. Emevî toplumunun Müslümanlar,

<sup>1</sup> Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2016, s.148-158.

Gayrimüslimler ve Köleler olarak üçe ayrıldığını belirtir. Ayrıca İslâm toplumunda kadın, halkın kılık ve kıyafeti, yemekler, bayramlar, halifeler ve saray meclisleri, boş vakit geçirme ve eğlenme alışkanlıkları ve musikî gibi alt başlıklarla toplum yapısını ele almıştır. Yazar, Emevîlerin toplum yapısını ele aldığı bu alanda konuyu müstakil olarak inceleyen muasır çalışmalara da başvurmuştur. Bu hususta Türkçe'deki en geniş çalışma Ramazan Altınay'ın *Emevîler'de Günlük Yaşam* isimli eseridir.<sup>2</sup> Yazarın konu etrafında ilgili çalışmaya birçok kez atıf yaptığı görülmektedir.

Dördüncü bölümde yazar, toplumun iktisadî hayatını ele alarak genel bir çerçeve çizmiştir. Beytülmalin gelirleri, ilk İslâm parasının basımı, ikta sistemi, tarımın işleyişi ve genel ekonomik sıkıntılar başlıca ele alınan konular olarak gözümüze çarpmaktadır. Yer yer tekrar düşülen bu bölümlerde genel bir uyum arz edilebilmesi amacıyla fey, humus, haraç gibi İslâm devletinin gelirleri, özellikle İmam Ebû Yusuf'un *Kitabu'l-Harac'ı* ışığında temel açıklamalarla verilmeye çalışılmıştır.

Beşinci bölüm ilim ve kültür konusuna ayrılarak Emevîler'de öğretim kurumları, dil, edebiyat, dinî ilimler, tarih ilmi, pozitif ilimler ve kütüphaneler ele alınarak izah edilmiştir. Bunun yanında ihtisar edilerek alınan ve aktarılan ilim dalları yerinde izahlarla dile getirilmiş, sevâd-ı azam (Müslümanların çoğunluğu) olarak gördüğü Ehl-i sünnet kavramını açıklayarak dinî grupların yapısı belirtilmiştir. Henüz Ehl-i sünnet ismiyle bir grup teşekkül etmemiş olması nedeniyle bu gruba yazar tarafından sevâd-ı azam denilmiş, gruptan olmayanlar ise Şii, Harici gibi isimlerle tanımlanmıştır. Sevâd-ı azam (ehl-i sünnet), Şîa, Hâricîler, Mürcie, Kaderiyye, Mu'tezile, Cebriyye-Cehmiyye gibi gruplar, bu bölümde temel özellikleriyle açıklanan Emevî dönemi dinî gruplarındanır.

Altıncı bölüm, Emevîler'de İslâm sanatına ayrılan bölümdür. Emevi sanatı genel olarak, dini ve sivil mimari yönleriyle işlenmiştir. Ayrıca harita ve görseller kısmında yazar, Emevi dönemi sanat eserlerine, mimârî yapılarına örnekler sunmuştur.

Kitap, Emevîlerin tüm yönleriyle ele alındığı Türkçe'deki az sayıda çalışmadan biri olması<sup>3</sup> hasebiyle ciddi önemi haizdir. Eser, bir giriş kitabı olması hasebiyle detaylandırılmamış ve muhtelif, birbirine zıt görüşler tartışılmamıştır. Bu yönüyle ele alınan birçok konunun detaylandırılması mümkündür. Bunun yanında okuyucular için Emevîler mevzuunda gerekli ihtiyacı karşılayabilmektedir. Hitap ettiği kesim, Emevîler hakkında genel kültür bilgisi

<sup>2</sup> Ramazan Altınay, *Emevîler'de Günlük Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

<sup>3</sup> Bu konuda diğer çalışmalar için bakınız: İrfan Aycan- İbrahim Sarıçam, *Emevîler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 2014, Adnan Demircan, *Emevîler*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

edinmek ve bu bilgiyi ileri boyutlara taşımak isteyen okuyucu profilidir. Temel kültür serisinden olması da bunu teyid eder. Bunun yanında akademik çalışmalar için de yararlı bir kaynak olma niteliğindedir. Dipnotların kitabın sonuna konulması araştırmacı profilindeki okuyucuları yorabilmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere kitap, Emeviler dönemini tüm yönleriyle ele alan Türkçe'deki en kapsamlı çalışma olması ve geniş bir kaynakça içermesi nedeniyle Emevîler üzerine yoğunlaşacak araştırmacıların da mutlaka okuması gereken bir çalışmadır.

## EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ AKADEMİK YAZIM KILAVUZU

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, içerikleri itibariyle değerli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kurani Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Enfâl, 8/27”, “el-Enfâl 8/27”, “2 el-Enfal, 14” ve “8/27” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Gazzâlî”, “Gazâlî” ve “Gazali” ve “Gazzalî” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı *Chicago* stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 37.

Chicago kaynakça örneği:

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan

bir referans stili kullanılmadığı düşünülduğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

ATEŞ, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

Aktarılan örneklerden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stilinin bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stilinin aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünülduğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir -iki derginin Chicago veya APA stilini aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmalıdır.

*İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu*, Edebalı İslamiyat Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.



## Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunulduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled “...”, (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation, .....University, Bilecik/Turkey, 2017).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

## Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

Çalışmanın başlığı Linotype karakteri ve 12 punto ile gönderilmelidir.

Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

## Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle koyu yazılmalıdır: GİRİŞ, 1. “BİLÂ KEYF” DOKTRİNİNİN OLUŞUM SÜRECİ; 2.

BİLÂ KEYF DOKTRİNİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ; 3. BİLÂ KEYF DOKTRİNİNE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIM; SONUÇ; KAYNAKÇA gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

### **Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i**

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Avnullah Enes Ateş\*

\* Yrd. Doç. Dr., ..... Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Assistant Professor, ..... University, Islamic Sciences Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Bilecik/Turkey (enes.ates@.....edu.tr).

### **Öz**

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

### **Anahtar Kelimeler**

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):  
<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

### Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Ebü'l-Muîn en-Neseî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “en-Neseî (ö. 508/1115)’nin kelâmda takip ettiği...”.

Doğru Yazım: “en-Neseî’nin (ö. 508/1115) kelâmda takip ettiği...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harfi tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: en-Neseî, el-Eş’arî, en-Nazzâm.

Doğru Yazım: Neseî, Eş’arî, Nazzâm.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Kâdî Abdülcebbâr değil, Kādî Abdülcebbâr gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Ġârîbü'l-hadîs* değil, *Gârîbü'l-hadîs* şeklinde.

### Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium-Plus-Fontu:

[http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item\\_id=Gentium\\_download#02b091ae](http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae)  
(Unicode fontlarda “altı çizgili ğ” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tablodaya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılmalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

### Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Osmanlı ve Geleneksel İslam

*Kelam Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*

### Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel

ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o öğenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Târîhu Bagdâd  
Şerhu'l-Mavâkif  
el-Kâmil fî't-târîh

### Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Şerefnâme, Çehâr Zindân-ı İnsân, Gülşen-i Râz,  
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

### Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (ˆ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.  
Doğru Yazım: Muˆtezile. Eşˆarîler.

### Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz" (en-Nisâ 4/116).

### Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muwatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “İlim”, 18.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

### **Kavramların Yazımı**

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil, ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Menâfi‘ gibi.

### **Şiirlerin Yazımı**

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

### **Rakamların Yazımı**

100’e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

### **Tarihlerin Yazımı**

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

### **Alıntıların Yazımı**

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

### Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

### Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan "Bk." ve "s." ile vefat tarihi gösteren "ö." kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca ":", ",", " gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

### Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalı: "el-Eş'arî" değil "Eş'arî".

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: "K.el-Îmân" ya da "Kitâbü'l-îmân" değil "Kitâbü'l-Îmân".

Dipnot işaretleri virgül, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. "...463/1071 yılında vefat etti"<sup>11</sup>. değil, "...463/1071 yılında vefat etti".<sup>11</sup> şeklinde.

## Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

### The Chicago Manual of Style

## KİTAP

### a) Tek Yazarlı:

1. Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 58.

2. Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 207-10.

\* 1.: Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı; 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 78.

2. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 203-27.

1. George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 99–100.

2. Makdisi, *Religion, Law and Learning*, 53.



1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhay Muhammed Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 106.

2. Nesefî, *et-Temhîd*, 99.

### Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı -İlk Dönem Sunmî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.

Makdisi, George. Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire: Variorum, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhay Muhammed Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.

\* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

\* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

\* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

\* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

### b) İki Yazarlı:

1. Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 2013), 79.

2. Yaman ve Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 96-78.

1. Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (Ankara: Evrim Yay., 2016), 45.

2. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *İnsan ve İnsanlar*, 97-99.

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane*, (Paris: Librairie Philosophique, 1963), 52.

2. Gardet and Anawati, *Theologie Musulmane*, 67.

### Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis and Georges Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique, 1963.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. Ankara: Evrim Yayınevi, 2016.

Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

### c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Hüseyin Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, (Bursa: Emin Yay., 2014), 259.

2. Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, 636.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

### Kaynakça Oluşturma:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

Günday, Hüseyin, Şener Şahin ve Fadime Kavak. *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

### d) Tercüme:

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 251.

2. Gardet and Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 323.

1. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2:48.

2. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1: 89-97.

### Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis., and Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Jabri, Mohammed Abed. *Arab-Islamic Philosophy a Contemporary Critique*. Translated from the French by Aziz Abbasi. Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.

Neşşâr, Ali Sâmî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları. 1999.

#### e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, "Mukaddime," *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410/1989), 38.

2. Halef, "Mukaddime," 40.

1. Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri (İstanbul: Küre Yay., 2013), 45.

2. Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", 49-51.

1. Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti (Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969), 91.

2. Mannheim, "Conservative Thought", 163-64.

#### Kaynakça Oluşturma:

Halef, Su'ûd b. Abdülazîz. "Mukaddime". *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, 8-142. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410/1989.

Mannheim, Karl. "Conservative Thought". In *Essays on Sociology and Social Psychology*, edited by Paul Kecskemeti, 74-164. Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969.

Trigg, Roger. "Dini Gerçekçiliğin Müdafası". *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri, 44-51. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

#### f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-keîm ve'l-hikme* (Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 151.

2. İzmirli, *Muhassal*, 199.

1. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925), 39-47.

2. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 72.

1. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991), 2: 43.

2. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 56.

### Kaynakça Oluşturma:

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbul-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*. Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.

### YAZMA ESER

1. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr. 1245, vr. 250.

2. el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, vr. 257.

### Kaynakça Oluşturma:

el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*. III. Ahmed, 1245: 1-257. Topkapı Ktp.

### MAKALE

#### a) Matbu:

1. Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-354.

2. Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi," 367-369.

1. Yusuf Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü'l-Kurrâ Ahmed Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25-30.

2. Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı," 35-40.

1. Binyamin Abrahamov, "Re-examination of Al-Ashari's Theory of Kasb according to Kitâbu'l-Luma", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210.

2. Abrahamov, "Re-examination of Al-Ashari's Theory of Kasb," 220-221.

\* Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

\* Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

\*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

### **Kaynakça Oluşturma:**

Abrahamov, Binyamin. “Re-examination of Al-Ashari’s Theory of Kasb according to Kitâbu’l-Luma”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210-21.

Alemdar, Yusuf. “Reîsü’l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü’l-Kurrâ Ahmed Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25–40

Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân’da İnsanların Yarattığı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-69.

### **b) Online:**

1. Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-24, erişim 07 Nisan 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/article/view/5000187533/0>.

2. Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları,” 139-41.

### **Kaynakça Oluşturma:**

Ateş, Avnullah Enes. “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-41. erişim 07 Nisan 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/article/view/5000187533/0>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”. *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

## **ANSİKLOPEDİ MADDESİ**

1. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yay., 1999), 302.

2. Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", 304.

1. Jane I. Smith, "İman and Islam", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 7 (New York, 1987), 120-121.

2. Smith, "İman and Islam", 123.

### **Kaynakça Oluşturma:**

Smith, Jane I. "İman and Islam". In *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade. 7: 119-123. New York, 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 301-304. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

### **ARŞİV BELGESİ**

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915: 13.

2. BOA, Kep. Tas. Mev. Def., 2915: 13.

### **Kaynakça Oluşturma:**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915.

### **TEZ**

1. Avnullah Enes Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 109.

2. Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi", 202.

1. Mehmet Fatih Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 27.

2. Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık", 75.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

**Kaynakça Oluşturma:**

Ateş, Avnullah Enes. "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Yalçın, Mehmet Fatih. "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty". PhD diss., University of Chicago, 2008.

**KISALTMALAR**

a.mlf..	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr. / thk.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dęr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok