

eskiyeni

ANADOLU İLAHIYAT AKADEMİSİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 31 Güz/Spring 2015

Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına
Tuncer Namlı

Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority
Gürbüz Deniz

Editör/Editor

İhsan Toker

Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayım Ltd. Şti.
Örnek Sanayi Sitesi Alinteri Bulvarı
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA
Tel: +90 312. 354 46 27-28

Basım Tarihi/Printing Date

11.12.2015

Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)
Şahıs 30,00 TL
Resmi Kurumlar 40,00 TL
Yurt dışı 30,00 EURO

Hesap No/Account No

Albaraka Ankara Şb. (002)
Hesap No: 2027297
Iban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eski-yeni@hotmail. com

Yayın Kurulu/Editorial Board

Enver Arpa (DİB), Erdinç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Gökteş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kırlangıç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıaydın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan Toker (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Necdet Subaşı (DİB), Şamil Öçal (Kırıkkale Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abbsar Awad (Omdurman İslam Ü.), Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), Adnan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Bülent Ecevit Ü.), Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Ü.), Bünyamin Erul (Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Ejder Okumuş (Osman Gazi Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Fuat Aydın (Sakarya Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), Hayati Hökeleki (Uludağ Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir Canatan (Balıkesir Ü.), Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), M. Yahya Michot (Hartford Seminary Amerika), Mahmut Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit Ü.), Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mevlüt Uyanık (Hitit Ü.), Mohammad Jaber Thalji (Qassim Ü.), Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Muhammed Tarık Nour (Hartum Ü.), Mustafa Ertürk (İstanbul Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Öztürk (Çukurova Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)

Eskiyeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/Eskiyeni is a refereed journal and is published biannually.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden
From the Editor
5

Araştırma/Research Articles

Müfit Selim SARUHAN
Tanrı ve Ahlâk Kabuller ve Önyargılar
God and Ethics. Assumptions and Prejudices
7

Mahmut AY
Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları
The Images of God in the Context of Justice Power and Wisdom in Muslim Theology
25

Bülent AKOT
Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibi'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları
Some Sufi's Understandings of God and Allah's Rights in Muhasibi's “Riâye”
51

Ömer GÜLEN
Tanrı Kavramının “Kutsallaşması”
The God as a “Sacred”
75

Hasan TÜRKMEN
Fahredden Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı
Approach of Fakr al-Din al-Râzî to the Concept and Nature of The Nafs
95

Faruk GÖRGÜLÜ

Eş'arî'nin İrade Konusunda Yorumladığı Bazı Ayetlere Bütüncül Bir Bakış
A Holistic Approach to Some Koranic Comments of al-Asb'ari on Will.

129

Tahkik/Edition Critique

Ali BENLİ

Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd'ı
Muhammad al-Madani al-Trabzuni and his Risalah fî Bayan al-Azdad

147

Deneme/Essays

Gürbüz DENİZ

Kible Dağı
Qibla Mountain

173

Editörden

From the Editor

İnsan tahayyül eden bir varlıktır. Tahayyülde bulunma insanın toplumsal varlığı ve yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan tahayyül sayesinde ki, diğer varoluş tarzlarından farklı olarak kendi potansiyelini kültürel ve toplumsal katmanlarda en üst düzeyde ortaya koyabilmektedir. Tasavvurlar insandaki potansiyelin bu düzeylerde sonuçlar çıkartmasının hem sebebi he de sonuçları olarak değerlendirilebilirler. İnsanın tahayyülü, dolayısıyla tasavvurati bu bakımdan en üst düzeylerde belli alanlarda temayüz ediyor olagelmıştır.

Din, felsefe, sanat ve bilim bu noktada temel kategoriler arasında yer alıyor görünmektedir. Bununla birlikte dinin hem onu olumlayan çoğu kesimi ile, ona karşı mesafeli duran ya da reddeden kesimlerin uzlaştıkları bir nokta, dinin insani düşünce ve bilgi üretimi ile ilişkisi hususunu görmezden gelişleridir. Tabii birincisi itibariyle bu bir tenzih yönelimlilikten fazlasıyla nasıplenen bir arkaplandan, ikincisi itibariyle de illüzyon, yanlış bilinçlilik vb. teşhisleri içerisinde barındıran bir indirgemecilikten kaynaklanmaktadır. Ne var ki, her iki yönelim de aslında insan tasavvuratını oldukça hafife almakta birleşmiş bulunmaktadırlar.

Benzer durumlar felsefe için de, sanat için de ve bilim için de söz konusu edilebilir. Bütün bu alanlardaki katkılar da ya görmezden gelinerek, inkar edilerek önemsizleştirilmeye çalışılmaktadır; ya da tam aksine bu ürünler insanı aşan bir kutsallık düzeyine götürülmektedir. Felsefenin yer yer bir entelektüel bir moda haline gelmesi, sanatın ayrı bir kutsallığı andırır söylemlere teslim edilmesi ya da bilimin bugün itibariyle bir 'insanlık dini' halinde yeniden üretimi, ikinci tür bir "önemli" hale getirerek "değersizleştirme" durumunun birer sonucu halinde karşımızda durmaktadırlar.

Halbuki bu tasavvuratın inkarı ya da indirgenmesi veyahut da putlaştırılmasından çok bunların insanın tarihsel varoluş hikayesi içerisinde olanca zenginliğiyle sergilenip, ele alınması gerekmektedir. Çünkü bütün bu tasavvurat aynı zamanda insanın dünyadaki varoluşuna ilişkin zenginliği temsil etmektedir. Buna yabancılaşmak -ki, az önce tasvir olunan farklı yönelimlerin hepsi de bununla malul görünmektedir- insani zenginliğin ve tabii ki dünya kurmanın insan düşüncesindeki karşılıklarının tahrir edici bir sabotaja tabi tutulması anlamına gelecektir.

Eskiyeni bu ve bundan sonraki bir dizi sayısında bu tasavvurlara ilişkin dosyaları gündemine almış bulunmaktadır. Her anlamda

sınırların yeniden çizildiği, kesinliklere sığınmaktan ziyade düşünümsel bir çağa yönelik adımların giderek daha fazla yoğunlaştığı yeni bir dünyada tasavvurların da özenli bir ilgiyle karşılanacakları hususu hiç de hafife alınamaz bir varsayım oluşturmaktadır. İslami tahayyülün potansiyelinin açığa çıkartılması yönündeki ihtiyaç ve taleplerin eskisine göre çok daha fazla gündemde olduğu bir bağlamda da belli dinsel ya da teolojik tasavvurların öne çıkması tabiidir. EskiYeni bu yeni tema dizisine Tanrı tasavvurları ile başlamış bulunmaktadır. Bu tasavvurların ne kadar zengin bir külliyat, aynı zamanda da bir potansiyel oluşturduğu, işin içerisine girildiğinde çok daha fazla anlaşılmaktadır.

Bu hedef doğrultusunda EskiYeni'nin bu ve bundan sonraki sayısı mezkur tasavvurları konu alan bir yazı programını okuyucuların ilgisine sunacaktır. Bu sayıda ahlak, kelam, tasavvuf ve dinler tarihi boyutları ile ilgili katkılar yer almaktadır. Bu noktada bu araştırma ve düşünce mahsulü bu yazıların müelliflerinden başlayarak, bunlara hakemlik değerlendirmesinde bulunan saygıdeğer hakemlerimize, bahusus dinamik tabiatıyla sayıların ortaya çıkmasında büyük katkılarını burada hatırlamanın bir borç oluşturduğu Gürbüz Deniz'e ve yayın mutfağındaki tüm katkı sahiplerine okuyucuların önünde şükranlarımı sunuyorum.

Bir sonraki Bahar sayımızda ise bu dosyanın felsefe, fıkıh, hadis, sosyoloji, psikoloji, mezhepsel aktörler, feminizm gibi diğer boyutlarla ele alınması hedef alınmaktadır. Bu, aynı zamanda gelecek sayıdaki bu boyutlara ilişkin yazılar noktasında da açık bir daveti dile getirmiş olmaktadır. Bu arada bu sayıda dosya kapsamı dışında da dikkate değer araştırma ve yazıların yer aldığına da unutulmaması gerekir. Bu katkıları her zaman bekleyeceğiz.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle..

İhsan TOKER

Tanrı ve Ahlâk Kabuller ve Önyargılar

Müfit Selim SARUHAN*

Öz Bu makalede, Tanrı ve ahlâk ilişkisi hakkında dinî ve felsefî literatürde kabul ve önyargıların bir eleştirisine yer verilecektir. Ahlâkın kaynağı, Tanrı'nın ahlâkî muradını bilebilme imkanımız başta olmak üzere, kutsal metinlerde ve felsefede öne çıkan Tanrı tasavvurlarının ahlâk anlayışlarına etkisi eleştirel bir açıdan irdelenecektir. Teistik dinlerde ortak noktaların sanılanın aksine çok daha az olduğu tezi örneklerle işlenecektir.

Anahtar kelimeler: Tanrı, ahlâk, dinî ahlâk, ahlâkî ilkeler, değerler.

God and Ethics. Assumptions and Prejudices

Abstract The purpose of this article is to deal with the issue of God and ethics on the base of assumptions and prejudices. We aim to examine and criticize within the border of this article God and ethics relationship. The discussions of the source of ethical values and determination exact will of God about the ethical orders are our main concerns. Images of God have close connections with ethical understandings and have an impact on these approaches. Our main thesis would be that there are very few common points in theistic religions in view of the ethics.

Keywords: God, ethics, religious ethics, ethical principals, moral values.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş: *Tanrının Ahlâkını/ Davranış Tarzını Belirlemenin İmkânı*

Tanrı ve ahlâk ilişkisi, dinî metinler dikkate alınmadan salt felsefî bir sorgulama ile ele alınabilir mi? Ahlâkın kaynağı Tanrı'mıdır? Değerleri belirlerken doğrudan iyi ve kötüyü Tanrı'nın ilkelerine göre mi belirleyeceğiz? Ahlâkî tecrübe ile Tanrı'nın varlığına inanma arasında bir ilişki var mıdır ?

Bu soruları Mehmet Aydın iki grupta toplamayı önerir:

“Ahlâki tecrübeden Tanrı'nın varlığı düşüncesine gitmeğe ilişkin sorular; Tanrının varlığından ahlâki tecrübeye gitmeğe ve bu yolla ahlâki temellendirmeye ilişkin sorular. Birinci gruba giren sorular Ahlâk teolojisi, ikinci gruba giren sorular ise teolojik ahlâk ile ilgilidir. Başka bir deyişle Tanrı-Ahlâk ilişkisine Tanrının varlığı açısından bakılır, bakış açılarına göre farklı teolojiler ve ahlâk teorileri doğar.”¹

Tanrı ve ahlâk ilişkisinin ele alınacağı bir tefekkür sürecinde Aydın'ın belirlediği bu iki grubu aşan bir başka hayati tartışma alanı daha bulunduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, Tanrı ve ahlâk ilişkisinin ele alındığı zeminlerde epistemik/ontolojik anlamda dillendirilen *Tanrı hakkında konuşmanın imkânı² Tanrıyı bilmenin imkânı³* vurgularının yanısıra etik alanda da *Tanrının davranış tarzını belirlemenin imkânı* konusunun felsefî bir zeminde tartışılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Tanrı ve ahlâk ilişkisini hangi zeminde belirleyeceğiz? Tanrı'nın ahlâkını/davranış tarzını anlama, anlatma yetki ve imkânını nerede bulabiliriz? Tanrı tasavvurları açısından baktığımızda Tanrı fikrine sahip olan teist, deist, panteist anlayışların çok farklı algılara sahip olduklarını görürüz.⁴ Teist açısından kutsal metinler, Tanrı hakkında bize fikir veren kaynaklar iken bir deist Tanrı hakkında konuşmanın imkânını dinsel metinler dışında hangi zeminden hareketle temellendirmeye çalışacaktır? Tanrı'nın neyi isteyip neyi istemediğini, muradını, ilkelerini, doğal bir akılla dinî referanslar olmaksızın bulabilir miyiz? Akıl, tecrübe ve sezgi insanın kendisi ve alem hakkındaki aktarlarını bilmesine kaynaklık teşkil ederken, salt olarak Tanrı ve onun muradını belirleme imkânına sahip olabilirler mi?

Tanrı tasavvurları felsefî düzlemde farklı anlayışları ve yorumları ortaya koyduğu gibi teistik dinlerin kendi içinde de farklı tasavvurlar söz konusudur. Dinlerde Tanrı, vahiy, ahiret ve ahlâk kavramlarının ilk bakışta ortaklığı bizi dinler arasında ortak bir zemin olduğu yargısına ulaştırırsa da dinler arasında söz konusu kavramlar üzerinden farklılıkların çok daha belirgin olduğunu belirtmemiz gerekir. Bir Yahudi, Hristiyan ve Müslümanın zihninde Tanrı, ahlâk ve buna bağlı olarak iyi kötü, helal ve günah kavramlarının çok da ortak özellikler arz etmediği söylenmelidir. İslam'ın tenzihî bir yaklaşımla takdim

ettiği ahlâkî açıdan olgun ve hatasız peygamber tasavvuru bile Yahudilik ve Hristiyanlıkta çok farklı takdim edilir.

Tanrı hakkında felsefî anlayışların farklılığı gibi Tevrat İncil ve Kur'an'da ortaya konulan Tanrı anlayışları birbirinden çok farklıdır. Kapsayıcı bir yaklaşımla çoğu kez Tek Tanrılı din mensupları olduğumuzu ifade edip üç dinin ortak özelliklerini ifade etsek de, üç teistik dinin Tanrı, vahiy, alem, insan, ölüm ötesi ve ahlâk anlayışlarında derin farklılıklar vardır.⁵ İslam geniş anlamıyla Hz. Adem ile, teknik ve özel anlamıyla da Hz. Muhammed'e gelen vahiyyle şekillenir. Bununla birlikte tarihi süreç içinde Tevrat, İncil ve Kur'an arasındaki farklılıkları sadece Tevrat ve İncil'in tahrifiyle açıklayamayız. Kur'an'ın önceki kitapları “مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ”⁶ “doğrulayıcı” olarak gelişi vurgusunun neligi ve mahiyetinin tartışılmaya açılması gerekir. Kur'an'ın önceki kitapları doğrulayıcı, tasdik edici oluşu ile onların ilk indiği andaki saflık ve durulugunu kasdetmiş olması öne çıkan başat bir açıklamadır. Vahyin indiği ortamda iletişimin zaman ve zeminin tedriciliğinin ve stratejinin bir görünümü ve gereği olabileceği de bir diğer yorum olabilir. Bununla birlikte, müfessirler aşağıdaki ayetleri nesih ve mensuh açısından veya tefsir usulü açısından anlaşılmaz teknik tevillerle açıklayadursunlar, Kur'an'ın indiği zaman dilimindeki Ehli kitaba seslendiği bir vakiadır. Bu noktada Kur'an'ın genel ilkeleri ve ruhu ışığında yeni değerlendirmeler geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğunu da belirtmemiz gerekir.

“De ki: “Ey kitap Ehli! Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirilene uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz”⁷.

“İncil ehli de Allah'ın ona indirdikleriyle hükmetsinler. Kim, Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir.”⁸

Kur'an'ın bu ayetlerine, yukarda geliştirmeye çalıştığımız yorumlar ve yeni bir yaklaşım ve açıklama kazandırılmadığı sürece bu ayetler ışığında dönemin ve günümüzün Yahudileri ve Hristiyanlarının, Tevrat ve İncil ahlâkına özendirildiği anlamı çıkmayacak mıdır?

Kur'an'ın Allah'ı, Tevrat'ın Kral ve bir kabileye kendisini adanmış çok kişisel veya İncil'in yarı insan yarı tanrı, yeryüzünde gezip dolaşan ve kendisini insanların Tevrat'ın katı dinî ve hukuksal normlarından azade olmasına adayan dinî hayatın içinden koparan bir Tanrı tasavvuru değildir.

Bütün bu önyargı ve kabullere ilişkin olarak, Kur'an'da “Allah'ı gereği gibi takdir edemediler”⁹ vurgusu yapılmaktadır.

Hz. Muhammed'in şahsında tanıştığımız biricikliğiyle vahiy, bize biricik olan Allah'ı tüm beşerî zaaf ve kaprislerin ötesinde takdim eder. Günümüz açı-

sından bakıldığında bir Müslümanı tüm saflığı sadeliği ve inandırıcılığıyla 632 yılında nihayetlenmiş vahye bir kez daha azimle inanma şevkini veren Kur'an'ın sunduğu, tanıştırdığı, **kimi zaman** içkin/enfüsi (Biz ona şahdamarından daha yakınız)¹⁰ **ama her zaman** aşkın (Hiçbir şey O'na benzemez ve yalnız O'dur, her şeyi işiten, her şeyi gören)¹¹ bir yaratıcıdır. O, kendisinin ahlâkını ve davranış tarzını, varoluşu boyayış¹² tarzını rahmetle vasıflandırmıştır. Rahmet, onun ahlâkının/davranışının temel ilkesidir.¹³ Kur'an'ın Allah'ı adalet, *sağduyu, insaf, ve saflıkla* kendini sunmaktadır.

Hız. Peygamber'e ve getirdiği mesaja inanan bir bedevî; Peygamberimizin huzurunda iman etmiş olarak ayrılıp giderken yanında yazılı bir dizi ahlâkî emirler ve metin götürmüyor ama Tevhidi ikrarla birlikte hayatta bir anne babası varsa ona hizmet edeceğine veya öfkelenmeyeceğine dair sadece bir sözle ayrılırken belki de Hız. Peygamber'i bir daha görme imkanına sahip bulunmuyordu. Hız. Peygamber ile bir anlık görüşmede işin ruhu ve esası ve temel ilkesi aşlanmış oluyordu. Kısacası yoğun kural ve doktrinlerle yazılı bir yüklenme olmuyordu. Uygulanılmasına azmedilen tikellerdeki samimiyet tümel bir varoluşu hazırlıyordu.

Öte taraftan Hız. Peygamberin çağdaşı olan bir Yahudi ve Hristiyan, kendi kutsal metnine ne denli hakimdi? O dönemde Yahudi ve Hristiyan olmak kamil anlamda bir bilgi birikimini mi yoksa ritüellere teslimiyeti mi ifade ediyordu? Martin Luther 'e kadar İncil sadece belli bir zümre tarafından anlaşılmıyor muydu? Biz Müslümanların Kur'an'ı şu an itibariyle anlama ve ihata etme sürecimiz tamamlanmış mıdır ?

21. yüzyılda bizler her an Kur'an'ı anlama çabamızda yeni algılar kazanıp önyargılarımızdan ve yanlış tevillerimizden kurtulmaya çalışırken, Kur'an'ın ehli kitaba değer verişinin hangi ölçülerde olduğu üzerinde durmalıyız. Kur'an metnini okuyan bir kişi, Kur'an'ın dünyasının ve mesajının ortak isim ve olayların ötesinde Yahudilik ve Hristiyanlıktan çok farklı olduğunu farkedecektir. O halde bizim önceki inançlarla farklılıklarımızı hangi gerekçelerle görmezden gelebiliriz.? Ötekinin inancını özgürce yaşamasını beklememiz ve ortam sağlamamız tartışma götürmez. Fakat benzerliklerimizin çok ama çok az olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Dinler arası karşılıklı algılayış türleri diyebileceğimiz uyumlu/ uyumsuz kapsayıcılık ve dışlayıcılık yorumları bizi farklı yorumlarla buluşturmaktadır. Spinoza örneğine Tanrı ve ahlâk ilişkisi açısından başvurmamız gerekmektedir. *Etika* kitabında Tanrı'yı "*Bir amacı, gayesi, planı hisleri olmayan, kendinde ahlâkî niteliklere (adalet ve cömertlik gibi) sahip bulunmayan*"¹⁴ tarzda açıklarken aslında O, Tanrıyı kendince tenzihi bir yaklaşımının gereği açıklamaya çalış-

şıyordu. Yüzeysel olarak bu metinlere bakıp eleştirenlerin aksine, onun çabası Tanrıyı boşa çıkarmak tutumu olmayıp yüceltmeye yönelik bir yaklaşımdı.

Spinoza'nın sunduğu Tanrı imajı dinî metinlerde ortaya konulan Tanrı sunumuyla ilk bakışta o kadar karşıt duruyor ki, örneklerini vereceğimiz söz gelimi elimizdeki Tevrat' ta Tanrı alabildiğine kişisel, lokal, yer yer ahlâkî zaaf ve eksiklere göz yuman, bütün çabası ve işi bunca mahlukatı içinde sadece kendini İsrailoğullarına adayarak onların kaprislerini gidermeye çalışan biri olarak görülmektedir.¹⁵

Başlangıç ifademize tekrar dönerek, *Tanrının davranış tarzını belirlemenin imkanı* nedir diye sorduğumuzda bu imkana dinî metinlerden bağımsız ulaşabilme imkanımızın ne olduğunu da eklemek isteriz. Bugün ateistlerin bir kısmı tanrı tanımaz tutumlarını temellendirirken bizatihî Tanrı fikrini sorgulayarak değil de, pratikteki dinlerin sorunlarından hareketle yargıda bulunmaktadırlar. Bir kısım insanların kendilerini ateist olarak nitelemelerine, dinî hayat ve metinlerdeki ifadeleri benimseyememe de etken olabilmektedir. Dinî metne olan itimatsızlıktan hareketle, bizzat Tanrı'yı dışlama tutumu yetersiz ve tutarsız bir yaklaşım olsa gerektir.

İnsan ve ahlâk konusu her zaman geniş perspektifleri içeren bir alandır. Tanrı ve ahlâk ilişkisi ise bir çok probleme ve alana dayalı bir tefekkür sahası ortaya koymaktadır. İlk çağ filozoflarından Ksenophanes'in, "eğer aslanlar Tanrılarını çizebilseydi onlar da tanrılarını aslan olarak resmederlerdi"¹⁶ sözünü hatırladığımızda Tanrı tasavvurları ve bu tasavvurların insanlık tarihi boyunca nasıl şekillendiğini her coğrafya, kültür ve dinde zihinlerde nasıl resmedildiğini de gözden geçirmemiz gerekir. Tarihi süreç içinde bakıldığında insanı şekillendiren Tanrı'dan çok, Tanrıyı kendi anlayışlarına indirgeyen çekip çeviren anlayışlarla karşılaşırız. Kanaatimizce insanlık adına en kabul edilemez tutumlardan biri de Tanrı adına konuşmak olmuştur. Evrenin bir yaratıcısı olması noktası, çok sayıda insanın hem fikir olacağı bir husus iken bu yaratıcının ne istediği konusunda tereddüt ve ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Tanrı'nın mahiyeti, dili, tarihe müdahalesi farklı din ve anlayışlar ve kelâmî ve felsefî ekoller ortaya çıkarmıştır. Allah'ın var olmasının kabulü ile onun gerçekten insanlardan ne istediği arasında ve ne istediğinin nasıl bilineceğinin ve bu bilginin güvenilirliğinin nasıl belirleneceği hususunda önemli bir felsefî tartışma zemini bulunmaktadır. "Tanrıya inanıyorum" cümlesi salt bir itikad cümlesi olarak mı anlaşılmalıdır? Bu cümle "adalete inanıyorum" cümlesiyle özdeş sayılabilir mi? Pratik olarak Tanrı'ya inanmadığını ifade eden biri "adaletle inanmıyorum" demiş olmuş mudur, ya da adaletle inanıp Tanrıya inanmadığını söyleyen biri Tanrı hakkındaki inançsızlığında ne denli inandırıcı olabilmektedir?

Dinî bilgileri bilgi kaynağı kabul etmeyen maddeci, pozitivist yaklaşımlar, ahlâkın dinden bağımsız olduğunu savunurlar. Ahlâkî değer ve ilkeler dinî referanslarla konuşulduğunda, bu tutuma karşı çıkar, dinden bağımsız bir ahlâktan söz etmek gerektiğini öne sürerler. Tam bu noktada sorulması gereken şey, dinden bağımsız konuşacağımız ahlâkın kaynağı nedir? Böyle bir ahlâkî besleyen kaynak nedir? Vicdan mı, akıl mı, sağduyu mu? Dinî ahlâktan konuşulmasını istemeyen bir bilincin bu tutumunun altyapısında vahye karşı oluşunun yer aldığı ortadadır. Vahyi kabul etmeme adına dinin vicdanla akılla ve sağduyuyla özdeşleşen yorumlarına karşı çıkmanın ne tür bir açıklaması olabilir? İnsanî sanılan şey ne kadar dinîdir? Dinî sanılan şey ne kadar insanîdir?¹⁷

Ahlâk ve din arasındaki ilişkiyi kabul etmeyen ateist düşünörlere göre, teolojik ahlâkî savunanlar, Tanrı'nın varlığını ispat edemedikleri gibi, ahlâk gibi değişken insanî deneyimi bir dayanağı da oturtamazlar. Dostoyevski'nin "Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözü, ahlâkta her şeyi düzenleyen gücün Tanrı olduğunu göstermektedir. Teist düşünörlere, dinden bağımsız salt bir ahlâkın insanı bencillige ve karamsarlığa götürebileceğini savunmakta iken, ateistlere göre teist, önce ahlâk alanında bir boşluk yaratmakta, sonra da onu doldurmaya çalışmaktadır. İnsan sosyal bir varlık olarak, bencilliğin kötü, sevginin iyi olduğunu kendi deneyi neticesinde öğrenir. Ahlâkî insan doğasından başka bir zemine oturtmak istemek hep bir yanılığın sonucudur.¹⁸

Teistik paradigmadan ise tartışmayı hareketlendirip düşünce yoğunluğuna sevk edecek bir diğer konu da Tevrat'ta yer alan 10 emirin insan aklının ulaşamayacağı ancak Tanrı tarafından dikte edildiğinde farkına varılacak ilkeler olduğuna dair görüşür.

Bu yaklaşıma benzer bir soruyu, Kant'tan hareketle Mehmet Aydın ele almaktadır. Kant'ın mektuplarından birinde "...eğer İncil, ahlâk kanunlarını salt bir biçimde daha önce öğretmemiş olsaydı akıl, bugün tanık olduğumuz yetkinlik içinde onları anlamayacaktı. Bu kanunlar verildiği için akıl, onların doğru ve gerçek olduklarını başkalarına inandırabilir"¹⁹ ifadesini Kant'ın genel sisteminde yer alan aklın gücüne olan inançla zahiren bir uyumsuzluk taşıyabileceği endişesiyle açıklamaya çalışarak şu yakınlaştırmaya başvurur; "Kutsal metinler, hiç değilse tarihi tecrübe içinde, ahlâk konusunda akla yardımcı olmakta ve din sayesinde insanları ahlâk kanunlarının geçerliliğine inandırma nispeten daha kolay olmaktadır."²⁰

Şunu ifade edebiliriz ki, ahlâk en büyük yaptırım gücü ve nüfüzuna ancak dinin sınırları içinde ulaşabilmektedir. Dinler, kendilerini sunuşlarında ahlâktan azade olamadıkları gibi, kendi teoloji ve iman esaslarının kabul edilmediği bir ortamda ahlâkî bir yaşantının da geçersiz olduğunu çoğu kez doktrine

ederler. Ahlâklı ve erdemli bir Müslümanı, Hristiyan teolojisi İsa'nın tanrının oğlu olduğunu ve çarmıha çekilip tekrar dirildiğini kabul etmediği sürece ebediyen yoklukla cezalanacak dirilmeyi bile hak etmeyen biri olarak değerlendirilmektedir. Tevhide ulaşmayan bir Hristiyan'ın da erdemli ve ahlâkî bir hayat sürmesi İslam itikadınca makbul sayılmamaktadır. Bir Yahudi, Hristiyan veya Müslümandan ahlâkı konu edinmeden kendi dinlerini anlatmalarını istediğimizde bir dini anlatmak ne kadar mümkün olacaktır? Genel olarak din, içerik olarak bünyesinde iman ibadet ve ahlâk boyutlarını ihtiva ederken neden çoğunlukla kendini ahlâk üzerinden sunar? Müslüman Yahudi veya Hristiyan olmam neyi gerektirir sorusuna ahlâkî referanslar olmaksızın hangi cevaplar verilebilir ? Bizler bu soruları bu makalenin sınırları içinde çoğaltırken kabul ve önyargılar üzerinde bir düşünce yoğunluğunun zenginliğine dikkat çekmek istiyoruz.²¹

Başlangıçta Tevhid Vardı/ Tekamül mü, Tekemmül mü?

Bir Uzakdoğulu inanç sistemine bağlı birine, filozofa, Yahudi, Hristiyan veya bir Müslümana²² nasıl bir Tanrıya inandığını sorduğumuzda verilecek cevapların çok ortak olmasını bekleyemeyiz. Öç alan, beşerî zaaf ve tutkuları olan, sadece bir topluluğun korunmasına kendisini adayan, sorumluluk yüklemeyen, başlatıp unutan veya kontrolü kaybeden, savaşçı mı barışçı mı, kendini hep gizleyen mi yoksa hep aşikar kılan mı, insanlara değer veren mi yoksa insanların iradesini hiçe sayan bir Tanrı mı? Yaratmasını bir lütuf olarak takdim eden bir Tanrı mı yoksa mahlukatın helakını kendine ilke edinen bir Tanrı mı olduğuna farklı farklı cevaplar vereceklerdir.

İnsanlığın elinde dinî ve felsefî metinler vardır. Bu soruların cevabını bulmaya çalışmak isteyen biri, Uzakdoğu metinlerini, Tevrat, İncil ve Kur'an'ı okuyarak bu sorulara kendince makul olabilecek cevaplar bulmaya çalışabilir. Evrim biyolojik olarak tartışılırken, bir maymunun insana dönüşüp dönüşmediği olumlu ve olumsuz delillerle sorgulanırken, bir başka konu göz ardı edilmektedir: Ahlâkî evrim. Bizler kötülükten iyiliğe doğru mu evriliyoruz yoksa iyilikten kötülüğe doğru mu çevirilmekteyiz? İslam inanç sistemi bize Tevrat'ın meşhur başlangıç cümlesi olan "başlangıçta söz vardı" yerine zihinlerimize "başlangıçta hep Tevhid vardı" ilkesini işlemiştir. Bu ise bizi doğal olarak bu pencereden başlangıçta hep iyi ve iyilik vardı. Sonradan kötülüğe sapmalar oldu düşüncesine götürmektedir.²³ Tevrat, İncil veya Kur'an metinlerinde ortaya çıkan Tanrı imajı ayrı bir alanın çalışma konusu olabilir. Mevcut Tevrat metinlerini okuyan bir Müslümanın zihninde ister istemez Tanrı ve ahlâk ilişkisi açısından şu sorular ortaya çıkacaktır. Mevcut metinlerde evlilik, Tanrı ve

peygambere yüklenen değer algısı ve günahlar konusunda kabulü zor hususlar bulunmaktadır. Özünde Tevhid olduğunu söyleyen ve bir görevinin de ehli kitabın sahip olduğu değerleri tasdik etmek olduğunu ifade eden Kur'an açısından meseleye baktığımızda bu metinleri kabul etmemiz mümkün değildir. Bu aşamada önümüze üç ihtimal çıkmaktadır. Kabulünde zorlandığımız bu ifadeler, ya "Tevrat'ın tahrif olmuş kısmıdır ya da o inanç sistemine sahip insanlar için hayatın doğal akışının ve evriminin birer gereğidir" seçeneğini dillendireceğiz. Üçüncü bir ihtimal olarak da bu ifadelerin sembolik ve metaforik olduğu görüşü öne çıkarılabilir. Burada ciddi bir değer tartışması zemini vardır. Sözelimi, Tevrat'da " *Lut'un kızlarının babalarına şarap içirip kandırarak ondan çocuk sahibi olup insan neslini tükenmekten kurtarmak*", " *İshak peygamberin eşinin oyunuyla Esav yerine Yakubu kutsaması*" veya " *İbrahim'in Mısır da eşini kız kardeşi olarak takdim edip gizlemesi*"²⁴ düşüncesi ve buna benzer bir çok ifadeler Kur'an'ın değerleriyle bağdaşmayan ifadelerdir.

"Fakat doğru olduğunu kabul ettiğimiz bu ahlâkî ilkelerin nihaî kökeni nedir, bunlar sadece insan düşüncesinin bir ürünü müdürler? Tanrı tarafından mı yaratıldılar? Bu ilkeler her ikisinden de bağımsız bir kaynaktan mı geliyorlar? Yoksa birden çok kaynak mı var?"²⁵

"Muhafazakar Yahudi ve Hristiyanlar; yani Tevrat'a ve Kitab-ı Mukaddes'e açıkçası Tanrı'yla doğrudan iletişime inanan teistler, burada meşhur bir ikileme düşmektedirler. Problem, görüldüğü üzere, Tanrı'ya atfedilen bazı fiillerin ahlâkî açıdan sorgulanabilir olmasıdır. Mesela, Sayılar 31'de, düşman kavmin tüm üyelerinin İsraililer tarafından öldürülmesini söyleyen ve sonra geride kalan otuz iki bin bakire kızın nasıl paylaşılacağına karar veren Tanrı'nın kendisidir ve I. Tarihler 21'de Kral Davut'u cezalandırmak için, herhangi bir kusur işlememiş yetmiş bin insanın ölümüne sebep olanında Tanrı olduğu görülmektedir"²⁶

Bu sorunlu görünen metinleri makul bir çizgiye çekmek isteyen ve cevaplama-ya çalışanlar, Tanrının uydugu ahlâkî ilkeleri insanlar için geçerli olanlardan ayırma tutumunu geliştirmişlerdir. Batılı bir kısım din felsefecilerine göre;

"Tanrı, insanlar için tutarlı ve incelikli bir ahlâkî ölçüt yaratmıştır. Tanrının kendisi böyle bir ölçüte bağlı değildir. Tanrı istediği gerekçeyle istediği şeyi yapar ve böyle fiiller sırf Tanrı onları yaptığı için ahlâken meşru görülebilirler. Eğer Tanrı farklı bir ahlâkî ölçüte tabi ise, nasıl bizim hayranlığımızın konusu olarak kalabilir?"²⁷

"*Başlangıçta Tevhid vardı*" ilkemiz açısından bakarsak, Tevhidin vazgeçilmez ilkeleri olan, samimiyet, sağduyu ve insaf açısından kabulü zor görünen me-

tinler bir tahrifin neticesidir. Bunlar İslam itikadında peygambere yüklenen başta ismet ve fetanet ilkeleri açısından kabul edilemez görünmektedir. Tevrat; çoğu kral peygamberleri tüm zaaflarıyla zikrederken, İslamî ahlâk anlayışı peygamberleri aynı zamanda ahlâkî birer olgunluk örneği olarak takdim eder.

Bir Yahudi bize göre değer ve değerlerin mutlaklığı açısından sorunlu gelen yukardaki ifadeleri nasıl karşılamaktadır? Bu makalenin sınırları içinde bizi ilgilendiren kısmı tarihî ve ahlâkî değerlerin de evrim geçirdiği ihtimaline sahip yorumların da olabileceğine dikkat çekmektir. Kur'an'daki din bize "uzlaşma kültürünü, vasat/adalet toplumu olmayı, kimsenin kutsanmaması aynı zamanda aşağılanmaması gerektiğini öğretmektedir. İnsan ve değer söz konusu olduğunda insan kendisinden her şey beklenilebilen olumlu ve olumsuz yönleri barındıran bir özelliğe sahiptir." Kur'anî ifade bizi vicdan ve sağduyuyla buluşturmayı önceler.

Bununla birlikte, hayatın doğal akışını ve gerçekçi bakış açısını göz ardı etmeden de peygamber tasavvurumuzun ne kadar Kur'anî olduğuna dair bir değer arayışına girmemiz de gerekebilir. Bir Müslümanın zihnindeki, Allah ve peygamber ile sözelimi bir Yahudinin ve Hristiyan'ın zihnindeki algılar farklıdır. Bu algı farklılıkları değer farklılıklarına sebep olmaktadır. İçkinin haram kılındığı bir zaman dilimi olduğunu kabul ettiğimizde daha önceki nesiller için içkinin meşru sayılan bir nitelikte olduğunu da kabul etmiş oluruz. Her dinî olan ahlâkî midir, her ahlâkî olan dinî midir? Peygamberler tarihine baktığımızda dinler tarihini helal ve haramlar tarihi olarak da okumak mümkündür. "Eşyada aslanan ibahadır" prensibiyle bakıldığında Kur'an'da "harreme", "hurrimet" veya "uhillet" formunda gelen ayetler²⁸ geçmişte helal olanları haram kılmakta veya yasakları helal kılmaktadır. Bu nokta bizi ahlâkî değerlerin izafiliği veya mutlaklığı problemlerini tartışmaya yönlendirebilecek hareket noktalarına ulaştıracaktır. Bu aynı zamanda insanlığın düşünsel evrimine ve gelişimine dikkatleri çeken bir noktadır.²⁹ Bu gelişim kanaatimizce kötüden iyiye doğru değil de iyinin kendi içindeki açılımlarıyla tahakkuk etmektedir. Aksini düşündüğümüzde *Neden Hristiyan Değilim* adlı eserinde Bertrand Russel'in "Hiçbir şeyin mutlak olduğuna inanmıyorum. Ahlâk kanunu sürekli değişmektedir. İnsanoğlu, gelişme sürecinin bir döneminde yamyamlığı nerede ise ödev saymaktaydı"³⁰ ifadesine kendimizi indirgemiş oluruz.

İslam, kendini fitratla özdeştiirdiği için tarih zaman ve mekan yorumlarında tenzihî, uzlaştırıcı, yeniden inşa edici, yapıcı bir dile bürünür. Bununla birlikte İslam düşüncesinde de geleneksel anlayış açısından bakıldığında farklı kabullerin olduğu görülmektedir. Kur'an'da tam ifadesiyle *ahlâk* kelimesi geçmez. Bu kelimenin tekili olan *huluk* kelimesi ise iki yerde geçmektedir.³¹

Bu ayetlerde *huluk* kavramı, davranış, tutum, örf, adet anlamlarını havidir. Son dönemde yapılan çalışmalarda Kur'an'da *huluk* kavramının doğrudan ahlâk anlamına gelmediğine dair vurgularla karşılaşılıyor. Bu yoruma göre, Kur'an'daki *huluk* kavramı daha çok din kavramıyla ilişkilidir. Buradan hareketle Hz. Peygambere hitaben ifade edilen “muazzam bir *huluk*” üzerine olma ifadesinin ahlâkî karakter niteliğine dair olmadığı görüşü öne çıkarılmaktadır.³² Düşünceye zenginlik katan bu yoruma kısmen katılmakla birlikte vurgulamak isteriz ki, “*huluk*” kelimesinin türediği h/l/k (halake) kelimesi sözlüklerde yaratma, ölçülü bir biçimde düzeltmeyi, pürüzsüz hale getirmeyi ifade etmektedir. Bunun dışında Kur'an'daki vucuh –nezair literatürü açısından da *huluk* kelimesinin, sırasıyla *din*, *düzmece*, *uydurma*, ve *yalan*, *kıyametin kopmasından sonra ölümlerin diriltilmesi* gibi anlamları da bulunmaktadır. Kimi dilbilimciler Şuara suresindeki öncekilerin adetleri (*hulukları*) ifadesini öncekilerin düzmeceyi, yalanı anlamına geldiğini ifade etmiştir.³³

Bu aşamada Hz. Aişe'nin “Onun *huluku* Kur'an idi: Kur'an beğendiği için beğenir, Kur'an gazaplandığı için gazaplanırdı”³⁴ sözünü dikkate aldığımızda *huluk* kavramının davranış tarzı ve yöntemi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. *Huluk* kelimesinin asli anlamlarına dikkat çeken Koca, makalesinde, *huluk* kavramının ahlâkî karakter vurgusundan ziyade din anlamına geldiğini öne çıkarmaktadır. Din kavramı etimolojik olarak kendi içinde muamele, davranış tarzı anlamlarını içermektedir. Bu açıdan *huluk* kavramını teknik anlamıyla din ile özdeşleştirmekten çok davranış tarzı , muamele, doğa ve uyum olarak karşılamak daha uygun görünmektedir. Din, tıpkı ahlâkî davranış gibi bilecek, isteyerek, seçerek yapılan davranışları niteler. Her davranış, dinî değildir. Kur'an'a bütünsel olarak baktığımızda görülür ki, Hz. Aişe'nin ifadesi “Hz. Peygamberin bütün yapıp etmelerinin /davranış ve tutumlarının Kur'an'ın ilke ve ruhuyla uyumlu ve mutabık oluşuna dairdir. Kur'an tevhide, adaleti, yardımlaşmayı vahyeder. Hz. Peygamberin de bu vahyedilenler dışında bir davranışı olmaz. Bu açıdan baktığımızda Hz. Peygamber Hz. Adem ile başlayan muazzam bir tevhidî davranış modeli üzerindedir (*Hulukun azim*). Kısacası ayetin ilk bakışta doğrudan bir ahlâkî vurgu taşımadığı vurgusu önemli bir tespittir. Fakat derinleştikçe nihayetinde yine de bizleri ahlâkî bir muhtevayla buluşturduğu da ortadadır.

Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibariyle insanın psikolojik (*hulk*) ve fizyolojik (*halk*) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır. Allah, Yaratıcıdır (*Hâlik*). Tüm canlı ve cansızlar onun yaratıklarıdır (*Mahlûkat*). Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olmasına bu açıdan bakıldığında doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir.

Ahlâk, yaratıcı ile yaratılanın buluştuğu zeminin adıdır. Bu buluşma yaratıcının davranışına/ahlâkına benzemeye çalıştıkça daha mümkün hale gelmektedir. Peki bu benzeme ne ölçüde mümkündür?

Allah'ın Ahlâkıyla Ahlâklanmak Mümkün mü ?

Kur'an'da Allah acaba insana kendisiyle ilgili ahlâkıyla ahlâklanmak gibi bir görev yüklemiş midir? ³⁵ Bu soruya İslam düşüncesinin felsefi ve tasavvufî kanadı kendi sistematiği içinde yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Felsefe tarihinde Platon ve Plotinus'ta “insanın fiillerinde Tanrı'yı taklid etmesi” meselesi yer almaktadır. Eflatun, taklidi üç aşamada açıklamaktadır; Pay alma, aynı gibi olma ve benzeme. Acaba insan bu açıdan bakacak olursak, Tanrı'dan pay mı almaktadır, aynı gibi mi almaktadır yoksa ona benzemekte midir?

Sözgelimi felsefi cenahta, Kindî (ö.860) felsefeyi, hikmeti “insanın gücü yettiği ölçüde Yüce Allah'ın fiillerine benzemek”³⁶ olarak kadim gelenekten gelen bir anlayışla tanımlarken kanaatimizce bir hadis olarak maruf olan “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız” sözünün çağrışımından haberdardı. Felsefe soyut, din ise somut bir dil olarak İslam felsefesinde yerini buluyordu. Felsefe “ölüme hazırlık çabası olarak tanımlanıyordu. İslam peygamberinin “Ölmeden önce ölünüz” beyanı ile tasavvufî yorumlar geliştiriliyordu. Felsefe, din, kelam tasavvuf gibi isimler ve metodolojiler değişse de, gaye olgun bir çizgide insanı buluşturmaktır. Kelamcının literatürü insanı taklidî iman boyutundan tahkikî iman düzeyine ulaştırmak iken tasavvuf disiplini, emmâre nefisten kâmile nefse vuslat vurgusuyla yola çıkıyordu. Üst bilinç, gayelerin birliğini görmek, metodlardaki epistemik farklılıklarımızı doğal karşılamaktan geçmektedir. İslam düşüncesinin Kelam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh paradigmatları kendi içlerinde onlarca tasavvur, ekol ve oluşumu içerir. Bu çeşitlilik bilimsel kaynaklarımız olan akıl, tecrübe ve sezginin öncelenmesinden kaynaklanır. Çeşitlilik doğal, çeşitliliklerin kutsanıp öteki yorumların dışlanması ise doğru olmayan bir tutumdur. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın imkanını doğaldır ki, her disiplin kendi terminolojisiyle temellendirmeye çalışmıştır.

Sufi, Kelamcı ve Filozofların Tanrı ve Ahlâk Algıları

Kelam geleneği, insanların doğalarından getirdikleri epistemik farklılıklarının yol açtığı kabullerle Allah ve ahlâk ilişkisini felsefi ve tasavvufî yorumlardan daha temkinli ele almaya çalışır. Bu temkinliliğin temelinde Kur'an metninin bütünsel tutarlılığı içinde insanın Allah hakkında konuşurken vahyin sunduğu potrenin dışına çıkmamak ve tevhid ve adalet ilkelerini gözetmek bu-

lunmaktadır. Şüphesiz kelim geleneği dediğimiz mütekellimler/söz ve yorum cerrahları kendi içlerinde tekdüze bir yorum barındırmazlar.

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın imkanını Eşarî, Maturidî ve Mutezile'nin bakış açılarından tetkik etmeye kalkıştığımızda bir tefekkür ve spekülasyon zenginliğiyle karşılaşacağımız muhakkaktır. Kudret, hikmet, adalet, merhamet ve irade havzasında cerayan eden tartışmalarda İnsan nihayetinde kul olarak olumlu ve olumsuz yönleriyle haddini/sınırını, azcini itiraf ederek, teşbihi yaklaşımlardan uzak durarak tenzihi bir yaklaşımla “Yaratanın yaratmayan gibi olmayacağını”³⁷ idrakine kavuşacaktır. Sufinin, Kur'an ayetlerini ve ahlâkî ilkelerini sezgi ve ilhamlarıyla tevil etme cesaretini kendinde bularak yaratıcı için dillendirdiği “Biz” ifadesi yerine mütekellim, her zaman temkinini koruyacak, yüce yaratıcının “O” o/lduğunu ifade edecektir.

Epistemik olarak bir sezgi teorisi diyebileceğimiz tasavvufî anlayışta Gazali, İbn Arabi, S.Konevi gibi mutasavvıflar makro düzeydeki ilahi isimlerin hepsinin mikro düzeyde insan için bezenilmesi bürünülmesi, hallenilmesi gereken hedefler maksadlar olduğuna vurgu yapmaktadırlar.³⁸

Sufiler bu ahlâklanmayı muhabbet kavramı ile temellendirirken, Farabi ve İbn Sina'da Aşk kavramı öne çıkar ki, sudur teorisinde Tanrı'yı “aşk, âşik ve mâşuk” olarak tanımlarlar.

Hristiyan teolojisinde İsa'yı taklit etmekle Tanrı'yı taklid etmek aynı şeydir. Agape İncil'de geçen bir kavram olarak aşk, eros anlamında değil, kardeşlik ve kardeşçe sevgi anlamındadır. Agapeizmi savunanlara göre bu anlayış, ilahi buyruk ve yasalara dayanmadığı için ahlâkta inisiyatifini insane bırakır. Bu arada bu anlayış, Yahudiliği ve İslamı bir kanun ve adalet dini olarak öne çıkarıp sanki Hristiyanlık dışında dinlerde sevgi ve merhametin bulunmadığı imasını yapar.³⁹

Sufi geleneğin bütün çaba ve iddiası insanlar içinde kamil insanlar olduğu ve bunların ahlâkî bir arınma sürecini en mükemmel bir tarzda tamamlayıp özel bir biliş, duyuş ve görüşe kavuştukları inancıdır. Bu anlayışta tartışmaya açık olan nokta, ahlâk ve nefis eğitimi kendinde iyi olan bir şeyin ötesinde insana doğüstü güçler kazandıran bir nitelikte anlaşılmaktadır. Ahlâkî eğitim sürecine girmek elbette insana bir onur ve keramet kazandırır. Bununla birlikte tarihi süreç içinde ahlâk/nefis eğitimi başka bir “keramete” insan üstü güçlere açılan kapı olarak tasavvur edilegelmiştir. Sufi menkıbelerinde rastladığımız kamil insan potresi, ahlâkî olgunluğun zirvesindedir. Yaratıcıdan bu ahlâkî arınma sonucu kendisine manevi lutuflar, algılar verildiği varsayılmaktadır.

Tasavvufî gelenekte ahlâkî/nefis eğitimi sadece yaratıcının rızasına kavuşmak

olarak belirlense de (dosdoğru olmak, istikamet; en büyük keramettir) ikinci bir beklenti olarak ne kadar çok ahlâkî arınma, o kadar çok doğüstü güçlerle ödüllendirilme algısı oluşturulmaktadır.

Aslında tasavvuf literatüründe ahlâka yüklenen üstün, gizemli ve herşeyi bilme ve yapabilme imkanı, felsefî eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Platon, Plotinus ve özellikle Aristoteles'te yer alan Grekçe Katharsis; temizleme, temizlenme, paklaşma, saflaşma anlamlarını içermektedir. O, tasavvuf literatüründe tezkiye, tasfiye kavramlarına tekabül etmektedir.

Kur'an ayetlerinin sufi gelenekte, "kamil insan" örneğini temellendirilmesinde farklı yorumlanabildiğini görmekteyiz. (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) vurgusu Fecr Suresi 27. ayette yer almaktadır. Bu ayette geçen "nefsi mutmainne" ifadesi çoğunlukla farklı meallerde *Ey huzura kavuşmuş can! /Ey huzura kavuşmuş insan! /Ey doygunluğa ermiş kişi! /Ey mutmain olan nefsi /Ey iç huzuruna ermiş olan insanoğlu* tarzında çevirilmektedir.⁴⁰

Son dönemde tefsir çalışmalarında bu ayetin kabul edile gelen bu anlam çerçevesine yeni bir yaklaşım getirilmeye çalışılmıştır. Farklı fikirler düşüncemizi geliştirirler. Tefsir bir anlama çabası olarak sorumluluk getiren bir uğraştır. Bu sorumluluk, Kur'an metnini kendi bütünselliği içinde anlamaya çalıştığımızda daha da önem kazanacaktır. Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım"⁴¹ başlıklı makalesinde geleneksel anlayıştan örnekler verdikten sonra, bu ayetin öncesinin, müşriklerin ahirette **uğrayacakları azaptan** bahsettiğine dikkat çeker. O, Mutmain, itmi'nan kelimelerinin tahlili üzerinde durduktan sonra, buradaki anlamın nemelâzımcı, vurdumduymaz, bencil bir hayat sürdüren kişilere işaret ettiğini ve ayetin devamının bu karakterdeki kişileri Allah'a halis kul olmaya davet ettiğini, "Mutmain" ifadesinin olgunluk düzeyine değil, kendi konumuyla kendisini yetkin gören kişiyi nitelediğini tespit etmektedir.

Platon, arınmayı ahlâkî ve zihinsel olarak açıklayarak aslında hem sufiler ve hem de filozof ve kelamcılar açısından ilham kaynağı olmuştur diyebiliriz. Ahlâkî arınmayı Phaidon' diyalogunda "...gerçek bilgiye ruhun bedenden kurtulduğu, bedenle hiçbir temas ve birlikteliğin olmaması durumunda, kendimizi bu beden denilen kirden arıttığımız ve kurtardığımız zaman yaklaşma" olarak açıklarken Sofist diyalogunda "Ruhu arındıran şey, soru sorarak tartışma yoludur. Öğrenmeye engel olan şeyleri, önyargıları, kısıntı bilgileri soruşturarak ve tartışarak ruhumuzdan uzaklaştırırız ve arınırız. Arınma en iyi ve akıllı ruh durumudur" ifadesiyle de zihinsel arınmayı öne çıkarmıştır.⁴²

İnsandaki, şehvet gücünü, domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü meleğe benzeten Platon'un tasvirini benimseyen Kindi, "aklı sayesinde şehvet ve öf-

kesini bastırın kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen Yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o, yüce Yaratan'ın kuvvet ve kudretinden bir pay almış olur" der. Kindi, böyle bir durumun oluşması için Pisagor etkisinde, nefsin arınmasını, temizlenmesini bayağı duygu ve süfli düşüncelerden arınarak bilgiyle aydınlanmasını gerekli görür. Varlığın gerçekliğini ancak arınan nefis çokca düşünme ve araştırma neticesinde kavrar. Görüntülerin parlak aynada yansması gibi varlığın bütün suret ve bilgisi nefiste belirir. Nefis bu arınma neticesinde, olgun bir düzeye ulaşır. Maddî şeylerden değil, manevî hazlardan hoşlanır. Ölümle birlikte düşünen aklî nefisler feleğin ötesine, Yaratan'ın nurunun bulunduğu ilahi aleme yükselirler. Ancak arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar bir müddet ay feleğinde kalırlar. Sonra Merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Her felekte durup arınma en yüksek feleğe çıkıp temizlenmeye kadar devam eder. Duyu ve hayalden kaynaklanan kir ve pastan temizlenince, felekleri aşarak, en şereflî, en yüce olan akıl alemine yükselip yaratıcının nuruna kavuşurlar. Varlığa ait bütün bilgiler bu aşamada ona aşikar olur. Yüce yaratanın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil akıl gözüyle görürler.⁴³

Dinin ideal ve kamil portresi peygamber olduğu gibi, tasavvufun ideal portresi veli/sufî felsefenin de ideal portresi filozof/ hakim/ ârif/ müteallih olarak sunulmaktadır. Tasavvuf ve felsefenin ideal portreleri, aralarında epistemik farklar bulunmakla birlikte bunlar hiç de sıradan insanlar gibi algılanmaz, farklı bir bilîşe, duyuya ve görüşe sahip olduklarına inanılır.

İbn Sina ideal insan, bilge ve filozof kişiliğini sembolik hikayelerle açıklamaya çalışır. Bu hikâyelerde, insanın dünyasal olana meyletmeden aklî düşünceye ulaşma çabası temel vurgudur. Özlüce hissi olana değil aklî olana yönelen insanın kamil olduğu tezini işler.

İbn Sina'ya göre insanların en erdemlisi, nefisini fiil halindeki akıl ile kemale erdiren ve amelî erdemlerle dolu ahlâkı elde eden kimsedir. Bu grubun en mükemmeli, ise peygamberlik mertebesine hazır olan kimsedir.⁴⁴ Akılla en seçkin bir varlık olan insan, en mükemmel insan, akıllı faal olarak, zirvede olan peygamberin kendisidir. O, sahip olduğu bu akıl sayesinde, Allah'ın kelamını işitir. Ve meleklerini müşahede eder. Müşahede ettiklerini de biçimlere dönüştürür.⁴⁵

İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat* eserinde, "Fî Makâmâtî'l Ârifîn" başlığı altında üç portre sunar. Bunlar zâhid, âbid ve ârif'tir. İbn Sina, sunduğu bu üç portrede bir açıdan insanların dindar, sufî ve filozof kişiliklerine göndermede bu-

lunmakta ve bu portreleri birleştirmeye çalışmaktadır. İbn Sina'ya göre, dünya nimet ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye “zâhid” adı verilir. Zâhid, zühd hayatı süren kişiyi nitelemek için kullanılan ve daha çok tasavvuf edebiyatında yer alan bir kavramdır. Zühd kelimesi ilgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek⁴⁶ anlamlarına gelen bir kavram olarak kişinin maddi şeylere iltifat etmeyişi vurgulamaktadır.

İbn Sina, zâhid portresini çizdikten sonra “âbid”i, ibadet eden, dindar kimseyi niteler. Buna göre, namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlere devam eden kimseye, “âbid” denilir.⁴⁷ Âbid ve zâhid, nazari akıl gücünde tam yetkin olmayıp amelî akıl gücünde yetkin olan nefislerdir. İbn Sina'ya göre zâhid ve âbid, ölümden sonraki gerçek mutluluğun duyusal hazlarda olduğuna inanan nefislerdir. Bunlar, cennet sevgisi ve cehennem korkusundan hareketle ibadetlere yönelirler. Aklî hazları tadıp, Tanrı'yı aklî olarak müşahede etme sevincini hiç yaşamamışlardır. Bu nefisler, yine Tanrı tarafından bağışlanır. Kendilerine vaat edilen duyusal hazları semavi ecram sayesinde tadıp en sonunda, Tanrı'yı aklî olarak müşahede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve aklî hazlara ulaşacaklardır.⁴⁸

İbn Sina'nın üçüncü bir portre olarak öne çıkardığı, kişilik “ârif”dir. Ona göre, Hakkın nurunun süreklî sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle, ceberut kutsiyetine yönelene “arif” adı özgü kılınır.⁴⁹ İbn Sina' Ârif potresini ahlâkî mükemmeliğin zirvesi olarak sunduğu gibi metafizik ilişimi ve güçlere ulaşılan bir düzey olarak ta takdim eder.⁵⁰ İbn Sina, ârif insana yüklediği özelliklerle onu hakkıyla bilen ve yapan “el feylesûf” ya da “el hakîm” ile özdeşleştirir. İbn Sina ârif tasvirinde filozofla özdeşlik kurduğu gibi aynı zamanda ârifi İslam tasavvufunun sufi ve veli resmiyle de yakınlaştırmaktadır. Ârif, teorik ve pratik bütünlüğüyle ahlâkın en üst düzeyde temsil edildiği kişiliktir.⁵¹

Sonuç

Tanrı ve ahlâk ilişkisinin ele alındığı felsefî ve dinî zemin ilginç ve tefekkürü ziyadeleştiren hususları içermektedir. Felsefe ve dinin kendi içindeki çeşitlilikleri bu tartışmalarında zenginleşmesine etken olmaktadır. Bu makalenin sınırları içinde Tanrı ve ahlâk ilişkisi söz konusu olduğunda dinî ve felsefî kabul ve önyargılarımızın ne olduğuna kutsal metinlerden alıntılarla dikkat çekmeye çalıştık. Dinî metinlerde öne çıkan ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasında ne ölçüde kabul ve önyargılarla içiçe olduğumuza dair örnekler vermeye yönelerek bu alanda yeni tefekkür boyutlarının imkanına vurgu yaptık. Monoteist dinler arasında Tanrı ve ahlâk ilişkisinin ortak karakterler taşımayıp aksine farklılıklar gösterebildiğini değer problemi üzerinden açım-

lamaya gayret ettik. İslam düşüncesinin sufi, kelamcı ve filozof temsillerinde Tanrı ve ahlâk ilişkisinin farklılıklarına ideal insan, kamil insan ve ahlâklı insan nitelemeleri açısından değindik. Bununla birlikte son bir ifade olarak bu tartışma alanlarında boşlukların olduğunu ve yeni değerlendirmelere ihtiyâç duyulduğunu da belirtmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

- Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasavvurlara Yansıması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVI:2 (2005), s.107-130.
- Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1981.
- Aydın, Mehmet, *Alemden Allah'a*, İstanbul, 2000.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul 1998.
- Deniz, Gürbüz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB Yayınları, Ankara, 2015.
- Deniz, Gürbüz, "İlahi Mana ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkisi", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Erdem, Engin, "Kant: Kötülük, Ahlaki Toplum ve Tanrı'nın Varlığı Meselesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, C. 14 (2008), ss. 13-31.
- Gazzali, *el Maksadu'l Esna li Şerhi Esmâillahi'l Husnâ*, Kahire, 1322.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 2.bs., Ankara, 2014.
- İbn Sina, *El İşarat ve'r Tenbihat*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.
- Kaya, Mahmut, *Felsefi Risaleler*, İstanbul, 1994.
- Koca, Suat, "Aydınlıkta Saklanan bir Ayet: Ve imneke le-ala hulukin 'azim (68/el Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur'an'da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2, ss.27-58.
- Matson, Wallace, *A New History of Philosophy, Ancient & Medieval*, N.Y., 1987.
- Peterson, Michael vdğ, (eds.), *Akıll ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman, G. Sezer, Ankara, 1994.
- Platon, *Diyaloglar*, 6.bs., İstanbul, 2009.
- Putnam, Hilary, "Jewish Ethics", William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, 2008, s.159.
- Ronald M. Green, "Foundations of Jewish Ethics", William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, 2008 içinde p.166;
- Reçber, Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara, 2004.
- Reinhart, Kevin, "Origins of Islamic Ethics: Foundations and Constructions", William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, 2008 s.244.
- Russel, Bertrand, *Why I am not a Christian*, London, 1967.
- Sachediana, Abdulaziz, "Islamic Ethics, Differentiations", William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, 2008, s.255.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Meşşai, Felsefesinde Filozof*, Ankara, 2010.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi*, Ankara: Eskiyeeni, 2015.
- Saruhan, Müfit Selim, "Dini Ahlâk Neden Küçümsenir?" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*

Dergisi, 19 (Mart 2011), ss.443-449.

Spinoza, *Etika*, 3.bs., çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, 2009.

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Kazım Arıcan, Ankara 2010

Sülün, Murat, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:1 (2009), ss.1-24.

Tevrat Kutsal Kitap Yeni Çeviri, Kore,2014.

Yavuz, Zikri, "*Tanrı Tasavvurları*", Recep Kılıç (ed.), Din Felsefesi, Ankara: Anküzem Yayınları, 2013.

Notlar

- ¹ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1981, s.1.
- ² Mehmet Aydın, *Alemden Allah'a*, İstanbul, 2000, s.9.
- ³ Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara,2004, s.66.
- ⁴ Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasavvurlara Yansımaları" AÜİFD, XLVI:2 (2005), s.107-130.
- ⁵ Karşılaştırmalı bir okuma için bkz. Ronald M. Green,"Foundations of Jewish Ethics", William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell Publishing, 2008, s.166; Hilary Putnam, "Jewish Ethics", age, s.159; A. Kevin Reinhart, "Origins of Islamic Ethics: Foundations and Constructions", age, s.244; Abdulaziz Sachediana, "Islamic Ethics: Differentiations", age, s.255.
- ⁶ Maide 5/48; Ali İmran 3; Fatır 31.
- ⁷ Maide 5/68
- ⁸ Maide 5/47
- ⁹ En'am 6/91. Bu konuda ayrıca geniş değerlendirmeler için bkz; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 2.bs., Ankara, 2014, s.7 vd.
- ¹⁰ Kaf 50/16
- ¹¹ Şura 42/11
- ¹² De ki: "Hayatımız Allah'ın rengi (ile renklenir!) Kim (hayata) Allah'tan daha güzel renk verebilir, eğer gerçekten O'na kulluk ediyorsak?" Bakara 2/138 (M. Esad çevirisi)
- ¹³ Enam 6/12;
- ¹⁴ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 3.bs., Ankara, 2009, s.1-76; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Kazım Arıcan, Ankara 2010, s.9-53. Zikri Yavuz, "*Tanrı Tasavvurları*", Recep Kılıç (ed.), Din Felsefesi, Ankara: Anküzem Yayınları, 2013, s.42.
- ¹⁵ *Tevrat Kutsal Kitap* Yeni Çeviri, Kore ,2014, Yaratılış, Çıkış, Levililer, Çölde Sayım bölümleri.
- ¹⁶ Wallace Matson, *New History of Philosophy, Ancient & Medieval*, N.Y,1987, V.I, p.22-23.
- ¹⁷ Müfit Selim Saruhan, "Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?" Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, 19 (Mart 2011), s.443-449.
- ¹⁸ Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. V. Atayman, G. Sezer, Ankara, 1994, s.112; Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul 1998, s. 39, 72, 73, 27; Engin Erdem, "Kant: Kötülük, Ahlakî Toplum ve Tanrı'nın Varlığı Meselesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, C. 14 (2008), ss. 13-31; Saruhan, agm, s.448.
- ¹⁹ Aydın, *Tanrı ve Ahlak*, s.97.
- ²⁰ Aydın, age., s.98.
- ²¹ Müfit Selim Saruhan *İslam Düşüncesinde Ahlak İlmi*, Ankara: Eskiyei, 2015, s 53-66.
- ²² Karşılaştırmalı bir okuma için bkz. Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, s.17,73,215.
- ²³ İnsan doğası ve neliği üzerine bkz. Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Ankara:

- DİB Yayınları, 2015, s.43-66.
- ²⁴ Tevrat Kutsal Kitap, Yaratılış, Çıkış, Levililer, Çölde Sayım bölümleri.
- ²⁵ Michael Peterson vdğ (eds.), *Akil ve İnan. Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006, s.413
- ²⁶ age, s.421.
- ²⁷ Aynı yer.
- ²⁸ Nisa 23, Maide 3,96, Araf 33, Tevbe 29, İsrâ 33, En'am 151.
- ²⁹ Saruhan, *İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmî*, s.53-66.
- ³⁰ Bertrand Russel, *Why I am not a Christian*, London,1967, s.155; Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s.165.
- ³¹ *Bu evvelkilerin âdetinden (hulukul evvelin) başka bir şey değildir.* Şuara 26/137; "Şüphesiz sen büyük bir huluk/ahlâk üzeresin." Kalem 68/4
- ³² Suat Koca, "Aydınlıkta Saklanan bir Ayet: Ve imneke le-ala hulukin 'azim (68/el Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur'an'da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2, ss27-58.
- ³³ Koca, agm., 40.
- ³⁴ Koca, agm., 40.
- ³⁵ Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, ss.39-48.
- ³⁶ Kindi, *Tarifler Üzerine*, s.46.
- ³⁷ Nahl 16/17
- ³⁸ Gazali, bunu temellendirmek için için *el Maksadu'l Esna li Şerhi Esmailabi'l Husna* (Kahire,1322) eserini kaleme alıyordu; Gürbüz Deniz, "İlahi Mana ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkisi", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s.75-99
- ³⁹ Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, s.146.
- ⁴⁰ <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=89&ayet=27> (15.10.2015)
- ⁴¹ Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:1 (2009), ss.1-24
- ⁴² Platon, *Diyaloglar*, 6.bs., İstanbul, 2009, s.545,566,567.
- ⁴³ Kindi, *Risale Fi'n Nefs*, Kaya çevirisi, s.243
- ⁴⁴ İbn Sina, *el ilahiyat*, c.II, s.445
- ⁴⁵ İbn Sina, *age*, s.435.
- ⁴⁶ İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, "zühd" md.
- ⁴⁷ İbn Sina, *El İşarat ve't Tenbihat*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s.182
- ⁴⁸ Durusoy, age., s.192; İbn Sina, *El İşarat ve't Tenbihat*, II, s.431-432.
- ⁴⁹ age., s182.
- ⁵⁰ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşai*, Felsefesinde Filozof, Ankara, 2010, s.119.
- ⁵¹ İbn Sina'nın sunduğu ârif portresi, şen, nazik güler yüzlüdür. Alçak gönüllülükten küçüğe saygı, aynı zamanda büyüğe de saygı gösterir. Herkes onun katında eşittir. Ârif, kötüyü ve kötülüğü gördüğünde, öfkeye teslim olmaz. İyiliği emrettiğin de, zorlayıcı bir kin ile değil, yumuşak bir öğütle yapar. İyilik yaptığında da gizler. İbn Sina'nın sunduğu ârif, yiğittir. Yiğitliğinin en büyük göstergesi onun ölüm korkusundan uzaklaşmış olmasıdır. Ârif, cömerttir. Bâtlı sevmekten uzaklaştığı için cömerttir. Kendisini beşerin en aşağısı gördüğü için alçak gönüllüdür. Ârif, hoşgörülüdür. Ârif en yüksek ahlakın sahibidir. Bu sebeple, zikri hak ile meşgul iken, nasıl kindar olabilir. Bazen ârif için sefalet içinde olmak ile refah içinde olmak aynı olabilir. Ârif için kötü koku ile hoş koku eşit hale gelebilir. Saruhan, age., s.120.

Kelam'da *Adalet, Kudret ve Hikmet* Bağlamında Tanrı Tasavvurları

Mahmut AY*

Öz Bu makalede Kelam ekolleri tarafından oluşturulan Tanrı tasavvurları ele alınmaktadır. Tasavvurların kaynağında insanın tarihsel, sosyal ve kültürel birikimi bulunduğu gibi ilahi metin de vardır. Her türlü tasavvur insan tarafından oluşturulduğundan, tasavvurlar Tanrı'nın kendisi değildir. Mutezilenin Tanrı tasavvuru, adalet ilkesine dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre ilahi fiillerde amaç ve maslahat esastır. Tanrı, adaletin tanrısıdır. Eşari Tanrı tasavvuru kudret üzerine inşa edilmiştir. Tanrının fiilerinde sebep ve sonuç aranmaz. Tanrı maliktir. Malik, mülkünde istediği tasarrufta bulunabilir. Tanrı, gücün tanrısıdır. Maturidi Tanrı tasavvuru hikmet etrafında şekillenmiştir. Hikmet, ilahi fiillerde kusursuzluğu, gayeliliği ve ahlakiliği ifade eder. Tanrı, hikmetin tanrısıdır.

Anahtar kelimeler: Tanrı tasavvurları, adalet, kudret, hikmet, maslahat.

The Images of God in the Context of Justice Power and Wisdom in Muslim Theology

Abstract In this article, images of God which formed by schools of Islamic theology are being discussed. There is historical, social and cultural accumulation of human, like divine text, in the source of images. All kinds of images created by humans. Therefore the images are not God himself. Mu'tazila's image of God based on the principle of Justice. According to Mu'tazila, actions of God involves an aim and "maslaha". God is Justice. Asharitian Image of God have been built on divine power. In the actions of God there is no any cause and finality. God is all owner. And the owner can do whatever he wants in his property. God is power. On the other hand, Maturidian God's image centered around on wisdom. Wisdom in the divine actions means perfectness, finality and morality. God is Wisdom.

Keywords: Images of God, justice, power, wisdom, maslaha.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş: Tanrı Hakkındaki Tasavvurların Kaynağı

Kelam'da, bütün ekollerin Tanrı tasavvurlarına ilişkin ortak zemini tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesidir. Kelam'ın bir ilmi faaliyet olarak bu ilkeyle ilgili duyarlılığa göre şekillendiğini söylemek abartılı olmaz. Buna göre Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinde nihai gaye, O'nu yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelermelerden uzak kılmak, eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği ve kusursuzluğu sadece O'nun zatına özgü kılmaktır. Buna göre Tanrı, her şeyi var eden, düzenleyen ve gözetten, varlığı kendinden, zorunlu, öncesiz ve sonrasız, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütün eksikliklerden uzak, bütün güzel isim ve niteliklere sahip, herhangi bir ortağı bulunmayan, eşsiz ve benzersiz, kendisine ibadet edilmesi gereken yegâne iyi varlıktır. Teizmin Tanrı hakkındaki perspektifini de yansıtan bu yaklaşımın kökleri İhlas suresinde¹ özetlenmiştir. Kelam, sistematik bir düşünce olarak büyük oranda Tanrı merkezli bir faaliyet olarak algılanmıştır. Hatta Kelam'ın, insan ve tabiatı söz konusu ederken bile Tanrı'nın eşsizliğini, benzersizliğini ve yüceliğini amaçladığı görülmektedir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki özgün bir ilim olarak Kelam, sadece Tanrı'yı ve sıfatlarını konu edinmez aynı zamanda var olanın (mevcud) ve bilgiye konu olanın (malum) Mutlak Kaynağı ile ilişkisini anlama ve anlamlandırma çabasını da içerir. Söz konusu çaba, kelamdaki tasavvurların farklılaşmasının zeminini oluşturur.

İnsanın Tanrı ile kurduğu her türlü ilişki, temelde Tanrı'nın bir anlamı ve tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Tanrı'nın herhangi bir biçimde tasavvur edilmesi ve anlaşılması bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulduğu gibi, insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvurların oluşumunda hem Tanrı'nın kendisi hem de insan rol oynamaktadır. Bu konuda insanın rolü kurumsallaşmış yapılar olarak teolojiler aracılığıyla kendini göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki teolojiler tarafından kurulan ve oluşturulan Tanrı tasavvurları vahyin sunduğu otantik tasavvurlardan doğal olarak ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın ve farklılığın temel nedenleri olarak, Tanrı'nın akıl ile kavranabilecek bir nesne olmaması ve insan aklının, sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan bağımsız olmaması gösterilebilir. Öte yandan insan aklının, dönemin kültürel gelişim seviyesine bağlı dil içinde ifadesini bulan bir meleke olması² bu ayrışmayı doğal kılmaktadır. Gerçekte insan olarak hiç kimse, yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumları, gelenekleri ve teolojileri olmaksızın Tanrı'ya yönelme olanağı bulamaz. Bu bağlamda Tanrı tasavvurlarında daima tarihin ve tarihte olup biten tecrübenin izlerine hep rastlanılabilir.³ Zira bizler aşkın olandan söz ederken tecrübemize bütünüyle yabancı olan bir şeyden söz etmiyoruz. Aynı şekilde tarihte yaşanan tecrübelerin Tanrı'nın kendisini bize sunmasıyla doğrudan bir ilişkisi

vardır. Başka bir ifadeyle insanın yaşadığı tecrübenin şekillenmesinde Tanrı'nın kendisini tanıtmaya adına etkisini yadsıyamayız. Tarihin mutlak hakikate katılımı veya mutlak hakikatin tarihe katılımı olarak da değerlendirilebilecek bu etkileşim, yaşamın her alanında olduğu gibi teolojik ve politik sistemlerin oluşmasında da önemli rol oynamıştır.

Tanrı'ya ilişkin tasavvurlar, Tanrı'nın kendisi değildir. Tanrı'ya yönelik tasavvurları belirleyen Tanrı'nın kendisi olduğu kadar, insandır da. İnsanın zihinsel kurgu yeteneği bu tasavvurların oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu Tasavvurların oluşmasında insanın ne derece etkin olduğunu, ilk çağ filozoflarından Ksenophanes'in ifadeleri açık bir şekilde göstermektedir. O, *Homeros-Hesiodosçu* insanbiçimci çoktanrıcılık anlayışına şu eleştirileri getirir: "Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir; Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma... İnsanlar, tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar... Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi... Habeşler, tanrıların kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler."⁴ Bu ve benzeri ifadelerle bir filozoftan daha çok din reformcusu gibi gözükken Ksenophanes insanların, tanrıları insan biçiminde tasarlamaktan kendilerini alıkoyamadıklarını, bunun sonucu olarak da tanrılara kendilerine benzeyen nitelikler yüklediklerini vurgulamaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, insanın kendisi hakkında sahip olduğu imajın nesnelleşmesinden başka bir şey değildir.

İnsanın yaşama bakışının, her türlü varlıkla girdiği ilişkideki konumunun, dünya görüşlerinin, beşeri düzlemde oluşturduğu kurumlarının, bunlar gibi daha pek çok insani faaliyetlerin inşasında Tanrı tasavvurlarının belirleyici rolü vardır. Aynı şekilde insan tarafından gerçekleştirilen başta teolojik ve ahlaki olmak üzere sosyal, siyasal ve ekonomik sistemlerin şekillenmesine Tanrı'yı algılama biçimlerinin etkisi yadsınamaz. Bunun tam tersini de söylemek mümkündür. Tanrı'yı anlama ve algılama biçimimizin bu tür ilişkilerden soyutlanması oldukça zor gözükmektedir. Bu durumda Tanrı tasavvurları ile insan tecrübesi arasında diyalojik ilişkiden söz edilebilir. Belki de bu karşılıklı diyalojik ilişkinin temeli, yaratılıştan sadece insan türünün öz benliğine yerleştirilen yetkinliğe dayanmaktadır. Her şeyden önce Tanrı-birey ilişkisinde bireyin inandığı Tanrı'yı nasıl algıladığı ve O'na ne tür nitelikler atfettiği çoğu zaman Tanrı'nın mutlak anlamda çeşitli niteliklere sahip bir varlık olarak algılanmasından pratikte daha fazla bir öneme sahiptir.

Tanrı'yı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme, temelde insan tarafından gerçekleştirilen zihinsel bir girişimdir. İnsanlığın tarihsel tecrübesi de bunu göstermektedir. Tek bir dindarlık türünden söz edilemeyeceği gibi genel geçer tek bir Tanrı tasavvurundan da söz edilemez. Aslında Tanrı kavramının yapısal formu da Onun tek bir şekilde algılanmasını veya anlaşılmasını olanaksız kılmaktadır. Örneğin teologlar Onun hakkında konuşurken, bir yandan Onu belli tanımlanabilir biçimlerde eylemlerde bulunan ve bireylerle ortak niteliklere sahip bir varlık olarak tanımlarlarken, diğer yandan Onu bilgiye hiçbir zaman konu olmayacak biçimde her şeyi bilen, kadir-i mutlak, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olarak sunmaktadırlar. Bu durum tanrı hakkında birbirinden farklı tasarımların doğmasına neden olmaktadır.

Dinlerin Tanrı'yı bizlere sunumu ile felsefecilerin Tanrı hakkındaki anlatıları birbirinden farklıdır. İbrahimi dinler, yaşayan, aktif, insan ve tabiatla sürekli bir ilişki içinde bulunan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, filozoflar Tanrı'nın münezzehe olduğu öğretisinden hareketle Onun hakkında olumlayıcı hiçbir yüklem kullanmamaya özellikle dikkat ederler. Aslında felsefenin aksine tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem, Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklem kullanılabileceğini kabul etmek durumundadır.⁵ Kitabî dinler tarafından ortaya konan ve kendisini vahiyle insanoğluna açan Tanrı ile filozofun tasarımıladığı, sadece metafiziksel gereksinimleri karşılayan Tanrı arasında ciddi bir tasavvur farklılığı vardır. Her şeyden önce İbrahim'in Tanrı'sı filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir özelliğe sahiptir. Onun kendine özgü nitelikleri vardır. Bu nitelikler inanan kişilerin kaderini doğrudan doğruya belirler, İnsanlar Tanrı'ya sadece aklın otoritesi ile değil, aynı zamanda tanrısal çağrı ve vahiyle de bağlanırlar.⁶

Filozofların Tanrı'sı, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inandığı vahiy Tanrı'sından, erdem, adalet, sevgi ve merhamet Tanrı'sından, göklerin ve yerin, insanın yaratıcısı Tanrı'dan farklıdır.⁷ Bütün bunların yanında kitabî dinlerin kendi aralarında ve her bir kitabî dinin kendi içinde birbirinden farklı Tanrı tasavvurunu görmek mümkündür. Örneğin aynı din içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiş her bir teolojik sistemin kendine özgü bir Tanrı algılama biçimi vardır. Mütezili Tanrı tasavvuru ile Eş'ari Tanrı tasavvuru pek çok açıdan birbirinden ayrılır. Bir kelimcünün Tanrı'yı anlaması ve algılaması ile bir tasavvufçunun Tanrı'yı tasavvur etme biçimi birbirinden çok farklıdır.

İslam düşüncesini oluşturan paradigmalardan Tanrı'ya ilişkin tasavvurlarının, onların Tanrı'nın zatı ile isim, sıfat ve fiilleri arasındaki ilişkiyi kurgulama biçimlerine göre şekillendiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle kelami, felsefi ve tasavvufî tasavvurlar, Tanrı ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl tasarlandığına

bağlı olarak gelişmiştir. Tanrı-âlem veya Tanrı-insan ilişkisini belirleyen temel parametreler, tasavvurların farklılaşmasının ve birbirinden ayrılmasının temel gerekçelerini oluşturmaktadır. Aynı gerekçelerin, her paradigmanın kendi içerisindeki tasavvur farklılaşmalarına da temel oluşturduğu varsayılabilir.

1. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Ahlâkilik: *Adaletin Tanrısı*

Tanrı'yı birleme konusunda bütün Müslümanların aynı hassasiyeti taşıdıkları ve inançlarının merkezine bu ilkeyi yerleştirdikleri söylenebilir. Ancak İslam düşüncesini oluşturan paradigmanın Tanrı-âlem/insan tasarımları söz konusu olduğunda, ehadiyyetin birbirinden farklı şekillerde temellendirildiği ve anlamlandırıldığı gözlemlenebilir. Örneğin, Kelam'da Tanrı ile âlem arasında her türlü benzerliğin ve ortaklığın reddedilerek, iki varlığın kesin bir biçimde birbirinden ayrılması (tenzih) kaygısı güdüldürken, Tasavvuf'ta aynileştirme, yani varlığın birliği (vahdet-i vücud) tezi savunulur. Aynı durum ilahi dinler için de söz konusudur. İlahi dinlerin her biri kendisini monoteist olarak takdim eder. Ancak Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın monoteizmi ile İslam monoteizminin aynı şekilde anlamlandırıldığı veya kurgulandığı söylenemez.

Mu'tezili düşüncede tevhid, Tanrı'yı yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelendirmeden mutlak anlamda tenzih etme amacına yönelik olarak hayati öneme sahiptir. Onların tevhid konusundaki argümanları, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere, Kur'an'ın nazil olduğu coğrafya ve çevresinde yaygın olan antropomorfist tasavvur biçimlerine karşı ve onlara cevap niteliğindedir. Mu'tezile'nin Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikri, Tanrı'nın var olan ve olabilecek her şeyden, insanların düşündüğü, düşlediği ve tasavvur ettiği her şeyden sadece nitelik ve eylemler açısından değil her açıdan kesin ve köklü bir farklılık taşıdığını ifade eden, "Hiçbir şey O'na benzemez"⁸ ayetine dayanır. Ayetin farklı anlama ve yorumlama ihtimallerine kapalı olan muhkem ve açık yapısı, Kur'an'da, Tanrı'nın, yaratılmışlara atfedilen niteliklerle nitelendirilmesi gibi bir görünüm yaratan ifadelerin söz konusu ayet ışığında anlamlandırılması ve yorumlanmasını gerekli kılar.

Mu'tezili Tanrı tasavvurunun dayandığı tevhid ve adalet kavramlarının⁹ anlamlandırılmasında ve içeriklendirilmesinde iki etkenin belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın bu kavramlara ilişkin ifadeleri ve bu ifadelerden ortaya çıkan duyarlılıktır. İkincisi ise, Mu'tezili düşüncenin ortaya çıkışı esnasında Tanrı hakkında yaygın ve egemen olan mücessime, müşebbihe, haşeviyye, mümessile gibi antropomorfik tasavvur biçimleridir. Mu'tezili literatürde Tanrı'nın ne olmadığına ya da hangi nitelemelerin Tan-

rı'ya atfedilmeyeceğine oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi¹⁰, dönemin insan biçimci Tanrı tasavvurlarının Mu'tezili düşüncede yarattığı teolojik kaygıyla ilgilidir.

Mu'tezili düşüncede Sıfatların Tanrı'da olumsuzlanması ve zat-sıfat özdeşliği, Tanrı'nın birliğini koruma amaçlıdır. İlk defa Vasil b. Ata tarafından dillendirilen; ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarının Tanrı'da olumsuzlanması fikri, Hıristiyanların üç ezeli ilah (el-ekanimu's-selase) tasavvurlarını reddetme amaçlıdır. Mu'tezili düşüncede Tanrı'nın zatına sıfat atfetmek, birden fazla ezeli varlık ya da Tanrı'nın zatında değişim gibi teolojik riskler yaratmaktadır. Bu durumu ilim sıfatı bağlamında örneklendirecek olursak, ilim sıfatını Tanrı'nın zatına iki şekilde atfedebiliriz. Bunlardan birincisi ilim sıfatının Tanrı'nın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olması, ikincisi ise ilim sıfatının sonradan Zata atfedilmesi şeklinde olacaktır. Birinci durumda birden fazla ezeli varlık söz konusu olacaktır. İkinci durumda ise olmayan bir şeyin(ilmin zatta bulunmama durumu) sonradan Zata eklenmesi(ilmin zatta bulunması durumu) gibi bir vaziyet ortaya çıkaracaktır ki, bu Zatta değişimi gündeme getirecektir. Her iki durum da Tanrı için düşünülemez.

Mu'tezili düşüncede sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülemez. Ancak insanın Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur etme adına kendisi için üretmiş olduğu zihinsel itibarlardır. Tanrı'nın zatının tam anlamıyla kavranamaması ve bilinmemesi, insanı O'na bazı sıfatlar atfetmeye sevk etmiştir. Tanrı, mutlak ve sınırsız, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanı, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeye iten temel etken, insanın sınırlı kapasitesidir. Buna göre Allah, zatına ilim atfetmeksizin âlim, kudret atfetmeksizin kadirdir. Tanrı'nın zatına sıfatlar atfetmek, özellikle Hıristiyan tasavvurunun içine düştüğü birden fazla ezeli varlık kabul etmek gibi tevhide ortadan kaldıran bir durum yaratacaktır. Mu'tezili düşünürlerin sıfatları olumsuzlama ve zat-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Tanrı'nın mahiyeti(zatı) ile her türlü yaratılmış varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir.

Mu'tezili düşüncede ehadiyyet, Tanrı'nın zatının eşsizliğini ve biricikliğini ifade ederken, adalet, Tanrı'nın mutlak anlamda kemalini ve O'nun fiillerinin ahlakiliğini ifade eder. Tevhid Tanrı'nın zatının mutlaklığına işaret ederken, adalet O'nun fiillerinin âlem ve insanla ilişkisini içerir. Tanrı'nın, mutlak anlamda adil oluşu konusunda Mu'tezile tarafından geliştirilen literatür, bir tür metafizik ahlak veya ahlak adına metafizik yapmak şeklinde değerlendirilebilir.¹¹ Mu'tezili sistemde ahlakın ana teması adalettir. Adalet, teori ile pratiğin, akide ile ahlakın ayrılmaz ilişkisine temel oluşturur. Mu'tezile adalet ilkesini düşünce sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Bu ilkeyle Tanrı'nın mut-

lak anlamda kemalini, kötülüğün ve zulmün hiçbir biçimde O'ndan ortaya çıkmayacağını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira zulüm ve kötülük, cehalet ve yoksunluğu ifade eder. Oysa Tanrı'nın eylemleri bu nitelikle bağdaşmaz.¹² Tanrı ile âlem/insan ilişkisini adalet kapsamında temellendirmeye çalışan Mu'tezile, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olduğunu, O'ndan hiçbir surette kötülüğün ortaya çıkmayacağını ifade eder. Buna göre Tanrı, kötü, çirkin ve zararlı olanı yaratmadığı gibi bunlarla da hükmetmez. Eğer Tanrı, kötü olanı yaratıp bunlarla hükmederse, ardından da kullarını sorumlu tutarsa bu durum O'nun zalim olmasını gerektirir. Oysa Allah, mutlak anlamda adil olup, zalim olması düşünülemez. Kadı Abdulcabbar, Tanrı'nın mutlak anlamda adil oluşu ile ne kastettiklerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah Teâla'yı adl ve hâkim diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz. Bu hususta Mücbire bize muhalefet ederek her türlü çirkin fiili Allah'a nispet etmiştir. Buna delalet eden hususların açılımı şu şekildedir: Allah Teâla çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnidir ve bundan müstağni olduğunu da bilmektedir. Durumu bu şekilde olanın, hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmesi söz konusu olamaz.”¹³ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, Tanrı tasavvurunu adalet ilkesi bağlamında ahlakilik kaygısına göre inşa etmektedir.

Mu'tezile'nin Adalet ilkesine dayanan görüşlerinden biri de, insan için en yararlı ve en uygun (aslah) olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğudur. Buna “vucub ale'llah” denmektedir. Allah'ın hikmeti, insanların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. O, adil olmasının bir gereği olarak, insanda kötülüğün çıkmasına doğrudan sebep olmaz, bu durum insanın irade ve ihtiyarına bağlıdır.

Mu'tezile'nin Basra Okulu temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/853)'a göre, iyilik ve kötülük işleme potansiyeli(kudreti) Allah'ın zatında vardır. Ancak Allah iyiliği irade ve emreder. Kötülüğü ise yasaklar. Ona göre Allah, kötülüğü ve adaletsizliği yapma gücüne sahiptir, fakat onu yapmaz. Bu durum O'nun iyiliğinden, rahmetinden ve ilminden kaynaklanmaktadır. Allah'ın adaletsizliği ve kötülüğü yaratıp, sonra da insanları sorumlu tuttuğunu savunanlar Allaf'a göre, Allah'ı Akılsız ve zalim olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁴ Allaf'ın bu yaklaşımı benzer ifadelerle Basra ekolüne bağlı Mu'tezili düşünürlerce paylaşılmıştır. Buna göre Tanrı asla kötülük yapmaz. Kötülük işlemesi O'nun mahiyetinin mükemmel oluşuyla çelişir. Ancak bu, Tanrı'nın hiçbir biçimde kötülük yapmaya muktedir olamayacağı anlamına gelmez. Aksi takdirde O'nun kudreti sınırlanmış olur. Tanrı, sınırsız bir varlık olduğuna göre, kötülüğü de kapsar. Ancak insanlar, O'nu kötülük yapabilir

şeklinde tasavvur etmekten sakınmalıdır.¹⁵ Kadı Abdulcabbar, Tanrı'nın adaletsiz olabileceğini düşünmenin mümkün olduğunu, ancak O'nun gerçekte öyle davranmış olmasının caiz olmadığını düşünür. Tanrı'nın adaletsiz davranması hem aklen hem de ahlaken mümkün değildir.¹⁶ Bu yaklaşımı benimseyen Mu'tezili düşünürler, gerçek olan ile mümkün olan arasındaki ayrımı vurgulayarak Tanrı'nın mutlak kudretini bir şekilde korumak istemişlerdir.

Allaf'ın öğrencilerinden biri olan Nazzam (ö.845) ise, bu konuda hocasına muhalefet ederek, Allah'ın hiçbir şekilde zulmetmeyeceğini ve kötü olanı yaratmayacağını, aksi durumda O'nun adaletinden ve ilminden eksiklikler ortaya çıkacağını savunmuştur. Ona göre, Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da bunu yapmazsa, bu onun ilmine aykırılık teşkil eder.¹⁷ Nazzam ve O'nun gibi düşünen bazı Mu'tezililer, mükemmel varlık olarak Tanrı'nın, adaletsiz davranabileceği ve buna ilişkin imkanın, Tanrı'nın mahiyeti ile çelişen bir durum olduğunu göstermeye çalışıyorlar. Tanrı kendisiyle ters düşebilecek eylemlerden münezzehtir. Kendisiyle ters düşme, Tanrı için bile imkansızdır. Bunun böyle olması Tanrı'yı sınırlandırma anlamına gelmez.¹⁸ Mu'tezili düşüncede adalet, hikmet ve maslahat temelinde anlamlandırılmıştır. Buna göre adalet, aklın hikmetli olanı gerektirdiği şey veya maslahat doğuran fiilin ortaya çıkmasıdır.¹⁹ Buna göre Tanrı'nın evren ve insana ilişkin bütün eylemleri hikmet ve maslahat amaçlıdır.

Mu'tezili düşüncede insanın kendine özgü hür ve muhtar bir fail olduğuna yönelik tezi, ilahi adaletin bir gereğidir. Tanrı, insana aklın yanında kendi fiillerini gerçekleştirme kudreti vermiştir. Bu bağlamda insan da kendi kapasitesi ve koşulları açısından ahlaki bir faildir. Beşeri düzlemde iyi ve kötüyü bilmek ve tespit edebilmek, doğuştan belirli yetkinliklerin Tanrı tarafından insana bahşedilmesini gerektirir. Akli yetkinlik, hangi eylemlerin iyi hangilerinin kötü olduğunu belirleyebilme kapasitesidir. Bu bağlamda insan, kendine özgü iyiliği aramak için doğuştan bir iştiyaka, eylemlerini gerçekleştirmek için doğuştan bir kudrete ve neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek için doğuştan bir akli yetkinliğe sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı, insanı acı ve mutluluğa duyarlı, fayda ve zarara maruz olan bir varlık olarak yaratmıştır. Bunun yanında O, insana kendi hallerine ilişkin farkındalık, alemi ve alemde olup biteni algılama, kavrama, ahlaki ilkeleri bilme ve belirleme adına akletme, bunları eylem olarak gerçekleştirme yeteneği bahşetmiştir. İnsan bu yetileriyle ahlaki yükümlülükleri üstlenebilecek kapasiteye sahip bir varlık olarak inşa edilmiştir. Böylece sağlam akıl sahibi her insan, ahlaken iyi ve doğru olan şeyi yapmak kötü ve yanlış olan şeyden kaçınmak gerektiğini bilmelidir/bilir. Bunun yanında insan ahlaken iyi ve doğru olan şeyi yaptığında ödülü, kötü ve yanlış gerçekleştirdiğinde de cezayı hak ettiğinin farkındadır. Tanrı,

zâtının gereği, herhangi bir zorunluluk olmaksızın, hür olarak ve belirli gaye, maslahat ve hikmete binaen eylemde bulunur. Tanrı'nın alemi ve insanı belirli yeteneklerle yaratmış olması O'nun eylemlerinin gaye ve hikmete matuf olduğunun göstergesidir. Zira gayesiz ve hikmetsiz bir eylem ahlaken kötüdür. Tanrı ise pür iyi olup sadece iyi olanı yapar. Buradan hareketle ne ilahi fiiller ne de insanın iradi eylemleri nedensel olarak önceden belirlenmiştir.²⁰ Evrensel ahlaki ilkeler her faili bağlayıcı niteliktedir. İlkel olarak insanın eylemleri gibi ilahi fiiller de rasyonel ve ahlaki gayeye matuftur. İnsanın ahlaki olanı, iyi ve doğru olanı yapmaya mecbur olduğu gibi, Tanrı da zâtı gereği, ahlaki olanı yaptığı ve sorumluluklarını gereği gibi gerçekleştirdiği için insanı ödüllendirmek durumundadır. Zira Tanrı, mutlak anlamda adil olup, O'nun ahlaki anlamda iyi ve doğru olmayan herhangi bir şeyi yapması, teşvik etmesi veya emretmesi imkansızdır. Tanrı, mahiyeti itibarıyla, ahlaken kötü ve yanlış olanı yapmanın ötesinde bir varlıktır.²¹

el-Va'd ve'l-Vaid (ödül vaadi ve azap tehdidi), İyi eylemlerde bulunanların ahirette mükafatlandırılması, kötü eylemlerde bulunanların ise cezalandırılması anlamına gelmektedir. Bu ilke daha önce açıklanan Adalet ilkesinin bir sonucu niteliğindedir. Bu ilke, tarihsel olarak büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilke çerçevesinde asıl tartışma Hariciler ve Mürcii gruplarla yapılmıştır. Kadı Abdulcabbar, Vaad ve Vaid'in her birini sınırlayarak, Vaad'in; gelecekte başkasına bir yararı ulaştırmayı veya onu bir zarardan korumayı içeren her iyilik olduğunu, iyi ya da iyiyi hak etme ile bunun tersi arasında da bir fark olmadığını belirtmektedir. Vaid'in ise, gelecekte başkasına zarar vermeyi veya ona ulaşmasını engel olmayı içeren her haber olduğunu, bunun iyiye müstahak olma veya tersi olması arasında bir fark bulunmadığını ifade etmektedir.²²

İyi eylemlerde bulunan bir kimsenin ahirette mükâfat görmemesi ve kötü eylemlerde bulunanın ceza görmemesi Allah'ın adaletine yakışmaz. İnsanların görevi, Allah'ın yapılmasını hoş gördüğü işleri yapmak, buna mukabil Allah'ın beğenmediği fiillerden de kaçınmaktır. Mu'tezile bu ilke ile toplumsal düzenin güvenliğini sağlamaya katkıda bulunmak istemiştir. Bu ilkeye göre her birey, yaptığı iyi veya kötü eylemin karşılığını ahirette mutlaka göreceği için hareketlerini kontrol etmek durumunda kalacaktır. Vaad ve Vaid ilkesinin içerdiği anlamlardan biri de, imanın ve imansızlığın ne olduğu, amelin imana dâhil olup olmadığıdır. Mu'tezile'ye göre, ameli terk eden ve sadece iman sahibi olan bir kimsenin durumu ahirette hiç de iyi olmayacaktır. Zira iman, ikrar, bilgi ve amelden müteşekkildir. Dolayısıyla taklit yoluyla edinilen imanın bir değeri yoktur. Şu halde insan, ancak dil ile ikrar etmek, iyi amellerde bulunmak ve akıl ile İslam'ın temel prensipleri olan Allah ve Peygamber fikrine ulaş-

mak suretiyle gerçek imana ulaşmış olur. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, ezeli olan kelamına uygun olarak iyi hareketlerde bulunanı mükâfatlandırmakta, günah işleyeni ise cezalandırmaktadır. Bu noktada insanın kudreti Tanrının kudreti içinde eriyip yok olmaktadır. Geriye sadece mükâfat ve cezayı önceden takdir eden ilahi kudret kalmaktadır. Olup bitenler hakkında akla en küçük bir imkân verilmemektedir. Oysa Mu'tezile'ye göre, mükâfat ve ceza insanda aklın yönlendirdiği fiillere bağlanmıştır. İnsandaki fiili akıl belirlediğine göre, iyilik ve kötülüğün arasındaki ayırımı da akıl gerçekleştirmektedir. Tanrıyı bilmek, nimete şükretmek gibi hususlar vahiy gelmeden önce de insana zorunludur. İyi ile kötünün akıl yoluyla bilinmesi; iyi ve güzel olanı yapmak, kötü ve çirkin olandan sakınmak insan için zorunludur.

2. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Mutlak Kudret: *Gücün/Kudretin Tanrısı*

Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Kelam ekolünün temsilcileri Allah hakkındaki konuşmalarını, O'nun ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden gerçekleştirmektedirler. Başka bir ifadeyle Eş'ari Tanrı tasavvuru, özellikle Tanrı-âlem/insan ilişkisi ilim, irade ve kudret sıfatları üzerine temellendirilmektedir. Buna göre Allah'ın ilim sıfatı, O'nun diğer sıfatlarının dayandığı en temel sıfat konumundadır. Allah'ın yaratması, iradesi ve kudreti, şu veya bu şekilde O'nun bilgisiyle bağlantılıdır.

Eş'ari kelimacılar bilgiyi; kadim ve hadis bilgi olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar.²³ Kadim bilgi, ezeli bilgi anlamına gelmekte ve ilahi bilgiyi ifade etmektedir. İlahi bilginin ezeli oluşu, onun yaratılmış varlıkların her türlü bilme ediminden ve bilgisinden kesin bir biçimde farklı olduğuna delalet eder. Sadece Tanrı'ya özgü olan bu bilme edimi ve bilgi mutlaklık ifade eder. Bilginin mutlaklığı, onun sınırsız, kayıtsız ve şartsız olduğu anlamına gelmektedir. Mutlak bilgi, bilinmesi imkan dahilinde ve bilinebilecek olan her şeyi kapsamaktadır. "Allah'ın her şeyi bilmesi" demek, Onun, olmuş ve olan her şeyi oluşundan önce, gelecekte olacak olan şeyleri de henüz olmadığı halde ezeli ve ebedi olarak bilmesi demektir. Allah'ın bilgisi, var olan her şeyi bütün incelikleriyle kuşatmaktadır.²⁴ Zira Kur'an'da, ilahi bilginin her şeyi kapsadığı ve kuşattığı bildirilmektedir.²⁵ Bu durumda "şey"²⁶ olması dolayısıyla insanın fiilleri, mutlak bilgi bağlamında, bilinmesi imkan dahilinde olan ve Allah tarafından ezeli olarak bilinen şeylerdir. Allah'ın bilgisinin mutlak ve ezeli oluşu, Onun geçmişte, şu anda ve gelecekteki her şeyi bildiği ve bileceği sonucunu zorunlu olarak doğurmaktadır.

Sonradan meydana gelen bilgi oluşa bağlı olduğundan, belirli bir oluş ile ilgili bilgi ancak o oluşun gerçekleşmesinden sonra meydana gelebilir. Oysa ilahi

bilgi oluşa bağlı olmadığından, Allah, meydana gelecek olan oluşu önceden bilir. Allah, varlığı ve yokluğu tek ve ezeli olan bilgisiyle nasıl olacaksa öyle bilir.²⁷ Eş'ari kelamcılara göre, sonradan olan(hadis) her şey Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. İnsanın fiilleri de sonradan olanlara dahil olduğundan, onlar da Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir.²⁸ Buna göre ilahi bilginin zorunlu bir sonucu olarak, evrene ve evrendeki şeylere yönelik önceden belirleme ve düzenleme insan fiillerini de içine almaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki Eş'ari kelamcılar, Allah'ın önceden bilmesini, O'nun ön belirlemesi olarak tasavvur etmektedirler. İlahi determinizm şeklinde de ifade edilebilecek bu tasavvur biçimi Tanrı dışındaki her türlü bileni ve bilme edimini nihai anlamda Tanrı'nın bilgisiyle ilişkilendirerek, bu tarz bilen ve bilme edimlerini arzi bir duruma indirgemektedir. İlahi bilginin, her şeyin önceden tayini olarak düşünülmesi bizzat Eş'ari doktrinle de çelişir durumdadır. Zira bu yaklaşım biçimi, Tanrı'nın aleme her an müdahalesini gereksiz ve anlamsız kılmaktadır. Her şey önceden biliniyor ve tayin ediliyorsa Tanrı'nın herhangi bir zaman diliminde oluşa müdahale etmesinin makul izahı yoktur. Bu tasavvur biçimi Kur'an'da Tanrı'nın her an aktif olduğu yönündeki önermelerine de aykırılık teşkil etmektedir. Öte yandan her şeyin ezeli bir ilahi program dahilinde gerçekleştiğine dair yaklaşım, herhangi bir ilahi faaliyete imkan bırakmamakta ve Allah'ı da atıl kılmaktadır.²⁹ Bu durumda Allah'ın, insanın gerçekleştirdiği eylemleri önceden bilmesi, insanın özgürlüğüne; bunları bilmemesi ise O'nun ilim sıfatına zarar verecektir. Başka bir ifadeyle insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğine, kesin olarak tespit ve tayin edildiğine yönelik öngörü ile insana irade özgürlüğü tanıyan öngörüü aynı anda savunmak nasıl mümkün olabilir? Eş'ari Tanrı tasavvurundaki bu çelişkinin kaynağı, akıllı, iradeli ve özgür bir varlık olan insanla, bu niteliklerden yoksun olan diğer varlıklar arasında bir ayırım yapılmamasıdır. Eş'ari tasavvurda insan da diğer tabii ve kevi hadiselerden biridir ve bu anlamda onun diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir tarafı yoktur. Oysa Tanrı, insanı yeryüzünde halife kıldığını ve emaneti ona teklif ettiğini haber vermektedir. İnsanın yeryüzünde halife kınıışı ve emaneti yüklenecek bir tabiata sahip oluşu, onu diğer varlıklardan ayırmakta ve ayrıcalıklı kılmaktadır.

Her şeyden önce Tanrının varlığını kabul eden hiçbir felsefi ve kelami sistemde ilahi bilginin yok sayılması veya göz ardı edilmesi mümkün değildir. Zira evrenin ve verendeki varlıkların yaratılması, bunlar arasındaki ilişkilerin belli kanunlara göre düzenlenmesi, Tanrının mükemmel anlamda bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Öte yandan sahip olduğu akıl ve irade sayesinde, değişen ve değiştiren, iyilik ve kötülük işlemede tercihte bulunabilen bir yapıda yaratılan insanın, sorumlu bir varlık oluşu da bir gerçeklik olarak karşımızda

durmaktadır. Evrende var olan insanın dışındaki canlı ve cansız varlıklar için mutlak anlamda ilahi bilgiye ve yaratmaya dayalı önceden belirleme ve düzenleme bir sorun teşkil etmemektedir. Zira insanın dışındaki canlı ve cansız varlıkların sorumluluklarını gerektirecek irade ve özgürlükleri yoktur. Burada temel sorun, insanın fiillerinin ilahi bilgi ve yaratmaya göre böyle önceden bir belirleme ve düzenlemeye tabi kılınması, insanın da bu önceden belirleme ve düzenlemenin dışına çıkamamasıdır. Eğer böyle bir önceden belirleme ve düzenleme varsa, insan da bunun dışına çıkamıyorsa, değiştirme imkanına sahip olamadığı bu durumdan nasıl sorumlu tutulabilir?

Eş'ari kelimciler Tanrı'yı, klasik teizmin algıladığı şekliyle; ezeli, mutlak, her şeyi bilen ve programlayan statik bir varlık olarak tasavvur etmektedirler. Bu tasavvur şekli her ne kadar Tanrı'yı her türlü sınırlamaya karşı korumak adına yapılsa da, gerçekte bu yaklaşım tarzı, Tanrı'ya başka sınırlamalar getirmekte, O'nu boş ve fonksiyonu olmayan soyut bir varlık durumuna sokmaktadır.³⁰ Eş'ari kelimciler, "Allah her şeyi bilir" ifadesiyle, Allah'ın geçmişi ve geleceği, olmuş bitmiş veya gerçeklik kazanmış haliyle bildiğini kastetmektedirler. Oysa gelecek, gerçekte ihtimaller ve imkanlar sahasıdır. Bilgi ise, sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa, bilinecek olan şey de yoktur demektir. Olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmek yanlıştır. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, nasıl ise öylece bilmektir.³¹ Eş'ari kelimcilerinde, Tanrı tasavvurunun merkezini oluşturan ilahi bilgi anlayışı, Allah'ın geleceği gerçeklik kazanmış gibi bildiği ve belirlediği, her şeyin-ki buna insan fiilleri de dahildir- en küçük ayrımına kadar O'nun bilgisine göre gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Böyle bir yaklaşım tarzı, Allah'ı yüceltmek, bütün eksikliklerden ve olumsuzluklardan uzak kılmak bir yana, O'nu sınırlamak, fonksiyonsuz, soyut ve mekanik bir varlık şekline dönüştürmek anlamına gelmektedir.

Eş'ari Tanrı tasavvurunun temel parametrelerinden biri olan İlâhi irade, ilahi bilgide olduğu gibi mutlak ve ezeli olma özelliği taşır. Eş'ari, kaleme aldığı "*el-İbane an Usuli'd-Diyane*" ve "*el-Luma' fi Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*" adlı eserlerinde iradenin gerçek anlamda sadece Tanrı'ya özgü olduğunu vurgulayarak insana ait olan bir iradeden söz etmez. İlim sıfatı ile irade sıfatını birbiriyle bağlantılı olarak ele alan Eş'ari, Allah'ın zati sıfatlarından olan ezeli iradesinin³² her şeyin üstünde ve her şeyi kapsadığını ifade eder. Ona göre, yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiş olması, Allah'ın irade sıfatının bir gereğidir. Dolayısıyla O'nun iradesi insanın fiilleriyle ilintili olduğu gibi, özel fiillerden irade edilenlerin tümüyle de ilintilidir. İyilik-kötülük, yarar-zarar gibi şeylerin tümü Allah tarafından irade edilmektedir.³³ Eş'ari'ye göre, Allah'ın irade etmediğini yaratması düşünülemez. O'nun dilemediğinin gerçek-

leşmesi mümkün değildir. Onun irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi durumunda, bu, ya unutma ve gaffet veya acizlik ve zaaftan dolayı olur. Hâlbuki her iki durum da Allah için imkansızdır. Allah'ın dilemediğinin gerçekleşmesi imkansız olduğuna göre, O'nun dilemediği bir şeyin başkası tarafından gerçekleştirilmesi de imkansızdır.³⁴

Eş'ari kelamcılardan biri olan el-Bakillani, Allah'ın iradesinin kapsayıcılığını ortaya koyarken, oldukça titiz davranmaya çalışır. Ona göre, Allah'ın iradesi her şeyi kapsamaktadır. Bu sınırsız kapsama alanına insan fiilleri de dahildir.³⁵ Eş'ari kelamcılara göre, meydana gelen her şey Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.³⁶ Allah'ın irade ettiğinin gerçekleşmemesi, ya da irade etmediğinin gerçekleşmesi, O'na zaaf ve unutma gibi eksiklikler izafe etmek olur ki, her iki durum da Allah için düşünülemez.³⁷

Eş'ari kelamında irade, mutlak ve her şeyi kapsayıcı bir nitelik taşıdığı için, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeylerin tümü Allah'ın iradesiyle olmaktadır. Örneğin inanan bir kimsenin imanı Allah'ın iradesiyle olduğu gibi, inkarcının küfrü de O'nun iradesiyle olmaktadır.³⁸ Eş'ari kelamcılara göre, Allah'ın kötü şeyleri irade etmesi, O'nun için olumsuz bir durum yaratmaz. Zira Allah'ın iradesiyle emretmesi aynı şeyler değildir. Allah'ın bir şeyi dilemesi, aynı zamanda o şeyi emretmesi anlamına gelmemektedir. Örneğin Allah, inkarcının küfrünü dilediği halde, onu emretmemiştir.³⁹ İyiliğin ve kötülüğün sebebini vahye dayandıran ve tam bir ilahi(divine) subjektivizmle⁴⁰ hareket eden Eş'ari kelamcılarının bu türden yaklaşımları, ilahi iradenin keyfiliğini ve gelişigüzelliğini doğurmaktadır. Örneğin hırsızlık yapmak, yalan söylemek, cinayet işlemek gibi fiiller ilahi irade istediği için ahlaken kötüdür. Aksi durumda bu tür fiiller iyi olurdu. “İyiliği bir kenara iten ve Tanrı'yı sadece kendisinden korkulan ve boyun eğilen bir varlık olarak ele alan bu anlayışın, dini ve ahlaki bir değeri olmasa gerek. Sözgelisi Tanrı, niçin a'yı değil de b'eyi buyuruyor? Eğer bu sorunun cevabı sadece ‘çünkü Tanrı öyle istiyor’dan ibaret ise, bu takdirde Tanrı'nın iradesi gerçekten gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkıyor anlamına gelir.”⁴¹ Gerçekten de Eş'arilik, her şeyden önce bir iman felsefesidir. Bu ekol için esas olan, rasyonalizmi inkar etmek, aklın yerine ilahi iradeyi koymaktır.⁴²

Eş'ari kelam sisteminde bilgi ve irade de olduğu gibi esas olan insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir. Nitekim Eş'ari yukarıda adı geçen eserlerinde özellikle Allah'ın kudreti üzerinde ısrarla durmaktadır.⁴³ Eş'ari kelamcılar kudreti, ezeli(kadim) ve sonradan meydana gelme(hadis) şeklinde iki kısma ayırarak kadim kudretin mutlaklığını ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre esas olan kadim kudrettir. Sonradan yaratılmış kudret hiçbir şey yaratamaz. İnsa-

nın, fiili gerçekleştirebilmek için sahip olduğu güç, öz benliğinde var olmayıp, Allah tarafından sonradan yaratılan bir arazdır.⁴⁴ Eş'ari kelimcılar insan için geçerli olan gücü “*istitaat*” kavramı ile ifade etmişlerdir. İnsanın eylemleri üzerinde hiçbir etkinliği olmayan bu güç, insana Allah tarafından bir nimet ve ihsan olarak verilmiştir.⁴⁵

Eş'ari Tanrı tasavvuruna temel oluşturan ve Tanrı alem/insan ilişkisinin temel dayanağı konumundaki İlahi Kudret, özellikle Mu'tezili tezle karşıtlık içerir. Mu'tezili kelimcılar kudret kavramını hem Tanrı hem de insan ile ilgili bir kavram olarak kullanmışlardır. Bundan dolayı kudret kavramını “*acz*” kavramının zıddı olarak,⁴⁶ ele almışlardır. Eş'ari ise, kudret kavramını sadece Tanrıya özgü bir kavram olarak görür. O, “*acz*” kavramını “*istitaat*”ın zıddı olarak ele alır. Ona göre bir şeyi yapmaktan aciz olmak, hem o şeyi yapmaktan hem de terk etmekten aciz olmak demektir.⁴⁷ Oysa bu durum Tanrıya özgü olan kudret kavramı için söz konusu edilemez. Kudret ile aczi birbirinin zıddı olarak ele alabilmek için ortak bir illetin olması gerekir. Halbuki böyle bir ortak illet bulunmamaktadır. Öyleyse bu iki kavramı kıyaslamak mümkün değildir.⁴⁸

Eş'ari ve Eş'ari kelimcılar Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını korumak, Tanrı'nın mutlaklığına her hangi bir eksiklik ve zarar vermemek adına, insanı iradesi, kudreti ve eylem yapma yetisi olmayan bir varlık, Tanrıyı ise, mutlak anlamda otokrat bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu tasavvur şekli, ilahi dinler dikkate alındığında, hiç de yabancı olmadığımız bir figürdür. Tanrının aşkınlığını savunmak adına teologlar tarafından geliştirilen bu figür, ilişkisel bağlamda Tanrıyı dünyadan soyutladığı gibi, insanı da hiçbir değeri olmayan, her türlü amaç için kullanılabilen bir araç haline dönüştürmüştür. Nitekim Eş'ari anlayış, otoriter yönetimler elinde siyasal iktidarın güvenliğini ve sürekliliğini sağlamaya yarayan kullanışlı bir meşruyet aracı olmuştur.

Tanrı karşısında insana hiçbir irade ve güç tanımayan, insana hiçbir etkinlik alanı vermeyen cebir eğilimli Monoteist tanrı tasavvurunda, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, bütün gücü ve yetkiyi kendi elinde toplayan kral ile bu güce kayıtsız şartsız itaat etmek durumunda olan tebaa arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Tanrı'nın mutlak anlamda iradesini, kudretini ve egemenliğini ön plana çıkaran bu tasavvur biçiminde, Tanrı, mutlak iradesi ve gücüyle, doğrudan ya da kozal sebeplere bağlı olarak evrende etkindir. Bu tasavvur biçiminde Tanrı'nın filleri hiçbir gayeye, akla ve ahlaki nedene bağlı olmak durumunda değildir. O'nun yaptıkları hiçbir şekilde sorgulamaya konu olamayacağı gibi, meydana gelen her şey O'nun iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Evrenle olan ilişkisi tek yönlü olup, mutlak bir asimetri söz konusudur. Tanrı, ev-

reni ve evrendeki varlıkları istediği gibi etkilediği halde, kendisi bundan hiçbir surette etkilenmez. Ontolojik düzlemde mutlak bir monark gibi algılanan bu Tanrı, epistemolojik düzlemde aşkın gerçeklik şeklinde karşılık bulmaktadır.⁴⁹

Semavi veya kitabi dinler olarak da bilinen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Tanrı hakkındaki tasavvurları temelde antropomorfik bir dile dayalı mono-teist bir algılama ve anlamadır. Sözelimi Yahudi monoteizmi, yoğun bir antropomorfik karakter taşıyan, Hıristiyanlık monoteizmi, çok tanrıcılıkla karışmış bir karakter taşır. İslam monoteizmi ise, zaman zaman antropomorfik bir dil kullanılsa da tevhid odaklıdır. Bu üç dinin monoteizm algılaması birbirinden farklı olduğu gibi, bu üç dinden herhangi birinin kendi içerisindeki algılama biçimleri de farklılık gösterir. Sözelimi İslam düşüncesinde, Kur'an kaynaklı olmak üzere, oluşturulan tasavvur biçimleri, teşbih, tenzih ve yarı teşbih olmak üzere çeşitlilik gösterir. Açıkça belirtmek gerekirse Kur'an'ın kendisi Tanrı'dan söz ederken teşbihe dayalı bir dil kullanmaktadır. Kelam biliminde Tanrı ve O'nun nitelikleri söz konusu edildiğinde benzetme yöntemine başvurmak alışkanlık haline gelmiştir. Tanrı insan ilişkisinin asimetrik bir biçimde ezeli bilgi, mutlak irade ve mutlak kudrete dayandırıldığı Eş'ari tasavvurunda, görünürde her türlü benzerlikten kaçınılsa da, farkında olmadan teşbihin farklı bir türü yaratılmıştır.

Eş'ariler, Tanrı'nın hikmet ve amaçtan yoksun fiillerini, halklarına karşı zalimce ve despotça davranan hükümdarların fiillerine benzetmişlerdir. Tanrı'nın mutlak irade ve gücünü, maslahat ve hikmeti dikkate almayan, gayesiz olarak egemenlik kuran, kendi iradesinin geçerliliğinin ve arzularının yerine getirilmesinin dışında başka bir şey önemsemeyen siyasi istibdat dönemlerindeki hükümdarların uygulamalarına benzetmişlerdir. Örneğin Tanrı'nın fiillerinin çirkinlikle nitelenemeyeceği yönündeki Eş'ari yaklaşımın temelinde, Tanrı'nın kendisinin üzerinde bir hukuka boyun eğmeyeceği ilkesiyle kanıtlanmaktaydı. Tanrı'nın fiillerinin zulüm özelliği taşımadığı yönündeki yaklaşım, O'nun kendi mülkünde istediği tasarrufta bulunduğu yolundaki ilkeyle kanıtlanmaktaydı. Bu yaklaşım, tebaası üzerinde istediğini öldürme istediğini sağ bırakma hakkına sahip mutlak hükümdarların kendilerini yasanın üzerinde görmeleri veya yasaları kendileri koyduğu için bunlara boyun eğmeme tutumuna benzemektedir.⁵⁰

Tanrı-birey ilişkisinin adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulduğu monotesit tanrı tasavvurlarında toplumsal düzlemde bu tasavvura uygun siyasal yapılar oluşmuştur. Mono-teist tasavvur biçiminde toplumsal kurumlara nihai olarak ontolojik bir statü verilir, başka bir ifadeyle her türlü toplumsal kurum, kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirilir. Böylece insan aktivitesinin tarihsel oluşumları, üstün bir noktadan, hem tarihi

hem de insanı aşan bir noktadan değerlendirilir. Bu tür tasavvur biçiminde mikrokozmoz ile makrokozmoz arasında var olan ilişkinin toplum ile kainat arasında da var olduğu tasarlanır. Aşağıda olan her şeyin yukarıda da bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal sisteme katılmakla ilahi kozmosa da katılmış olurlar. Örneğin bu tasavvur biçimindeki siyasal yapılar, *“ilahi kozmosun gücünü yalnızca bir şekilde beşeri alana uzatır. Siyasal otorite tanrıların bir aracı(agent) veya ideal olarak ilahi bir inkarnasyonu(tecessümü) olarak bile tasarlanır. Beşeri güç, hükümet ve ceza böylece kutsal birer olgu daha doğrusu, ilahi güçlerin insanların hayatlarına müdahale ettirildiği kanallar olurlar. Yönetici tanrılar adına konuşur veya tanrıdır ve ona itaat etmek demek tanrılar dünyası ile iyi bir ilişki içerisinde olmak demektir.”*⁵¹ Ontolojik ve kozmolojik sistemin düzenli işleyişi tek bir Tanrı ile sağlandığı gibi, sadece güçlü bir devlet ve hiç kimseye ve hiçbir şeye bağlı ve bağımlı olmayan mutlak bir kral halkın birliğini koruyarak sürdürebilir ve onları anarşiden sakındırabilir. Ontolojik ve kozmolojik düzlemde tanrısızlık ne anlam ifade ediyorsa, anarşi ve toplumsal bölünme de siyasal düzlemde o anlama gelmektedir. Bu yüzden zorba bile olsa yetkeyi elinde bulunduran herhangi bir mutlak kraliyet, anarşiye yeğlenebilir bir şeydir. Ne kadar güçlü olursa olsun bir hurafe, her zaman tanrısızlıktan daha fazla bir değere sahip olduğu gibi, ne kadar kötü olursa olsun bir mutlak kraliyet, her zaman anarşiden ve toplumsal karışıklıktan daha fazla bir değer taşımaktadır.⁵² Bu yaklaşım, Müslüman siyasal kültüründe, “sultanın kırk yıllık despotluğu, tebaasını bir saatlik terkenden daha evladır” veya “zalim bir imamla geçen altmış yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir”⁵³ şeklindeki ilkesel ifadelerle formüle edilmiş ve herhangi bir otoritenin kaosa tercih edilebileceği öngörülmüştür.

3. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Gayelilik: *Hikmetin Tanrısı*

Maturidi Kalamında Tanrı tasavvuruna dayanak teşkil eden zeminlerden biri Tanrı'nın zatına ilişkin olup, Onun mutlak anlamda eşsiz ve benzersizliğini temellendirme amaçlı iken, diğeri Tanrı'nın fiillerine, O'nun evren ve insanla ilişkisine yönelik olup, ilahi fiillerin akliliğini, hukukiliğini, ahlakiliğini ve estetikliğini temellendirme amaçlıdır. Maturidi tasavvura temel teşkil eden her iki husus, Kitabu't-Tevhid'in dua ve temennilerle başlayan ilk cümlelerinde konu edilmektedir.⁵⁴ Her türlü şükran ve övgüye layık olan yegâne varlığın Allah olduğunu ifade ederken, Tanrı'nın birliğini ima etmekte, Hz. Muhammed ve arkadaşlarına rahmet diledikten sonra kendisine isabetli söz ve davranış lütfetmesini dilerken de Tanrı'nın fiillerindeki hikmeti hatırlatmaktadır. Zira hikmetin dildeki anlamlarından biri de sözde ve davranışta isabet etmektir.

Maturidi, söz konusu eserinin henüz başında kanıtlara dayalı olarak bilmenin gerekliliğini vurgulamakta ve eserine taklit eleştirisi ile başlamaktadır. Dinin öğrenilmesinde başvurulacak kaynakların akıl ve nakil olduğunu belirlemektedir. Bu kaynaklar aynı zamanda onun Tanrı tasavvuruna da kaynaklık etmektedir. Dinin öğrenilmesinde ve Yaratıcının tanınmasında başvurulacak kaynaklardan akıl ile hikmet kavramı arasında ilişki kuran Maturidi, evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmadığını ve evrenin isabetsiz, yararsız ve amaçsız yaratılmış olma ihtimalinin söz konusu olmadığını aklı başında herkesin kavrayabileceğini ifade etmektedir. Evrenin sadece yok olmak için var olmasının akla ve hikmete uygun olmadığını savunmaktadır. Evrenin ve insanın doğasındaki farklılığa ve çeşitliliğe dikkat çeken Maturidi, bu durumun akılla kavranabileceğini ve bunun hikmete ve gayeye matuf olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁵ Buradan hareketle Maturidi Tanrı tasavvuruna kaynaklık eden kavramların akıl, vahiy, bilgi ve hikmet olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle evrenin ve insanın doğasındaki farklılık ve çeşitlilikteki kusursuz harmoni bizleri hikmet kavramına ulaştırmaktadır.

Mu'tezili ve Eş'ari tasavvurun duyarlılık gösterdiği tenzihe dayalı tevhid düşüncesinin Maturidi kelamında da paylaşıldığını söyleyebiliriz. Evrenin yaratıcısının Bir olduğuna, aklın, naklin ve evrenin doğal yapısal özelliklerinin tanıklık ettiğini ifade eden Maturidi, vahid isminin, azamet, hükümlanlık, yücelik ve üstünlük anlamlarında kullanıldığını vurgulayarak, Tanrı hakkında kullanılan Bir'in sayısal bir içerik taşımadığını ifade etmektedir. Zira sayılar söz konusu olduğunda burada ekleme, eksiltme ve ortaklık kaçınılmazdır. Oysa Tanrı bu niteliklerden uzaktır.⁵⁶ Tanrı'nın birliği konusunda klasik kelam ilminde söz konusu olan temanu delilinin farklı versiyonlarından hareketle Maturidi, birden fazla ilah varsayılması durumunda ortaya çıkabilecek ihtimaller üzerinde durarak, anlaşma, rekabet, cehalet ve aciziyet gibi niteliklerin Tanrılıkla bağdaşmayacağını vurgulamaktadır. Evrenin ve evrendeki varlıkların her birinin kendine özgü yapısının belirli bir yönetimi ve sistemi gerekli kıldığına dikkat çeken Maturidi, tabiatı oluşturan varlık gruplarının birbirinden farklı olmalarına rağmen karşılıklı ilişki kuracak şekilde düzenlendiğini, her varlığın kendine özgü statüsü bulunmasına rağmen belirli bir sistem dahilinde işlediğini yinelemektedir. O, bütün bunların tek bir varlık tarafından yönetilmeyi gerektirdiğinin altını çizmektedir. Tabiatı oluşturan varlıklar yapısal karakterlerinin çelişkili ve birbirine ters bir durum arz etmesine rağmen bir uyum ve ahenk içinde bulunmaktadır. Söz konusu varlıklar adeta birbirini desteklemekte, varlıklarını sürdürme uğrunda birbirine yardımcı olmak için benzer işlevler görmektedir. İşte bu yapısal zıtlıklara rağmen nihai bir bütünlük ve uyumdan söz etmek gerekir ki bu da ancak işleri yerli yerinde yapan (Hakim/Hikmet), her şeyi bilen (Alim), her türlü ihtiyacı en ince noktasına kadar bilip

çeşitli yollarla karşılayan (Latif), yönetimine rekabet edilemeyen ve tasarruflarına karşı çıkılamayan yegane bir Varlık ile mümkündür.⁵⁷

Kelam'da Tanrı tasavvurlarına temel oluşturan kavramlardan hikmet, Maturidi ve takipçilerince özel bir önem atfettikleri kavramdır. Tanrı-Alem/insan ilişkisine yönelik literatürde Tanrı'nın Hakim ismi ve fiillerinin hikmet ve gaye taşıdığı tezi Maturidi sistemde özel bir yer işgal eder. Gerçekte Tanrı'nın eylemlerinin hikmetli olduğu konusunda bütün kelamcıların uzlaşması içerisinde oldukları söylenebilir. Ancak bu ilahi fiilin içeriklendirilmesinde ve Tanrı'nın zatiyle ilişkisinde farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Tanrı-alem/insan ilişkisinde Mu'tezile, Tanrı'ya dair tasavvurunu adalet ilkesi üzerinden inşa ederek, ilahi fiillerde yönleri (vücut) ön plana çıkararak ahlakiliği ve maslahatı gözetmektedir. Eş'ari tasavvur, mutlak kudret üzerinden inşa edilmektedir. Bu bağlamda ister teklifi ister tekvini alan olsun ilahi kudretin her türlü varlığı ve oluşu kapsadığı savunulmaktadır. Maturidi tasavvur ise hikmet üzerinden kurgulanmaktadır. İlahi fiil ve sıfatlarda hikmete uygunluk teması ön plandadır.

Hikmet kelime anlamı itibariyle, adil yargılama, varlığın gerçekliğini olduğu gibi bilme ve buna göre davranma, söz, bilgi ve davranışta güven ve kararlılık, söz ve davranışlarda isabet, akıl ve bilgiye dayalı olarak gerçekliğe ulaşmak gibi anlamlara gelir. Örneğin Arapça'da hayvanın ağzına takılan gem için de hikmet kelimesi kullanılır. Bununla hayvan istenmeyen yönleri sapmaktan alıkonulur. Hikmet, Tanrı hakkında kullanıldığında en genel anlamda, O'nun Hakim isminin gereği olarak, varlığı bilme ve bir amaca uygun olarak var etme kastedilmektedir. İnsan hakkında kullanıldığında ise bilme edimi ve buna uygun bir biçimde ahlakı gözetererek davranma kastedilir.⁵⁸ Maturidi literatürde Allah Hakim'dir. Hikmet de O'nun zati sıfatı olduğu gibi fiilidir de. Maturidi düşüncece Tanrı tasavvuruna temel oluşturan hikmet kavramı, birbirinden farklı ancak birbiriyle ilişkili kavramlar çerçevesinde işlenir. Adalet, zulüm, cevr, sefeh, akıl, bilgi, fıkıh, isabet, fazl, ihsan vb. kavramlarla ilişkili olarak ele alınan hikmetin, ahlaka, gerçekliğe ve amaçlılığa yönelik içeriğine işaret edilir. Maturidi, Bakara suresi 269. Ayetten hareketle hikmete ilişkin çeşitli anlamları aktararak, kendi yorumunu açık hale getirmeye çalışır.

“(Allah) Dilediğine hikmet bağışlar ve her kime hikmet bağışlanmışsa doğrusu ona en büyük servet verilmiş demektir. Ama derin kavrayış sahipleri dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz.”⁵⁹

Ayette söz konusu edilen hikmetin, Kur'an'la ilişkilendirildiğini vurgulayan Maturidi, onun Kur'an bilgisi ve tefsiri, Kur'an hakkında derin kavrayış sahibi olmak (fıkıh), nübüvvet ve delile dayalı doğru hüküm verme yeteneği (isa-

bet) şeklinde anlamlandırıldığını belirtmektedir. Hikmetin tevili konusunda görüş ayrılı olduğunun altını çizen Maturidi, kimilerinin hikmeti, “nur”, “huda”, “ruh” ve “şifa” olarak tanımladıklarını ve bununla da Kur'an'ı kastetdiklerini vurgulamaktadır. Kur'an, varlığın hakikatlerini gözler önüne serdiği için nur (ışık); her türlü zarardan korunmaya ve her türlü hayrı idrak etmeye vesile olduğu için hüda (hidayet); her insana hayat verdiği için ruh(can); her türlü afeti ortadan kaldırdığı ve hastalıklara deva olduğu için şifa olarak nitelendirilmiştir. Bütün bu sıfatlar hayra matuftur. kimilerine göre hikmet, her şeyin gerçekliğinde isabet etmektir ki, onunla her türlü kötülük önlenir, her türlü iyiliğe nail olunur. Bu ise başlı başına iyiliktir. Bazılarına göre ise hikmet, Allah'ın elçisini onurlandırdığı sünnettir, peygambere uyan ve sünnete teslim olanlar kurtulmuşlardır.⁶⁰

Hikmetin gerçekte, bir şeyi yerli yerine koymak ve bir şeyi hak sahibine vermek olduğunu ifade eden Maturidi, buradan hareketle filozofların onu, bilgi ve bununla emel etmek şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Onlara göre bu da bir şeyi yerli yerine koymak yönünden bilgiye, bir şeyi hak sahibine ulaştırmak açısından amele karşılık gelmektedir. Bu felsefi bakış açısına göre bir şeyi gereğince ve dosdoğru şekilde yapmak bir tür hikmettir. Maturidi'ye göre bazıları Kur'an'da hikmeti, sınırların ve sınırların anlaşılması şeklinde yorumladıklarını, bunun da zahiri yollardan değil, hakikatler yolundan muhalefet ve muvafakatin idrak edilmesi şeklinde değerlendirdiklerini belirtmektedir. Hikmeti fıkıh, yani derin kavrayış sahibi olmak şeklinde yorumlayanlara dikkat çeken Maturidi, fıkıhın, bir şeyin anlamını, delalet ettiği benzeriyle birlikte bilmek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre gayb, şahid aracılığıyla, kapalı olan açık olan vasıtasıyla, fer de asıl olanla bilinebilmektedir.⁶¹

Maturidi'de hikmet, bilgi/akıl, adalet, sağlamlık ve isabet çerçevesinde değerlendirilmektedir. Onun hikmet kavramına ilişkin açıklamaları söz konusu kavramlar etrafında örülmemektedir. Örneğin hikmet, söz ve fiillerde isabet etmek olup, Hakim de isabet edendir. Hikmet kavramının adaletle ilişkisini ön plana çıkaran Maturidi, onu “her şeyi kendi yerine koymak ve her hakkı sahibine ulaştırmak” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre Allah, her şeyi yerli yerine koyduğundan, tedbirlerinde ve fiillerinde hatadan uzak olan Hakim'dir. Maturidi hikmeti, “her şeyi bulunduğu hal üzere yapmak ve her şeyde en uygun olana isabet etmek, başka bir ifadeyle bir şeyi; ister iyi ister kötü, ister güzel isterse çirkin olsun bulunduğu hal üzere kılmak” şeklinde de anlamlandırmaktadır. Maturidi bu tanımlarla hikmeti, Yaratılıştaki Allah'ın her varlık için takdir etmiş olduğu düzen ve sistemle irtibatlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle o, hikmetle kader arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.⁶²

Maturidi'de hikmetin bilgisel içeriği güçlü bir şekilde vurgulanır. Buna göre

hikmet, her şeyi olduğu şekilde ve olduğu hal üzere bilmektir. Bilgide isabet ve hakikate uygunluk hikmetin bilişsel temelini yansıtır. Bu durumda ilahi fiillerde mükemmellik (itkan), sağlamlık (ihkam) ve güzellik (ihsan) esastır. Alemdede yaratılmış varlıklardaki iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi zıtlıklar, ilahi fiillerde mükemmelliğe, sağlamlılığa ve estetikliğe zarar vermeyeceği gibi, bunların Tanrı tarafından yaratılmadığı anlamını da doğurmaz. Zira Tanrı her şeyi olduğu hal üzere bilir ve o şekilde yaratır. Bir şeyi olduğu hal üzere bilmek ve o hal üzere yaratmak, bir şeyi yerli yerine koymak, mükemmelliği, sağlamlılığı ve estetikliği doğurur. Bu durum ilahi fiillerdeki hikmete ve Tanrı'nın da Hakim oluşunun gereğidir. Tanrı'nın zatı gereği Hakim olduğu düşünüldüğünde, O'nun fiillerinin hikmetten ve adaletten uzak olamayacağı ortaya çıkar. Bu durumda ilahi fiillerde zulüm/cevr ve sefeh aranmaz. İlkesel olarak zulüm (cevr) ve hikmetsizliğin (sefeh) çirkin adalet ve hikmetin ise güzel olduğunu belirten Maturidi, bir şeyin bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm diğer konumda adalet olabileceğini savunur. İlkesel olarak hikmet ve adaletin güzelliği, sefeh ve zulmün de çirkinliği kabul edilirse, ilahi fiillerin hikmet, adalet, lütuf ve ihsanla nitelendirilmesi gerektiği anlaşılır. Zira O'nun cömert, lütfekar, gani ve alim olduğu bilinmektedir. Bilgisizliğe ve ihtiyaca dayalı olarak meydana gelen zulüm ve sefeh niteliklerinin O'na atfedilmesi söz konusu olamaz. Bütün bunlardan dolayı bir şeyin hem zulüm hem de adil, hem hikmet hem de sefeh şeklinde nitelendirilmesi mümkün olur.⁶³ Maturidi'ye göre söz konusu bir şey hakkında iki zıt nitelemenin ayırt edilmesinde karşılaşılabilecek temel problem beşeri düzeydeki bilgisizliktir. İster akli açıdan çıkarımda bulunabilsin isterse duyuşsal istidlalde bulunsun hakikatin açığa çıkmaması mümkündür. Bu nedenle kişinin kendi düşünce sistemi içerisinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adalet ve zulüm konumunda bulunduğuna hükmetmesi her zaman mümkün olmayabilir.⁶⁴

Mu'tezili Tanrı tasavvurunda söz konusu edilen, ilahi fiillerde maslahatsızlığın ve sebepsizliğin olamayacağına ilişkin argümanlarını gündemine alan Maturidi, onların Tanrı'ya zorunluluk (vucubiyet) atfeden yaklaşımlarını eleştiriye tabi tutmaktadır. Bilindiği üzere bazı Mu'tezili düşünürler akli yerinde olup da faydasız iş yapan hiç kimseye hakim denemeyeceğini, sebepsiz eylemde bulunan herkesin de abesle iştiğal ettiğini savunmuşlardır. Bu düşünürlere göre, Allah'ın birine zarar getirecek bir fiili başlatıp devam ettirmesi mümkün değildir. Zira bu durum, Allah'tan hikmet niteliğini kaldıracaktır. Bu nedenle söz konusu düşünürler, yapacağı her işte, dini açıdan, başkası için en iyi olana (aslah) riayet etmesini Allah için vacip görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Allah, kendisine fayda sağlayacak fiilden veya zarar verecek her şeyden münezzehtir. Maturidi, Allah'ın gerçekleştireceği fiillerin başkasına fayda sağlamasını ya da ondan bir zararı bertaraf etmesini zorunlu gören Mu'tezili düşünürleri, ilahi

fiillerle insanın fiillerini kıyaslamak ve Allah ile insan arasında benzeşme yaratmakla eleştirmektedir. Her ilahi fiilin bir sebebinin bulunması gerektiğini, Allah'ın sebepsiz hiçbir fiilinin bulunmadığını düşünen Mu'tezili savunuyu söz konusu eden Maturidi, bu savunuda tanrısal alanla duyuşsal alanın kıyaslanarak yanlış yapıldığını belirtmektedir.⁶⁵

Maturidi'ye göre, Tanrı'yı hakıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümranlığını, kudretini, yaratma ve emretmenin de O'na ait oluşunu kavrar. Tanrı'nın hükümranlığını takdir eden bir kimse, O'nun fiillerinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını da bilir. Tanrı, zatı itibarıyla hakim, gani ve alimdir. Duyulur alemde veya beşeri düzlemde hikmetsizliğe yol açan ve kişiyi hikmetsiz iş yapmaya sevk eden nedenler bilgisizlik ve ihtiyaçtır. Oysa bunların her ikisi de Allah için düşünülemez. Bu durumda Tanrı'nın fiillerinin hikmetten yoksun olamayacağı ortaya çıkar. Duyularla algılanan ve beşeri bilgiye konu olan bütün ihtiyaçlar evrenin gereğince tanınıp hakimiyet altına alınamayışının göstergesidir. Tanrı'nın ise evreni bilen, ona güç yetiren gani bir varlık olduğu herkesçe bilinmektedir. Şu halde ihtiyaç konumunun istisnası, kudret, hikmet ve bilgisi herkesçe kabul edilen Tanrı'ya nispet edilmesi makul değildir. Beşeri düzlemde herhangi bir fiili sefeh konumuna düşüren iki etken olduğunu düşünen Maturidi, bunlardan birincisinin, bir fiili kontrol edenin izni olmaksızın buna tecavüz edilmesi, ikincisinin ise, emretme ve nehyetme yetkisine sahip bulunan kişinin yaşayışının çiğnenip emrine muhalefet edilmesi olduğunu belirtmektedir. Her iki durum veya ihtimalin de Tanrı hakkında düşünülemeyeceğinin altını çizmektedir.⁶⁶ Hikmet kavramını bilgi, adalet ve amaçlılık çerçevesinde içeriklendiren ve bunu ahlakiliğe temel oluşturacak tarzda işleyen Maturidi, Tanrı-alem/insan ilişkisini de buna uygun tasarlamaktadır. İlahi fiillerde, bilgi, adalet, kudret ve isabet özelliklerine dikkat çeken Maturidi, Tanrı'ya ilişkin tasavvurda bir yandan keyfiliği ve gelişigüzeelliği yaratan anlayışı ret ederken diğer yandan Tanrı'nın mutlaklığını gölgeleyecek O'na vucubiyet atfeden yaklaşımları geçersiz kılmaktadır. Tanrı tasavvurunda ilahi olanla beşeri olanın kesin bir biçimde ayrılması gerektiğini, ilahi düzlemdeki fiillerin ve yasaların kendine özgü işleyişini ön plana çıkaran Maturidi, beşeri düzlemdeki sınırlılığa, eksikliğe ve koşullu oluşa dikkat çekmektedir.

Sonuç

Kelam ekolleri tarafından geliştirilen ve kendi sistematik düşünce yapılarıyla uygunluk arz eden Tanrı'ya ilişkin telakkiler, söz konusu ekollerin kurumsallaştığı dönemin tarihsel, sosyal, politik, psikolojik, kültürel ve zihinsel koşullarından bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda adalet, kudret ve hikmet olgu-

larına dayalı olarak inşa edilen veya tasarlanan tasavvurları, belirli bir tarihsel süreç ve pratiğin teorileri olarak değerlendirmek olanaklıdır. Her şeyden önce İslam düşüncesini oluşturan temel paradigmalardan biri olan Kelam İlmi ve buna ilişkin literatürün Tanrı merkezli olarak işlediğini ve örüldüğünü söylemek mümkündür. Bu işleyiş ve örüntüde temel kaygı, Kur'an'ın Tanrı hakkındaki önermeleri ve duyarlılığına paralel olarak, Tanrı'nın her türlü noksanlıktan, kusurdan, eksiklikten, benzerlikten tenzih edilmesidir. Kur'an'ın kök ilkesi tevhid, Kelami literatürün omurgasını teşkil eder. Bu noktada bütün kelam ekollerinin, Allah'ın biricikliği ve eşsizliği konusunda ortak bir duyarlılığa sahip olduğu görülmektedir. Bir bütün olarak Kelam ilminin varlık nedenini, tevhid ve bu ilkeye ilişkin duyarlılık olarak belirlemek abartılı bir yaklaşım olmaz.

Kelam ekollerince oluşturulan tasavvurların tarihsel koşullardan bağımsız olarak düşünülemeyeceği bir gerçektir. Her bir mütekellim içinde bulunduğu düşünce sistematiğine büyük oranda ters düşmeyerek, kendi zihinsel ve kültürel kapasitesi ile dinin ana kaynağı durumundaki ilahi metni de dikkate alarak Tanrı hakkında konuşmuştur. Burada Tanrı hakkında serdedilen her bir argümanın ve fikrin belirli bir muhatabı söz konusudur. Bu bağlamda söz konusu argüman ve düşünceler içeriye ve dışarıya karşı dillendirilmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin amentüsünde de yer alan tevhid ve adalet, içerdeki ve dışardaki çeşitli zümrelere ve onların Tanrı tasavvurlarına cevap olacak bir biçimde tasarlanmıştır. Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunun merkezinde bulunan Tevhid, başta diğer monoteist dinler olmak üzere, çevre inanç ve kültürlerde var olan antropomorfik her türlü tasavvura karşı işlenmiştir. Tanrı-âlem/insan ilişkisinde adalet kavramına dayalı olarak ve ilahi fiillerde ahlakiliği gözeten bir biçimde kurgulanan tasavvur, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ahlakiliği göz ardı eden ve her türlü keyfiligi Tanrı hakkında meşru gören, Tanrı'yı sebepsiz, amaçsız iş gören bir varlık konumuna indirgeyen, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ön belirlenmişliği veya determinizmi savunan zümrelere karşı oluşturulmuştur. Tasavvurların tarihsel pratiğe bağlı olarak geliştiği, Eş'ari ve Maturidi tasavvur biçimleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Eş'ari düşüncede Tanrı-âlem/insan ilişkisinin, Tanrı'nın mutlak bilgisi, iradesi ve kudreti bağlamında şekillenmesi dönemin Tanrı'yı algılama biçimleriyle doğrudan bağlantısı vardır. İlahi metinde söz konusu edilen ve Tanrı'nın mutlak kudretini vurgulayan ifadeler söz konusu Eş'ari tasavvura dayanak oluşturan etkenlerden sadece birisidir. Tanrı-âlem/insan ilişkisinde Maturidi'nin hikmet vurgusu ve hikmete dayalı olarak oluşan tasavvur biçimi, bir yönüyle ilahi fiillerde amaçsızlık ve keyfilik ön gören tasavvur biçimlerine, diğer yönüyle Mu'tezili tasavvurda olduğu gibi ilahi fiiller hakkında illet ve zorunluluk düşünen felsefi ve teolojik öğretilere cevap oluşturacak bir tarzda kurgulanmıştır.

Notlar

- 1 Tanrı'nın zatı ve niteliklerini içermesinden dolayı "ihlas" şeklinde adlandırılan bu surenin, Peygamber tarafından Kur'an'ın üçte birine eşdeğer görüldüğü varsayılır: "De ki: O Allah Bir'dir. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şey kendisine muhtaç olandır, doğurmamış ve doğmamıştır, hiçbir şey O'nun dengi değildir." 112 İhlas, 1-4.
- 2 Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", Çev: M. Sait Yazıcıoğlu, AÜİF Derg., XXII/507.; Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara, 2000, s.11.
- 3 Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s.34.
- 4 Ksenophanes, eleştiri getirdiği bu mitolojik, popüler insanbiçimci Tanrı anlayışı yerine daha mantıksal ve daha ahlaki olduğunu düşündüğü bir Tanrı anlayışını önermektedir: "Tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, ne biçim ne düşünce bakımından insanlara benzer olmayan tek bir Tanrı... O, tümüyle göz, tümüyle düşünce, tümüyle kulaktır... Hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi zihninin gücüyle yönetir... En ufak bir hareket yapmaksızın her zaman aynı yerde durur ve ona bazen bir tarafa bazen de başka bir tarafa gitmek yakışmaz." Bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995, s.87.
- 5 Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s.62, 63.
- 6 Gusdorf, İnsan ve Tanrı, s.20.
- 7 Rosenthal, I. J. Ervin, *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge At The University Pres, 1958, p.16.
- 8 42 Şura 11. Ayette, yaratılmış varlıktaki çokluğa ve çift kutupluluğa vurgu yapılarak, bu özelliğin Tanrı tarafından verildiği, Kendisi'nin ise insanın düşünebileceği her türlü beşeri kategorinin, tahayyülün ötesinde, kuşatılmayan bir varlık olduğu ima edilir. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İstanbul, 2002, s.985.
- 9 Mu'tezili amentü olarak da adlandırılacak beş esasın ilk ikisi tevhid ve adalettir. Bir bütün olarak Mu'tezili düşüncenin bu iki temel esas üzerine inşa edildiğini söylersek abartmış olmayız. Bunun yanında Mu'tezili düşünürler her zaman kendilerini bu iki ilkeyle tanımlamayı tercih etmişlerdir. Kendileri için, "ehlu'l adl", "ehlu't-tevhid" veya ehlu'l adl ve't tevhid" şeklindeki adlandırma bir övünç kaynağı olmuştur.
- 10 Mu'tezili düşüncede Tanrı'nın, cisim, suret, şahıs, cevher, araz, et, kan, renk, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, uzunluk, kısalık, derinlik, birleşme, ayrılma, hareket, sükun, doğu, batı, kuzey, güney, sağ, sol, ön, arka, üst, alt, hulul, birleşme, parçalanma, doğmak, doğurulmak, vb. olmadığına ilişkin ifadeler Hıristiyanların, Yahudilerin ve Tanrı'ya cismaniyet atfeden çevrelere yöneliktir.
- 11 Suphi, Ahmed Mahmud, *Fi İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, Beyrut, 1985, I/s.141.
- 12 el-Hayyat, el-İntisar, s.44.; Kadı Abdulcabbar, kötülüğün ortaya çıkışını cehalet ve ihtiyaç şeklinde iki nedene bağlar. Tanrı, mutlak anlamda yetkin olduğundan hiçbir şeye gereksinim duymaz. Kötülük de O'nun için bir gereksinim değildir. Tanrı zatı gereği âlim olduğundan neyin kötü olduğunu bildiği gibi ona gereksinim duymadığını da bilir. Dolayısıyla kötülüğü irade etmez. Tanrı'nın bir an için veya spesifik anlamda bir kötülüğü irade ettiğini veya yaptığını varsaydığımızda, her bir kötü eylemi irade etme veya yapma ihtimali doğacaktır. Örneğin insanlara bildirdiği haberlerde yalan söylemiş olma, kötü olanı emredip iyi olanı yasaklama, ödül vaadi ve azap tehdidinden vaz geçme, iyilik yapanları cezalandırma kötülük yapanları ödüllendirme ihtimalini gündeme getirecektir ki Tanrı, bütün bunlardan münezzehtir. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.302, 459-463; *el-Muğni*, VII/s.177., VIII/s.196,202-203.
- 13 Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.301.; *el-Muğni*, XIV/s.53.
- 14 Eş'ari, Makalat.
- 15 el-Hayyat, *el-İntisar*, s. 15,53.
- 16 Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, XIV/s.15,61,67,78 vd.
- 17 Nazzam'ın bu savunusu, Sadece İslam düşüncesi içerisinde var olan ve Tanrı'nın mutlak kudre-

tinin iyi ve kötü olanı yaratmaya uygun olduğunu düşünen çevrelere karşı değil aynı zamanda Maniheiztler gibi düalist teolojiyi benimseyen zümrelere karşı da söz konusu edilmiştir. Maniheiztler, ışık ve karanlığın, iyilik ve kötülüğün başlangıçta ayrıışan sonra da birbirine karışan iki ebedi ilkeden olduğunu varsaymaktaydılar. Onların bu görüşlerini Nazzam şu ifadelerle reddetmektedir: “Kötülük, ya bir kusur veya ihtiyaç nedeniyle, onu yapmaya teşvik edilen birinden ya da onun kötülük olduğunu bilmeyen birinden sadır olur. Ne var ki cehalet ve ihtiyaç, kendisine bunların atfedildiği kimsenin, koşullu olduğu gerçeğine işaret eder; Tanrı, bunun çok üzerinde yücedir. Beni Tanrı'nın kötü herhangi bir şey yapmadığına ikna eden şey kendisine bunların(-bilgisizlik ve ihtiyaç) atfedildiği kişinin koşulluluğuna işaret eden bu şeyler, Tanrı'nın bir sıfatı olamayacağıdır. Aksine Maniheiztler, ışığın faydayı aldığını ve zararı engellediğini iddia ettiklerinden, benim yaptığım gibi savunma yapamazlar. (Çünkü böyle bir durumda) o, (Işık) kusurlardan sorumlu ve her şeyden habersiz hale gelecek ölçüde, Karanlık tarafından alt edilmiş olur. Bu durumda onlar, kötülük ve suçun ondan sadır olamayacağını kanıtlayamazlar. Eğer onlar, Işığın irade gücüne sahip olduğunu iddia ediyorlarsa...” b kz. el-Hayyat, *el-İntisar*, s.39.; Ess, Josef Van, “*Ebu İshak en-Nazzam'ın Teolojisinde Kötülük ve İlahi Kudret*”, çev. Maide Öztosun, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, İstanbul, 2014, II/s.260-261 vd.

¹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, s.313.; *el-Muğni*, VI-I/s.127; el-Hayyat, *el-İntisar*, s.22,26.

¹⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/s.52.

²⁰ İnsan fiillerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiği veya Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilecek olursa, kötü eylemleri- ki insan iyi eylemlerde bulunduğu gibi kötü eylemlerde de bulunabilme kapasitesine sahiptir- belirlemesi veya yaratması nedeniyle Kendi'sinin yerilmesine sebebiyet verecektir. Başka bir ifadeyle zulüm ve haksızlığı yarattığı için O'nun zalim olarak nitelendirilmesi, dolayısıyla yergi ve küçümseme gibi hükümlere maruz kalacağı şeklinde bir durum ortaya çıkacaktır ki, Tanrı'nın mahiyeti bu tür nitelemelerin ve hükümlerin ötesindedir. B kz. Kadı Abdulcabbar, Şerhu *Usuli'l Hamse*, s.345; *el-Muğni*, VIII/s.196.

²¹ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VIII/s.53.; ayrıca b kz. Frank, Richard M., “*Klasik İslam Kelamında Ablaki Yükümlülük*”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i İçerisinde*, İstanbul, 2014, II/s.105-106.

²² Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, s.223.

²³ el-Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhid-i'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1414/1993, s.26; el-Bağdadi, Ebi Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, s.8

²⁴ İbn. Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1990, XII, s.416

²⁵ 3/Al-i İmran, 5, 6

²⁶ Ehl-i Sünnet temsilcilerinden bazıları, Kur'an'ın pek çok yerinde geçen, “her şeyin yaratıcısı Allah'tır.” (6/En'am, 102; 13/Ra'd, 16; 39/Zümer,62) ifadesinde yer alan “her şey” kapsamına insan fiillerini de dahil ederek, insan fiilini “şey” olarak adlandırmışlardır. B kz. el-Pezdevi, *Usulu'd-Din*, s. 101.; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Prof. Dr. Şerafettin Gölçük, İstanbul, 1988, s.153-154.;

²⁷ el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-İbane An Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 1994, s.112.; Suphi, Ahmed Mahmud, *Fi İlmi'l- Kelam-el-Eşaira*, Beyrut, 1985, II/64.

²⁸ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24 vd.; Bakillani, *et-Temhid*, s.44-45.; el-İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trsz., s.311.; el-Cuveyni, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meali Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'i'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1405/1985, s.173.; Gurabe, Hamude, *Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Kahire, 1973, s.96.

²⁹ Akbulut, Ahmet, “*Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*”, A.Ü.İ.F. Derg., Ankara, 1992, XXXIII/130.

³⁰ Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Michigan, 1998, II/515-525.; Leclerc, Ivor, *The Relevance of Whitehead*, Bristol-England, 1993, s.354. vd.

³¹ Schilpp, a.g.e., s.529.

³² el-Eş'ari Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Luma' fi'r- Reddi Ala Ehli'z-Zeyji ve'l-Bida'*, Beyrut,

- 1952, s.24.
- ³³ el-Eş'ari, *el-İbane*, s.117. vd.; *el-Luma'*, s.24.
- ³⁴ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.27-29.
- ³⁵ el-Bakıllani, *el-İnsaf*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Mısır, 1963, s.157.
- ³⁶ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24.; el-Bakıllani, *el-İnsaf*, s.157.; Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s.80.
- ³⁷ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24,25.; el-Eş'ari, *el-İbane*, s.119,120.; el-Bakıllani, a.g.e., s.161.; Gazali, a.g.e., s.80.
- ³⁸ el-Eş'ari, *el-İbane*, s.124-125.; Gazali, a.g.e., s.80.; el-Cuveyni, *Luma' Edille*, s.188-190.
- ³⁹ el-Eş'ari, *el-İbane*, s.124-125.; *el-Luma'*, s.27.; el-Bakıllani, *et-Tevhid*, s.319.
- ⁴⁰ Objektif bir değer teorisini reddeden, ahlaki değerlerin sadece ilahi irade tarafından belirlendiğini savunan ahlak teorilerine Teistik(theistic) veya ilahi(divine) subjektivizm adı verilmektedir. Bkz. Hourani, F. George, *İslamic Rationalism-The Ethics of Abd al-Jabbar*, London, 1971, s.55; *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985, s.24 vd.
- ⁴¹ Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1981, s.108.
- ⁴² Eş'ariliği bir çeşit irade felsefesi olarak nitelendiren Ülken, batılı filozoflardan biri olan Guillaume d'Occam'ın Eş'ari iradeciliğinden etkilendiğini ifade etmektedir. Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1946, s.41.
- ⁴³ el-Eş'ari, *el-İbane*, s.129.; *el-Luma'*, s.55-56 vd.
- ⁴⁴ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.54-55; el-Bakıllani, *et-Tevhid*, s.325.
- ⁴⁵ el-Eş'ari, *el-İbane*, s.129.
- ⁴⁶ Mütezile'ye göre, insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (İstitaat), başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan, sahip olduğu bu gücü istediği şekilde kullanabilir. Bu güçle insan, dilerse inanır, dilerse inkar eder. İnsana yöneltilen teklifin sıhhati için, gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması ise, kötü bir şeydir. Oysa Allah adildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1996, s.390-405.; Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kudur Fi Fikri'l-Mutezileti*, Beyrut, 1992, s.213 vd.
- ⁴⁷ el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.59.
- ⁴⁸ el-Eş'ari, a.g.e., s.59.
- ⁴⁹ Bkz. Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.156-157.
- ⁵⁰ Cüleynd, M. Seyyid, *Kadıyyetu'l-Hayr ve Şerr fi Fikri'l İslami*, Kahire, 1981, s.226.
- ⁵¹ Berger, L. Peter, *Elements of A Sociological Theory*, p.34.
- ⁵² Barbier, a.g.e, s.63.
- ⁵³ İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-Şer'iyye*, Kahire, 1951, s.173.
- ⁵⁴ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s.3.
- ⁵⁵ Maturidi, a.g.e., s.4-5.
- ⁵⁶ Birer ilahi fiil olarak mucizelerin de Tanrı'nın birliğine kanıt oluşturduğunu savunan Maturidi, birden fazla ilah varsayılması durumunda mucizenin gerçekleşme imkanının ortadan kalkacağını, ortakların olağanüstü olaya engel olacağını, böylece peygamberlerin mucize gösteremeyeceğini iddia etmektedir. Peygamberlere itiraz edip direnc gösterenlerin benzer bir olay sergileyemediklerini ifade eden Maturidi, bu tür olayların peygamberlere özgü olduğunu ve bunun failinin de Bir olan Allah olduğunu belirtmektedir. Maturidi, a.g.e., s.31-32.
- ⁵⁷ Maturidi, a.g.e., s.32-36.
- ⁵⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1968, XII/s.140; Isfahani, Rağib, *el-Müfredat Fi Garibi'l Kur'an*, Beyrut, trz, s.126-127.; Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Derg., Sayı: 8, Erzurum, 1988, s.43 vd.
- ⁵⁹ 2 Bakara, 269.

⁶⁰ Maturidi, Ebu Mansur, *Tevvilatu'l Kur'an*, İstanbul, 2005, II/s.188-189.

⁶¹ Maturidi, *Tevvilat*, II/s.189.

⁶² Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre Hikmet Terimi", İslami Araştırmalar Derg., Cilt: 2 Sayı: 6, Ankara, 1988, s.43.

⁶³ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.277.; Özcan, a.g.m., s.43.

⁶⁴ Maturidi, *a.g.e.*, s.278.

⁶⁵ Bazı Mu'tezili alimlerin ilahi fiillerde sebepsizlik olamayacağı yönündeki iddialarını ve buna dayanak oluşturacak ilahi-beşeri karşılaştırmayı ele alan Maturidi, buna şu argümanlarla cevap vermektedir: "duyulur alemde her bir hakim, hikmetsiz iş yapmaya adaydır, bunun gibi ihtiyaçtan müstağni, bilgili ve kudretli olan kişi bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenmiş olabilir. Daha doğrusu kişi önceleri bu eksik sıfatlara sahip bulunuyorken bilahare kendisine zıtları olan ergin sıfatlar verilmiş olabilir. Dolayısıyla kişi ergin sıfatlardan kendisine verildiği kadarına maliktir. İnsan bir şeyde hikmete aykırı bir durum müşahade edince sürekli olarak iki alternatif arasında yer değiştirir. Ya o konudaki isabetli davranışın bilgisine sahip bulunmakta veya bulunmamakta, bilgisi konunun hikmetini anlama seviyesine ya ulaşmakta ya da ulaşmamaktadır, ya da eski ve eksik sıfatından arta kalan kısım onu meseleyi idrak etmekten alıkoymaktadır. Bu sebeple kulun ilahi bir fiil hakkında 'hikmete uygun düşmemiştir' veya 'şu vasıfları taşımamaktadır' yolunda bir iddiada bulunması anlamsızdır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturan bir husus da kulun nesnelerin çoğu hakkındaki cehaletini bilmesi, ihtiyaçlarla çevrili olduğunun ve çoğu konularda acz içinde bulunduğu şuuru taşıması ve bir de çoğu zaman hikmetsiz davrandığının farkında olmasıdır. ...-Allah, şöyle buyurmuştur: Allah yaptığından sorumlu tutulmaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir(21Enbiya23)- sonuçta insanların fiilleri hikmetli olmaya da olmamaya da uygundur, Allah'ın fiili ise hikmetsizlikten münezzehtir." Maturidi, *a.g.e.*, s.275-276, 280-281.

⁶⁶ Maturidi, *a.g.e.*, s.277-278.

Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları*

Bülent AKOT**

Öz Bu makale iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde bazı mutasavvıfların Tanrı/İlâh anlayışı öz bir şekilde verilmiştir. İkinci Bölümde ise Hâris el-Muhâsibî'nin meşhur eseri olan *er-Riâye li Hukukillah* bağlamında muhasebe eksenli Allah'ın hakları ele alınmaktadır. Muhâsibî, Allah'ın haklarını anlatarak kulun sorumluluklarına temas eder. Ona göre de bu hakların iyi bilinmesi Allah'ın tanınıp, bilinmesini kolaylaştıracaktır. O, insanın Allah anlayışını, onun kendi nefsinin tanımasıyla ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşıma göre Allah'ı anlamak, insanın kendi sorumluluklarını ve hatalarını anlamasıyla başlamaktadır. Allah'ın anlaşılmasında hareket noktasını insanın Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirip hakkını gözetmesinde görür.

Anahtar kelimeler: Sufi, Muhâsibî, Riâye, Allah, nefis, haklar.

Some Sufi's Understandings of God and Allah's Rights in Muhasibi's "Riâye"

Abstract This article is composed of two parts. In the first part we examine sufi's understandings. In the second chapter, the contexts of Allah's rights, which is the subject of the book named “er-Riâye li Hukukillah” by Muhasibi are dealt with. To describe Allah's rights, Muhasibi addresses the responsibilities of Allah's slave. According to him knowing of Allah is connected with well knowing of these rights. Understanding of Allah is related with knowing human his self. According to this approach understanding of Allah begins with understanding of human regarding his responsibilities and his failures. The starting point of understanding Allah is to fulfill his responsibilities towards Allah.

Keywords: Sufi, Muhasibi, Riâye, God, self, rights.

* Özel isim kastedildiği için “Allah” lafza-i celâli kullanılmıştır. Bu yüzden cins isim olarak Tanrı/İlâh kullanılmamıştır. Makalenin ilgili bölümünde de bu şekilde verilmiştir.

** Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-posta: bulentakot@hotmail.com.

Giriş

Teoloji alanında Tanrı/İlâh anlayışı, bütün diğer dini tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Tek sahici gerçeklik O'dur, güzellik ve mükemmellik O'na aittir. Varmış ve bu niteliklere sahipmiş gibi görünen bütün varlıklar, ancak temel varlığa yaklaştıkça, bu niteliklere sahip olabilir. Bu ifadenin varlığı Müslümanların O'nu odak noktası ve tek öncelik konusu yaparak yaşamalarını gerektirir. O'nun tek olduğunu söylemek, yalnızca sayısal bir tanımlama yapmak değildir; Bu, birliği insanın yaşamının ve toplumun belirleyici ögesi yapmak için de bir çağrıdır. Tanrı'nın teklifi gerçekten bütünleştirilmiş bir kişilikle kavranabilir.¹

İnsanın Tanrı/İlâh ile kurduğu her türlü ilişki, temelde Tanrı'nın bir tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Tanrı'nın herhangi bir biçimde tasavvur edilmesi ve anlaşılması bizzat O'nun kendisi tarafından oluşturulduğu gibi, insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvurların oluşumunda hem Tanrı'nın kendisi hem de insan rol oynamaktadır. Bu konuda insanın rolü kurumsallaşmış yapılar olarak teolojiler aracılığıyla kendini göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki teolojiler tarafından kurgulanan ve oluşturulan Tanrı/İlâh tasavvurları vahyin sunduğu otantik tasavvurlardan doğal olarak ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın ve farklılığın temel nedenleri olarak, Tanrı'nın akıl ile kavranabilecek bir varlık olmaması ve insan aklının, sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan bağımsız olmaması gösterilebilir. Öte yandan insan aklının, dönemin kültürel gelişim seviyesine bağlı dil içinde ifadesini bulan bir meleke olması bu ayrışmayı doğal kılmaktadır. Gerçekte insan olarak hiç kimse, yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumları, gelenekleri ve teolojileri olmaksızın Tanrı'ya yönelme olanağı bulamaz. Bu bağlamda Tanrı/İlâh tasavvurlarında tarihin ve tarihte olup biten tecrübenin izlerine hep rastlanılabilir.² Bu bağlamda kitabi dinler tarafından ortaya konan ve kendisini vahiyle insanoğluna açan Tanrı/İlâh ile filozofun tasarımı yaptığı, sadece metafiziksel gereksinimleri karşılayan Tanrı/İlâh arasında ciddi bir tasavvur farklılığı da vardır. Her şeyden önce İbrahim'in Tanrı'sı filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir özelliğe sahiptir. Onun kendine özgü nitelikleri vardır. Bu nitelikler inanan kişilerin kaderini doğrudan doğruya belirlediği gibi Tanrı'ya sadece aklın otoritesi ile değil, aynı zamanda tanrısal çağrı ve vahiyle de bağlanırlar.³

İnsanlık tarihi boyunca vahiyle birlikte gelişen Tanrı/İlâh anlayışının yanında aklın öncülüğünde farklılaşan Tanrı/İlâh anlayışları da etkisini göstermiştir. Bu bağlamda gelişen farklı Tanrı/İlâh anlayışlarıyla İslâm'ın tevhîd anlayışını bozmak için ayrı bir gayret de söz konusu olmuştur. Ancak farklı Tanrı/İlâh

tasavvurlarının sızma girişimleri, Müslümanların bilincinde zâten var olan tevhîd ilkesine dair bilinçlenmeyi arttırmıştır.⁴ Tevhîd inancı, Kur’ân tarafından vurgulanan en temel ilkedir ve bu nedenle kelamcılar Allah’ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerini tevhîd ilkesi ekseninde temellendirdiler. Mutezilî düşünürler tevhîd ilkesini, tenzih ilkesi üzerine kurdular. Tenzih üzerinde ısrar etmelerindeki en büyük neden, teolojik rakipleri olan müşebbihenin öne sürdüğü teşbih doktrinini geçersiz kılma çabasıdır.⁵

Yukarıda değinilen farklı anlayışların varlığıyla birlikte Hz. Adem (as)’den günümüze kadar asırlar boyunca inanç sisteminin temelini oluşturan “Tanrı/İlâh” kavramı, insanda genel olarak soyut bir algıyla karşılık bulmuştur. Bununla beraber mutasavvıflar içinde de tevhîdi bakış açısıyla beraber, muhabbet ve muhasebe merkezli bir Tanrı/İlâh algısı da teşekkül etmiştir. Makalenin sınırları sebebiyle bazı mutasavvıfların Tanrı/İlâh anlayışları öz bir şekilde verilecektir. Daha sonra Hâris el-Muhâsibî’nin meşhur eseri olan *er-Riâye li Hukukillah* bağlamında muhasebe eksenli Allah’ın haklarından bahsedilecektir. Muhâsibî, Allah’ın haklarını anlatarak kulun sorumluluklarına temas eder. Ona göre de bu hakların iyi bilinmesi Allah’ın tanınıp, bilinmesini kolaylaştıracaktır.

1. Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı

Mutasavvıfların kendi yaklaşımlarına ve bakış açlarına bağlı olarak Tanrı/İlâh tasavvuru oluşturdukları görülmektedir. Bu doğrultuda Cüneyd-i Bağdadî, Gazâlî, Kelâbâtî ve İbn-i Arabî gibi birçok mutasavvıfta “tevhîd”, “insanın ezeliyeti ve vahdet-i vücud” öne çıkarken Râbiatu’l-Adeviyye, Bâyezid-i Bes-tamî, Hâllac-ı Mansur, ve Mevlânâ gibi birçok sufide ise “İlâhi aşk” fikrinin öne çıktığı bilinmektedir.

Tevhîd

Mutasavvıflardan Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909)’nin Tanrı/İlâh anlayışının temelinde tevhîd düşüncesi vardır. O, Tevhîd kavramı üzerinden bir anlayış geliştirmiştir. Ona göre tevhîd de derece derecedir. Birinci mertbe âvâmın tevhîdi, ikinci mertbe zâhir ulamasını tevhîdi, üçüncü ve dördüncü mertbe ise âriflerin yani havâssın tevhîdidir. O, üçüncü ve dördüncü mertbe tevhîdi şöyle izah eder: “Havâssın tevhîdinin ilk mertbesi: Hiçbir benzer görmemek suretiyle vahdaniyeti ikrar, bunun yanında zâhir ve bâtındaki emre imtisal, Allah’tan başka hiçbir şey arzu etmemek ve O’ndan başkasından korkmamak.” Bu ikrarları ve amelleri, Cenâb-ı Hakk’ı yanlarında görmek ve emirlerine uy-

mayı gerekli bilmekten ileri gelir. Havâss tevhdinin ikinci mertebesi ise şudur: Bu mertebede olan seçkin kul, Allah'ın huzurunda ferdiyetsiz bir varlık, bir hayaldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Onun üzerinde Allah'ın tedbir tasarrufları, Allah'ın kudretinin hükümlerine göre cereyan eder. (Allah onu istediği gibi idare eder) O, tevhd denizlerinin derinliklerine batmış, yok olmuştur. Ne nefsinden, ne Hakk'ın davetinden ve ne de ona uymaktan haberi vardır. Allah'a yaklaşmanın hakikatinde O'nun gerçek vahdaniyetine ermiş, hissî hareketleri gitmiştir. Allah ondan ne isterse onu onda yapar. Kulun sonu evveline (ilk varlığına) döner. Yararılmadan (dünyaya gelmeden) önceki hayatına döner ve öyle olur.⁶

Kelâbâzî (ö.385/995)'nin Tanrı/İlâh anlayışının merkezinde de tevhd vardır. Ona göre tevhd tasavvufun ilk esasıdır.⁷ Tevhdin de yedi ilkesi vardır.⁸ Sûfile- rin tevhdî fenânın neticesinde hâllerle ulaşılan bir makâmdır. Buna havâssın tevhdî de denilmiştir. Bu noktada sâlik, Allah'tan başka her şeyin yok olduğunu hakikatiyle bilip idrak eder. Bütün eşyanın Hakkın vücudunda mahv olduğu ve sadece Hakk'ın vücudunun kaldığı müşâhede edilir. Tevhd, Allah'ı tek görmektir. Allah'ı tek görmek ise kişinin kendisini hiç olarak görmesidir. Sözle tevhd eden kişinin sırrı tek olarak Allah'la bulunmaz. Hâl ile tevhd eden kişi, hâl içinde bulunduğu sürece söz söylemekten gâibtir. Hakk'ı görmek bir hâldir; Bu hâl içinde bulunan, her şeyi Hakk olarak görür. Hâlbuki kâl ve hâl olmadan O'nu tevhd etmeye yol yoktur. Bu, tasavvuftaki vahdet-i suhûd makamıdır.⁹ Tevhd, üzerine düşeni eksiksiz şekilde yerine getirmek şartıyla bütün varlığından sıyrılıp çıkman ve Hakk'a götüren yolu kesen hâlde bir daha dönmemendir. Buna göre kişi Allah'ın hakkını yerine getirmek için bütün gücüyle çalıştıktan sonra, Allah'ın hakkını ödediği yönündeki kanaatten kendini uzak tutmalıdır. Tevhd, kişiye kendi vasıflarını bir daha geri dönmemek üzere terk ettirmelidir. Çünkü bunlar kişinin Hakk'a giden yolundaki engellerdir.¹⁰

Tevhdî anlayışı benimseyenlerden biri de İmam-ı Gazâlî (ö.505/1111)'dir. Ona göre iki zorunlu varlık olsaydı zorunluluk her biri için söz konusu olurdu. Kendisine zorunlu varlık demenin zorunluluğu ya kendi özünden kaynaklanır, başkasından geldiği düşünülemez ya da varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu takdirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış olup, böylece varlığı zorunlu, özü bakımından sebepli olur. Hâlbuki zorunlu varlık denince varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisinin bulunmaması kast edilir.¹¹ Dolayısıyla Gazâlî varlığı ikiye ayırır. Bunlardan ilki, "varlığı kendi zâtından" Allah, diğeri ise "varlığı başkasından" mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar kendisiyle kaim olmayan ve varlığını Allah'a borçlu varlıklardır. Gerçek ve mutlak anlamda varlık ise Allah'tır.¹²

Gazâlî'nin anlayışında Tanrı'nın doksan dokuz ismi varsa da O'nun zâtına delalet eden ismi "Allah" ve buna yakın olan "Hakk" ismidir. Allah için "Vâcibu'l-vücut" ismi de kullanılabilir. Gazâlî'ye göre Allah aklen ve naklen varlığı gerekli alandır. Bu bağlamda o, Allah'ın varlıksal zorunluluğunu burhanî, cedelî ve dinî deliller kullanarak ispatlamaya girişmiştir. Ona göre Allah'ın herhangi bir nedeni olamaz; zâtının ve sıfatının da özüyle var olmasının bir nedeni yoktur. Allah'ın Kayyûm ismi, kıdem ve ezeliyeti, nedensizliğiyle anlam bulur. O'nun nedensizliği mutlak bir nedensizlik olmalıdır; aksi takdirde "tek" (ortaklığı kabul etmemek) ve "bir" / "basit" (çokluğu barındırmamak) olması açıklanamaz. Ona göre Allah, ortağının olmaması bakımından tektir. "Vahid" kavramı ve İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan "tevhîd" bu teklifi ifade etmektedir. Yine Allah, çokluğu barındırmaması açısından birdir. Allah "Ahad"dır. Bu bağlamda Allah'ın zâtı, zâtından ayrı değildir. Kesreti, parçalanmayı, ikiliği kabul etmez. O, cisim değildir, cevherlik, arazlık, zaman, mekân ve yönle ilişiklik gibi cisimsel durumlar O'na atfedilemez. O, varlık-mahiyet ilişkisi bakımından da çokluğu barındırmaz. Gazâlî, Tanrı'nın mahiyetini kabul etse de bu kabulün O'nda çokluğu gerektirmediğine inanır. Ona göre varlık ve mahiyet ayrı değil, aynıdır. Allah'ın sıfatları vardır, bu sıfatlar zâtın kendisi değildir; zâtın dışında olan sıfatlardır. Sıfatlar zâtı yetkinleştirmez, sıfatlar zât ile kâimdir. Bununla birlikte sıfatlar hâdis değildir, ezeldir. O'nun sıfatlarından türeyen isimler de ezeli ve ebedidir. Gazâlî, sıfatların zâtla ilişkisi konusunda ise "sıfatlar, ne O'dur ne de O'ndan başkasıdır." düşüncesini doğru bulur. Nihayetinde Gazâlî'nin zât ve sıfatla ra dair düşüncelerinde bir çokluk varmış gibi gözükse de o, böyle bir çokluğu asla kabul etmez.¹³

Vahdet-i Vücut, İlâhî Aşk

Anlaşılabileceği gibi her sufi içinde bulunduğu toplum ve zamanla bağlantılı olarak Tanrı/İlâh anlayışı ortaya koymuştur. İbn-i Arabî (ö.638/1240) ve takipçilerinin Tanrı/İlâh anlayışında, felsefi ve kelâmî görüşlerin tasavvufî bir duyarlılıkla (keşf ve ilhamla) yorumlanarak şekillendiği görülmektedir. Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan bu anlayış, Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak âlemlerle irtibatını açıklayan vahdet-i vücûd teriminde ifadesini bulur. Bu yaklaşım, insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak Tanrı/İlâh hakkında bir kanaate sahip olması demektir. Vahiy bu bilgi araçları arasında hakemdir ve Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin sınırını belirleyerek sonuçta paradoksal bir Tanrı/İlâh anlayışına ulaşmayı vurgulayacak olan hakem, vahiydir. Bu yönüyle vahiy, insanın her gücüne

hakkını vererek gerçek bilgiyi ifade eder. Ayrıca bu anlayış bir yandan ilk sûfilerin mecazlar, işaret ve remizlerle örölmüş dilinin etkilerini taşıırken diğger yandan ilk sûfilerin düşüncelerini daha iyi anlamayı mümkün kılacak bir çerçeve geliştirebilir.¹⁴

Mevlânâ Celaleddin-i Rumî (ö.672/1273) ise aşk şeriatına göre Tanrı'yı anlatmaktadır. Allah sevgisine dalan Mevlânâ, Allah'ın yüce sıfatlarına âşıktır. Öyle ki, bu aşk onu tevhîdin iki önemli tezahürü olan Vahdet ve Vahidiyet deryasına sürüklemiştir. Tevhîd şarabını bütün zerrati ile hisseden Mevlânâ'nın, şeriatın zâhirine uygun düşmez gibi görünen temsilleri bu sekr hâlinin/sarhoşluğun sonucudur. O, her şeyi kudret ve ilmi ile ihata eden Allah'ı güneşe benzetir. Güneş gibi ne uyumakta, ne bir şey yemektedir. Ruhları da uyutmamakta, ruhlara da bir şey yedirmemektedir. "Gel demekte, ya ben ol, ya benim huyumla huylan da sana tecelli edeyim, yüzümü gör" ifadelerinde Mevlânâ'nın tevhîdin nihayetsiz tecellisi karşısındaki gözleri kamaşmış hâli fark edilir. Bu nedenledir ki, "Madem ki beni sarhoş ettin, had vurma bana. Şeriat, sarhoşlara had vurmaz. Aklım başıma gelsin de o vakit döv. Zâten ben ayılmayı istemiyorum ki" demektedir. Mevlânâ Allah'ın sıfatlarını değişik bağlamlarla kullanmış, insanları Yaratıcı karşısında kul-mabud ilişkisine uymaya çağırmıştır. Sıfatlardan söz ederken Kur'an kıssalarına ve Hz. Peygamberin hadislerine yaptığı telmihler üslubuna zenginlik kazandırmış; adeta sehl-i mümteni seviyesindeki bir suhuletle yüce Allah'ın isim ve sıfatlarını hâlkın anlayacağı şekilde anlatmıştır.¹⁵

Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271) de kendisinin Tanrı/İlâh anlayışını ortaya koyarken aşk ekseninde Tanrı'nın bilinmesi gereken yönlerine temas eder. Bunlar Allah'ın zâtı, varlığı, isimleri, sıfatları ve fiilleridir. Bu yönlerin iyi bilinmesi Allah'ın tanınıp, bilinmesini kolaylaştıracaktır. İnsanların Allah'ı bilmemeleri ve tanımamaları kibir, gurur ve büyükenmeleri dolayısıyla. Bu pozisyondaki insanlar Allah'a göstermeleri gereken itaat ve boyun eğmeyi başkalarına özgü kılmaktadırlar. Hacı Bektaş-ı Veli de Allah'ın isim, sıfat ve fiilleriyle bilinebileceği kanaatindedir. O *Besmele Tefsiri'nde* Allah'ın isim ve sıfatlarından söz eder. Ona göre Tanrı Teâlâ'nın en büyük ismi (ism-i azamı) Allah'tır. Tanrı'nın Allah'tan başka ne kadar ismi varsa bunların hepsi sıfattır. O Allah'ın bu tür isimlerinin fiil ve eylemlerine delalet ettiğine inanır. Müminler içinde Hâlık sıfatının yaratıcılığına, Rahman sıfatının rahmetinin çokluğuna, Rahîm sıfatının müminler için şefkatinin çokluğuna delalet ettiğini düşünür. Allah isminin ise Tanrılığa delalet ettiğini belirtir. Hacı Bektaş-ı Veli Allah'ı bu isim ve sıfatlarının yanında lütuf, inayet ve kerem sahibi olarak da nitelendirir. O, Raûf ve Gafûr'dur. Ona göre bu sıfatlar da Tanrı'nın fiillerini çağırıştır. Hacı Bektaş-ı Veli, günahkâr insanların da Allah'ı onun Rahman ve Rahim

sıfatlarıyla başka bir ifadeyle bu sıfatların tecellisiyle tanıyabileceğini öngörür. Bu anlayışını insanların anlayabileceği tarzda sosyal yaşamdan örnekler verecek aktarmaya çalışır.¹⁶

2. Hâris el-Muhâsibî ve Muhasebe Temelli Allah'ın Hakları

Ebu Abdullah Hâris b. Esed el-Basrî el-Muhâsibî, 165/785 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir.¹⁷ O, mütekellim, fakih ve mutasavvıf olması sebebiyle çok yönlüdür.¹⁸ Özellikle Bağdat'a geldikten sonra edinmiş olduğu hadis bilgisi ve o dönemde toplumsal yapıda kendisinin makul bulmadığı yapısal dönüşümlerin Mutezilî düşünceyle gerçekleşmesinden dolayı, akla yaklaşımın savunucusu olmamıştır. Ayrıca kendisinin ilk eserlerinde yapmış olduğu, hadisleri senet zinciriyle aktarma tekniğini terk edip sünnet ve onun her türlü vasıtalarını ortaya koyma edimi yerine, Sünnet adına ortaya konulan malzemeyi aksiyona yönlendirme ve bu yolla ruhu daha yüksek bir ahlaki seviyeye ulaştırma kaygısından dolayı da hadis ehlinin tecridiyle karşılaşmıştır.¹⁹

Muhâsibî, Bağdat okulunun şeyhi olarak kabul edilir.²⁰ Bağdat, kendisinden sonra yüzlerce yıl İslâmî ilimlerin merkezi olacaktır. Her biri büyük âlim olan İbn-i Mesruk,²¹ Asım el-Antakî²² ve Cüneyd-i Bağdâdî²³ onun öğrencisi veya kendinden ders alan dostlarından. Bunun yanında İmâm-ı Gazâlî dahi ondan etkilenmiştir. Tasavvufta hâl kavramı üzerinde duran, kanaat, zühd, üns, yakîn, havf, muhabbet, hayâ, sıdk ve ihlâs gibi kavramları hâl diye ortaya koyan, hâllerin kontrol altında tutulması ve Kitap ve Sünnet'e dayandırılması gerektiğini söyleyen ilk sûfilere biridir. Onun ekolü, kılı kırk yaran değerlendirmelere dayanan nefis terbiyesini esas alır. Klâsik fıkıh âlimleri gibi "şunu bunu yapın, bundan şundan sakının" biçiminde değil, neden öyle yapmak gerektiğini, bunları yaparken nefsin ve şeytanın insana nasıl engel olmaya çalışacağını, buna karşı nasıl konulacağını analiz eder. Riâye adlı eserinde, "Dedim-Dedi" şeklinde muhâsebe soruları ve cevapları buna iyi bir örnektir.

Muhâsibî, "her zâhidin zühdü marifeti, marifeti akli, akli da imanının kuvveti ölçüsündedir" derken kalp, akıl ve amel bütünlüğünü vurgulamıştır. Tasavvufî tavrına rağmen, akli yaklaşımı terk etmemiş, hatta aklın kullanılmasını savunmuştur. Özellikle Mutezile ile olan tartışmalarında, onların akılcı metodunu kullanmıştır.²⁴ Ehl-i Hadis ile Mutezile arasında orta bir yolu takip eden Muhâsibî, Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasına öncülük etmiş 243/857 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁵

Mutasavvıfların buldukları şartları da göz önünde bulundurarak geliştirdikleri Tanrı/İlâh anlayışlarından birisi de "Hâris el-Muhâsibî'nin muhasebe

temelli Allah anlayışıdır. Ona göre kulun Allah'la ilişkisini sağlayan yegane unsur, kulun nefsinı muhasebe ederek O'na karşı sorumluluklarını yerine getirmesidir. Kul, sorumluluklarını yerine getirirse Allah'ın haklarını korumuş sayılacaktır. Bu bakımdan Allah'ın hakları üzerinden kendine özgü bir Tanrı/İlâh anlayışı geliştirmiştir. Ona göre bu haklar, "Riâye" kitabı merkeze alındığı takdirde birkaç başlık altında toplanılabilir. Bunlar, Allah'ın haklarını gözetmekle başlar, tevbe, niyet, ihlâs ve nefsi tanıyıp hastalıklarını anlamakla son bulur.

2. 1. Allah'ın Haklarını Gözetmek

Muhâsibî'ye göre Allah'ın haklarını gözetmenin ilk aşaması, Allah'a karşı ödevlerin yerine getirilmesidir. Allah'ın haklarını gözetmek, peygamberler ve ümmetinin sorumluluğundadır. Allah'ın haklarını gözetmenler yedi mertebededir.²⁶ Bu yedi mertebe içinde Allah Teâlâ, kulların kendilerini veya birbirlerini ilgilendiren bütün hakları yine onlara bir ödev olarak emretmiştir. Bu ödev, kullara farz kıldığı ve gerçekleştirmelerini emrettiği kendi hakkının gözetilmesidir.²⁷

Muhâsibî'nin Allah anlayışı, görüleceği üzere tek yönlü değildir. Hem insanın kendi nefsinı hem de diğer bireylerle olan ilişkilerini de içine alan bir yapı arz eder. Sosyal bir İslâm toplumuna vurgu yapmaya çalışır. Buna göre insanın Allah'la ilişki kurabilmesinin yolu, hem nefle hem de diğerler insanlarla kurduğu ilişkiden geçmektedir.

Muhâsibî Allah'ın haklarından bahsederken yukarıda vurgu yaptığı konuya ilaveten ruhbanlığın İslâm'da emredilmediğinden de bahseder. Ona göre Allah Teâlâ, hiçbir şekilde emretmediği ruhbanlığı savunanları yermiştir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen "Üstelik onlar, ruhbanlığı dahi hakkıyla koruyup gözetememişlerdir"²⁸ âyeti ile "üzerlerine farz kılmadığımız ruhbanlık icat ettiler"²⁹ âyetini delil olarak öne sürer.³⁰ İnsanın yaratılışına hiçbir şekilde uymayan ruhbanlık yapmak suretiyle Allah'ın hakları korunmuş olmayacaktır. İnsanî özellik ve ihtiyaçlarımızı da göz önünde tutarak Allah'ın haklarını gözetmemiz gerektiğini kendi üslubuyla anlatmaktadır.

Muhâsibî, Allah'ın haklarını gözetmenin ikinci aşamasını takvâ sahibi olmaya bağlamıştır.

Takvâyı dünya ve âhiretteki bütün hasenatın olmazsa olmaz şartı olarak nitelendirir.³¹ Allah Teâlâ, haklarını gözetmenleri Kur'ân-ı Kerim'de "*Kim Allah'ın yasaklarından sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu yaratır ve onu ummadığı yerden rızıklandırır*"³² "*Rabbinizden bir bağışlanmaya ve genişliği göklerle yer arası ka-*

*dar olan, korunanlar için hazırlanmış cennete koşun*³³ diye nitelendirmektedir. Haklarını gözetenler takvâ sahibi olanlardır. Kulu cennete eriştirecek takvâ ise, Allah'a ortak koşmak ve yasakladığı her türlü fiili terk etmektir. Allah Teâlâ “Sizden önceki kitap ehline ve size, Allah’tan sakınmanızı öğütlemiştir.”³⁴ İşte bu, Allah’ın öncekilere ve sonrakilere öğüdüdür. Başka bir âyette de “Allah’ın dostlarına korku yoktur, iman eden ve Allah’tan sakınan insanlar üzülmeyeceklerdir”³⁵ şeklinde buyurmaktadır. Allah Teâlâ için takvânın esası, O’ndan çekinmek olunca cezasından kendilerini emin saymamalarına karşılık onlara güven vadetmiş ve şöyle buyurmuştur; “Sakınanlar, güvenli bir makamdadır”³⁶ Ona göre âhirette ihsanda bulunacak olmasına rağmen Allah Teâlâ, takvâ ehlini, dünyada da yüz üstü bırakmamış, kalplerini aydınlatmış, kendilerini yüceltmiş, mahlûkatına muhtaçlıktan kurtarmış ve onları kendisine itaat gibi bir nimetle donatmıştır. O’ndan çekinmekle beraber kalplerini, kendi hakkında iyi zan beslemeye bağlamış, kendine yönelen ümide, samimiyete sevk etmiştir. Sonra bütün bu duygular, kendine ve cennetine duyulan iştiaqla yücelmiştir. Allah da onları, kendine itaat etmenin nimet ve sevinciyle, zorluklardan nimetlere taşımıştır. Dünyadan çok az bir miktarla yararlanarak gözlerinin ona doymasını sağlamıştır. Dünyada geçimlerini güzelleştirmiş, en iyi şekilde onlara inayet ve muvaffakiyet vermiştir.³⁷

Görüleceği üzere Muhâsibî, Allah’ın haklarının yerine getirilmesinin başlangıcını takvâ olarak nitelendirmiştir. O, dünyadan kopmayı da uygun görmez, bu konuda şeriata öncelik verir. Burada hedeflenen dengeli hayatla kişi dünya kadar servetinin tamamını kaybetse kalbinde dünya sevgisi kalmadığı için üzülmez, ama mâişetini kazanmak için çalışır. Onun tasavvuf anlayışı âvâmın da yaşayabileceği şekilde anlaşılırdır. Takvâ, sadece psikolojik anlamda bir korku olmayıp; Allah’tan sakınmak, her türlü tutum ve davranışlarda Allah’ın rızasını her şeyin üstünde tutmak, iradeyi O’nun iradesine dolayısıyla O’nun hükümlerine bağlı tutmak, O’nun razı olacağı salih amelleri yapmaktır. Bu suretle âyet ve hadislere bakıldığında takvâ kavramının “korku” yerine “sakınmak, haklarını gözetmek” kelimesiyle ifade edilmesinin daha doğru ve yerinde olduğu görülür.

Takvâ ile ilgili ilâhî emirler; büyük ölçüde beraber ve birlikte yaşamayı, güvenli, huzurlu bir sosyal yaşamı ve toplumsal düzeni öngörmektedir. İslâm toplumunda, toplumsal düzene dikkat etmeyerek fitne ve fesadın yayılması, sosyal dayanışma, huzur ve istikrarın bozulmasına neden olan kişiler genellikle takvâdan nasibi olmayan veya çok az olan kişilerdir. Gerçek takvâ sahibi kimseler ise; Allah Teâlâ’nın, insanların bir arada yaşamaları için koymuş olduğu emir ve yasakları eksiksiz yerine getirmeye çalışırlar. Bu durumla ilgili İlâhî esas ve prensiplere titizlikle riâyet ederler.

Ona göre muttakiler, benlikleri bakımından mahlûkatın en değerlisi, kalpleri en nurlusu, zenginlik bakımından en minnetsizi ve geçimi en kolay olanlarıdır. İnsanlar dünyadaki geçici nimetlerle sevinirken üzüntülüdürler. Diğer insanlar dünyadaki nimetlerin elden gitmesine üzüldüğünde onlar sevinirler. Birçoğunun kaçtığı şeyin peşinden koşarlar. Günahkâr kimselerin istediği şeyden kaçır, Allah'la yakınlaşırlar. Allah'ın huzurunda gizlediklerini açır ve muhtaçlıklarını O'ndan isterler. Birçok insan, dünyayla yakınlaşıırken muttakiler, mahlûkata soğuk, Allah'a karşı sıcak bir ilişkisi kurarlar.³⁸

Muhâsibî'nin burada yaptığı gibi muttakilerin içinde buldukları psikolojik hâlin tasviri önemlidir. Onun bu tasvirine göre takvâyı, kişinin Allah'tan uzaklaşmasına sebep olan her türlü şeyden uzak kalması olarak da nitelenebilir. Bu açıdan takvâ, insanın sorumluluk bilincini geliştirir. Takvâ sayesinde Allah'a muhabbetle bağlanan bir kul, bütün illetlerinden sıyrılır. Takvâ vasıtasıyla Allah'ın muhabbet ve rahmetini hisseden insan, Allah'ın emir ve yasaklarına odaklanabilir. Bu şekilde kul, kendini Allah'a daha yakın görür. İtaat ve muhabbet eksenli bir ilişki biçimi geliştirir. Takvâ, kulun Rabbi ile olan ilişki ve anlayış biçimine göre şekillenecektir. Ancak, içinde akli kullanma, topluma yön verme, mücadele etme, irşad ve tebliğde bulunma, inancını koruma, nefsten uzaklaşma, iblisle mücadele etme, Allah'a ve Kitabına itaat gibi birçok unsuru veya esasını da barındırmaktadır. Sadece itaat etmek veya korkmak, sakınmak gibi ifade etmek yetersiz bir izah sayılabilir. Mümin kişi, Allah'ın haklarını takvâ üzerinden bu esasların birçoğunu aramak ve yerine getirmek suretiyle gerçekleştirebilir. Takvâ kavramı; iman, ihsan, ihlâs, ibadet, itaat, sâlih amel, birr ve adalet gibi bütün erdemleri kapsar. Takvâ, bu kavramların ifade ettiği bütün anlamları içeren, kalpte başlayarak organlarda hayat bulan bir ibadettir.

Muhâsibî, Allah'ın haklarını gözetmeyenlerden de bahseder. Bu kimseler, gâflet içinde âhiret amellerinden uzaklaşmış, Allah'ın uyarısına karşı kalpleri katılmıştır. Allah'ın sevabına, cezasına ve hükümlerine karşı gözleri kör olmuştur. Buna neden olan şey, kalplerini âhireti düşünmekten alıkoyarak başka şeylerle meşgul edip kendilerini unuttular. Nefslerini durup düşünmeyi unuttular. Bu konuda “*Onlar, Allah'ı unuttular, Allah da onlara kendilerini unutturdu*”³⁹ âyetini delil olarak öne sürmektedir.⁴⁰

a. Tevbe Ederek Gözetmek

Muhâsibî'ye göre kulun Allah'ın haklarını gözetebilmesi için öncelikle O'na karşı işlemiş olduğu yanlışlardan geri dönüp tevbe etmesi gerekir. Tevbe eden

kul, Allah'ın inayetini görür. Allah Teâlâ, tevbe edeni nefsinin kötülüklerine karşı galip kılar. Direncini arttırır, hevâ ve heveslerinin sesini kısar. Kul, daha önce işlemiş olduğu günahları hatırladıkça endişesi artar ve üzüdür. Sonunda tevbeyle temiz bir kalple kirlerden uzaklaşıp Allah Teâlâ'ya döner. Tevbe ettikten sonra Allah Teâlâ, onu eski alışkanlıklarından uzaklaştırır.⁴¹

İnsan, bilerek ya da bilmeyerek yaptığı tüm günahlar için Allah'tan her zaman bağışlanma dileyebilir. İnanan bir kişi kendi adına bağışlanma isteyebileceği gibi diğerleri adına da bağışlanma isteyebilir. Bunu gerçekleştirmek için, istiğfar ve tevbe birbirini tamamlayan birbirinin yerine kullanılan kavramlar olmuşlardır. Farkları ise, istiğfarın daha çok tevbeye içsel hazırlık olarak kabul edilmesidir. İstiğfar, bağışlanmak amacıyla genel bir duâ mahiyeti taşıırken, tevbede, işlenen belirli bir günaha karşı alınan fiilî bir önlem, somut bir tutum söz konusudur. Tevbe, insanın kendi işlediği belirli bir günah için Allah'ın rahmetine sığınması ve bir daha o günahı işlememek için Allah'a söz verip O'ndan bunun için yardım dilemesidir.⁴²

Onun anlayışında Allah'ın emrettiği amellerin çoğu, kalbi usandırıcı, organları yorucu ve lezzetlerden alıkoyucudur. Bunlar, insana ters, nefse de ağır gelen şeylerdir. Bununla ilgili olarak Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Ne biliyorsunuz belki sizin hoşlanmadığınız şey, sizin için hayırlıdır, sevdiğiniz bir şey de sizin için kötülük ve şerdir.*”⁴³ “*Hoşlanmadığınız bir şeyi Allah, çok hayırlı kılmış olabilir.*”⁴⁴ Her şeyi bilen Allah Teâlâ, mahlûkatını ve onun faydasına olanı en iyi bilendir. Buradan da kul, yaratılmadan önce Allah'ın kendisine, uygun olanı sevebilme, uygun olmayandan da uzaklaşabilme iradesi verdiğini bilir. Hevâsı bunlara doğru akar, nefsi bunlara kapılmak için çırpınır. Bu durumda insanın kalbi, hevâsından ayrılmasını istemez. Nefse çirkin gelen şeylere de ancak cehennem korkusu ve cennet ümidi sebebiyle sabreder.⁴⁵

İnsanları günah işleyebilecek özellikle yaratan Allah Teâlâ'dır. Günah işleyebilir şekilde yarattığı gibi, günahattan dönme imkânını da vermiştir.⁴⁶ Tevbe, bedenimizdeki bağışıklık sistemine benzer bir sistemdir. Tevbe ile alakalı işleğin bozulması da yaratılışa göre işlemeyen bir bünyeye sahip olmak demektir. Tevbe bizim, bünyemizi canlı tutmamız, âhret yolculuğu açısından aktif bir hayat sürdürmemiz anlamına gelmektedir. Tevbeye dâhil olmayacak ya da sahibi tevbe ettiği hâlde silinmeyecek bir günah yoktur. Günahın cinsine göre bir tevbe yapılmış ise Allah'ın vaadi haktır, geneldir ve herkesedir. Şirk, cinayet, zina, hırsızlık veya herhangi bir günah tevbe edilebilirlik dışında değildir. Ancak günahın çok büyük olduğu durumlarda yapılan tevbe ve istiğfarın da o günahın büyüklüğü ölçüsünde yapılması gerekir. Tevbe ve istiğfarın tamamlanması için “telafi” sürecinin de işletilmesi gerekir. Telafiden kasıt, işlenen gü-

nahı unutturacak ve hatta aşacak kadar salih amellerde bulunulmasıdır. İslâm tarihine bakıldığında “telafi” sürecinin işletildiği fark edilecektir. Hz. Ömer’in İslâm’dan önceki hayatını daha sonraki büyük hizmetlerle unutturması; sahabeden Hz. Vahşi’nin Hz. Hamza’yı şehid ettikten sonra Müslüman olup tevbe ederek kendisini tam anlamıyla affettirmeye çalışması önemlidir. Bu doğrultuda Müseyleme denilen kâfiri öldürerek affedilmeyi dilemesi ilk akla gelen belirleyici örneklerdir. Tevbe olayının tamamlanması Allah’la olan bağın eski hâlini alması için günaha düşülen hususta tekrardan kaçınarak o doğrultuda yaşantının iyi yönde değişmesi ve hasenatın artmasıdır.

Tevbe edenler, cehennem hakkındaki âyetler üzerinde tefekkür ve tezekkürde bulduklarında, cehenneme girmenin ne denli alçaltıcı olduğu duygusu ruhlarını kaplar ve ateşten korkarlar.⁴⁷ Ona göre ısrarcı kul, günahlarından kendini tevbe etmeye zorlamalıdır. Bu şekilde yaptığı takdirde kalbinin istediği gayr-i meşru şeylerden uzaklaşarak, âhireti düşünerek nefisini korkutmak suretiyle Allah hakkının büyüklüğünü anlayabilir.⁴⁸

Muhâsibî’ye göre tevbe eden Rabbi’ne yalvarıp, O’nun yardımını dileyerek tevekkülde bulunur. Allah’a sığınır O’ndan yardım diler. Bu şekilde yaptığında güç ve kudreti sadece Rabbinden bekler, tüm umudunu O’na bağlar. Sonunda Allah’ın duâsına karşılık verip yanında olduğunu anlayacaktır. Bu surette Allah Teâlâ, tevbe eden ve itaate yönelen kimseye seslenerek şöyle buyurur; “*Bir şeye azmettiğin zaman Allah’a dayan.*”⁴⁹ “*Size yasak ettiğim şeylerde, aykırı hareket etmek istemem; gücümün yettiği kadar, ıslah etmekten başka bir dileğim yoktur. Muvaffakiyet ancak Allah’tandır. O’na güvendim ve yöneldim.*”⁵⁰

Tevbe, pişmanlık ve hatadan Allah Teâlâ’ya dönmekle birlikte Allah dışındaki her şeyden Allah’a dönmeyi de hedefler. Tevbe, his, fikir, ubudiyet ve diğer tüm davranışlarda Allah’ın rızasını elde etmek için kendi nefisinden sıyrılarak O’na dönme kararlılığında kişilik, arınıp yeniden inşa olunur. Bunu elde etmek için, aklını ve kalbini sadece Allah’la yoğunlaştırarak, O’na vuslatın gayreti içine girer. Bu şekilde ümitvar, mütevekkil, ve bağışlandığını düşünerek müteşekkik bir hâl alır. Kul tevbe ile sadece iç dünyasını günahın manevî kirinden arındırmakla kalmaz, aynı zamanda yaşadığı iç çatışmalardan da kurtulur. O, insan-ı kâmil olabilecek olan kendi aslını bularak bu süreci tamamlar. Buna göre, insanın günâhkar hâliyle bölünmüş ve parçalanmış kişiliği, tevbe etmesiyle yeniden birleşip bütünleşir. Böylece ruhunda yaşadığı kavga ve mücadelenin ardından ruhen sükûnete ulaştığını hisseder ve yeniden ruhsal dengesini kurar.

b. Niyet Edip İhlâsı Gözetmek

Allah'ın haklarını gözetebilmenin diğer adımı bir ameli yapmadan önce amelini Allah'ın istemiş olduğu konusunda kesin kanaat sahibi olup ihlâsı elde etmektir. Kul, ihlâslı olursa sadece Allah'ı diler ve bu açıdan gerekenleri yapmaya çalışır.⁵¹ İhlâs ve niyet birlikte anılan kavramlardır. İhlâsın başlangıcı niyettir. Niyeti Allah olan birisi ihlâsı da elde eder. Niyeti dünya olursa ihlâsı da kaybolur. Niyet ve ihlâs bütün amellerimizin belirleyicisidir. Muhâsibî de bu sebepten olsa gerek niyet ve ihlâsı Allah'ın haklarını gözetmenin merkezine almıştır.

Kulun işlediği fiilin adı ibadet değilse, niyetini yenileyinceye kadar karşılığını görmesi mümkün değildir. Dünyevî ihtiyaçları karşılamak dünya ve Allah için olabilir. Fakat adı ibadet değildir. Bu yaptığıyla Allah'ı istediği zaman ancak bir ibadet olabilir. Ancak bu ameli yapma esnasında niyeti yenilerse, karşılığını alır. Çünkü bu tür işler, ibadet değildir. Allah için ihlâsla yapılmaya niyetlendiği zaman, bir ibadet hâline gelebilir.⁵² Bu açıdan niyet, insanın bir işi, herhangi bir gaye ile yapmak istemesidir. Niyet, bu istekten ibarettir. Bu, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in "Herkes niyet ettiği vardır."⁵³ buyurmasından çıkarılır. Bu niyette iki unsur bulunur. Birincisi, bir şeyi yapmak istemesi; ikincisi o şeyi herhangi bir gaye ile yapmak istemesidir. Bir kimsenin karşılığını düşünerek bir işi yapmak, gazveye çıkmak ve namaz kılmak istemesi gibidir. Niyet, ya Allah'ın vereceği sevaba erişmektir ya da dünyadır. Kişi ya sevabına ermek ve Allah'ın rızasını kazanmak için namaz kıliyordur ya da insanların övgüsünü almak için kıliyordur. Bir şeyi Allah için yapmaya niyet, o işte sadece Allah'ın vereceği sevabı isteyip başka hiçbir şey istememektir.⁵⁴ Kul, tevbe edip bunları sadece Allah için yapmaya niyet ederse, riya izale olur. Bu şekilde artık ihlâs kazanmış ve kötü huylardan arınıp saflaşmış olur. Böylece işledikleri sadece Allah için olmuş olur. İnsanların beğenisini, övgüsünü istemez hâle gelir. Kulun amelini ihlâsla sonlandırması, onu ibadetinin niyetten önceki bölümünü iade etmekten kurtarır. Çünkü ameller, sonlarına göre değerlendirilir.⁵⁵

Muhâsibî'nin de kendisine delil kabul ettiği "Ameller ancak niyetlere göredir; herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur. Kimin hicreti, Allah ve Resûlü için ise, onun hicreti Allah ve Resûlü'ne müteveccih sayılır. Kim de nâil olacağı bir dünya veya nikâhlanacağı bir kadından ötürü hicret etmişse, onun hicreti de hedeflediği şeye göredir."⁵⁶ hadisi üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa bütün ameller niyete göredir. İnsan hicret etmek istediğinde niyeti, sadece Allah ve Resûlü olursa, bunun karşılığı olarak Allah ve Resûlü'nü bulur. Bu namaz, oruç gibi bütün ibadetlerde ve bütün yapıp ettiklerimizde de böyledir. Allah'ın hakkını gözetemeyen insan, O'nu hep yanı başında bulur. Bu buluş,

O'nun rahmet, inayet ve keremi şeklinde tezahür eder. Kul bu şekilde Allah'ı niyet ederek yaşadıkça bütün hayatında ve fiillerinde bunun etkisini görür. Bu etkinin refakatinde, öldükten sonra da yine Allah'ı yanında bulur.

Niyeti Allah olmayan bir insan için, bütün gayret ve yorgunluğuna rağmen, çekilen zorluklar dünyaya ait lezzetler için katlanılmış ve katlandığı her şey de boşa gitmiştir. Böyle insanlar hayatlarını Allah'ın rızasına göre düzenleyen insanların elde ettiğinden de mahrum kalacaktır. İnsan, ne kadar gayret ederse etsin, niyetindeki ameli yakalayamaz. Hadiste de belirtildiği üzere “*Mü'minin niyeti, amelinden hayırlıdır.*”⁵⁷ Allah Teâlâ, kalpteki niyete göre muamele etmektedir. Dolayısıyla, insanın niyetinin, ona kazandırdığı veya kaybettirdiği birçok şey olacaktır. Bu açıdan mü'minin niyeti amelinden daha hayırlıdır. Niyetle insanın âdet ve alışkanlıkları, küçük bir ibadet hükmüne geçebilir. Akşam yatarken gece ibadetine niyet ederek uyuyan bir insanın, uykudaki solukları bile zikir yerine geçebilir. İnsana değer ve hayatiyet kazandıran niyettir. Salih ameller defterinde sadece niyetin kazandırdığı birçok şey bulunabilir. Hadiste de mealen bilindiği gibi bir insan, bir iyiliğe niyet etse de onu yapmasa yine bir sevap alır. Eğer onu yaparsa, durumuna göre bazen on, bazen yüz, bazen de daha fazla sevap kazanır. Hâlbuki kötülükler, niyette kalsa günah yazılmaz, yapıldığı zaman da sadece bir günah yazılır.⁵⁸

Muhâsibî'nin söylediği “Ameller, sonlarına göre değerlendirilir” sözü çok önemlidir. Kulun ameli iyi, niyeti ise Allah dışındakiler olduğu zaman amele göre hükmedilmeyeceği, niyete göre hükmedileceği sonucu da ortaya çıkmaktadır. Tıpkı münafıkların reflekslerinde ve yapıp ettiklerinde olduğu gibi düşünülebilir. Bazen insanlar güya Allah için yapar görünür ancak niyet Allah için değildir. Bu gibi durumlarda amelin iyiliğine bakılmaz amelin sonuçlarıyla kişinin yaşantısının nasıl etkilendiği gözlenmeye çalışılır. Kişi, yaptığı iyi amelin hem kendine, hem de etrafına olan etkisiyle değerlendirilebilir. Elbette ki nihai anlamda karar verici ve hakikatleri kesin olarak bilen yalnızca Allah Teâlâ'dır.

c. Nefsi ve Hastalıklarını Tanıyarak Gözetmek

Muhâsibî'ye göre kul, nefsinin ve hastalıklarını tanımadan Allah'ın haklarını gözetmediğini iddia edemez. Bu sebeple nefsin sözüne kulak veren ve kulak vermeyen insan üzerinden çeşitli izahlar yapılmaktadır. Onun anlayışında insan, nefsinin korku ile beslerse korkusu nefsinin galip gelir. Nefsinin karşı gelip, isteklerini reddettikçe nefsin kötülüğünden kurtulur. Muhabbet beslediği şeyleri beklemeyi bırakır ve nefsi körleşmeye başlar. Nefs, istediği bir şeyi elde ettikten sonra da korkar ve hüznü kapılır.⁵⁹ Kurtuluşa ermek için nefis, Allah'ın

yasakladıklarından uzak tutulmalıdır. Âhireti talep eden takvâli mümin de dünya nimetlerini ve lüksü terk ederek zühdü hayatında hâkim kılar. Nefsini dinlediğinde korku ve hüznü kapılır. Nefsine muhâlefet edip kurtuluşa ermek için Allah'ın yardımının gelmesi için duâ eder.⁶⁰ Burada görüleceği üzere korku kavramı üzerinden bir tanımlama yapmaktadır. Korku galip geldiğinde nefis geriye düşer, etkisini kaybeder, kalp ferahlama yoluna girer. Nefs korkuya galip gelirse korku, nefsin elde ediniminden sonra oluşur ve kalp hüznü yoluna girer. Dolayısıyla korku başlangıçta olursa sonu sevinme ve rahatlamayla biter. Aksi hâlde hüznü ve sıkıntıya gark olmuş bir insan hâli ortaya çıkmaktadır. Onun korku üzerinden anlatımı birçok mutasavvıfın aksine psikolojik bir bakış açısıyla meseleyi ele aldığını da gösterir.

Muhâsibî'nin anlayışında Allah'a dürüst ve samimi davranmak için önce nefse karşı dürüst davranılmalıdır. Nefse dürüst davranmak için de tanınmalıdır. Nefsini kontrol edip ölümü düşünmedikçe tanımak mümkün olmaz. Ancak bu şekilde nefsin hâlleri anlaşılabilir. Bunun için övülen bazı amellerde nefsi itham edip, telkin ettiği kötülüklerin de aleyhine davranılmalıdır. Nefs, itham edildiği zaman kontrol edilmiş; kontrol edildiği zaman hâllerine mutali olunmuş; muttali olduğu zaman da yapmacıklığı hilesi ve yalancılığı anlamış olunur. Bu anlaşılırsa düzeltmek için uyarılır. Uyarılınca araştırılır; araştırılınca da Allah'ın taatından ne derece saptığı görülür. Zira o, her kötülüğün kaynağıdır ve her türlü belaya çağırandır.⁶¹ Bu bağlamda insanın yapması gereken nefsi tanımaya çalışmaktır. Zira nefis ne dünya rahatından ne de gaffete düşmekten vazgeçer. Nefs, gaffetten uyandırmaya çalışılırsa insana dünya nimetlerini hatırlatır. Bundan dolayı nefis düşman, Allah Teâlâ ise sakındırandır. İnsan, nefsin oyunlarına karşı tetikte olmalıdır. Nefsini tanıyan insanın Allah'a olan muhabbeti, tevekkülü ve inancı artar. Nefse olan nefret ve kin de açığa çıkıp ziyadeleşir.⁶² Nefsten sakınıp, onu sürekli muhasebe etmeliyiz. Onunla zâlim, iblisin insana karşı yaptığı düşmanlık ve mücadeleye benzer bir düşmanlık ve mücadele sürdürülmelidir.⁶³ İnsan nefsinin kontrol ederse, zühdüyle birlikte takvâsını da icra edemeyip aldanmış olduğunu fark eder. Sonra zühd ve takvâsındaki gayeyi sorgulamalıdır. Etrafındaki insanların bu hâlini bilmelerinden dolayı nefsinin sevinç duyduğuna ve kendisinin bu duygulardan kurtulmak için gayret edip etmediğine dikkat etmelidir.⁶⁴

İnsan dürüst olursa tarafsız bakıp nefsinin eleştirebilir. Nefse karşı dürüstçe yaklaşırsa zayıf ve güçlü taraflar ortaya çıkarılıp fark edilebilir. Nefse dürüst davranıldığında yaratılışı ve Allah'ı anlamak kolaylaşır. Bununla birlikte İslâm dini, bazı psikologların dediği gibi kendini tanıyıp olumsuz özellikleri ve alışkanlıkları olduğu gibi kabullenip değiştirmemeyi, iyiye dönüştürmemeyi reddeder. Muhâsibî'nin de üzerinde durduğu gibi nefsin analizini yapan

insan, nefisini tanıdıkça yaratılış amacının ne olduğunu fark ederek Allah'ı bilecek ve O'nun haklarını gözetme çabası içine girecektir. Nefsin düşmanlığa varan isteklerine itiraz eden kişi, kontrolü eline alır. Nefsi kontrol eden, kendi amacını ve Allah'ın ne istediğini de rahatlıkla fark edebilir. Aksi hâlde nefisini tanımayan kimse, ne amacını ne de Allah'ın haklarını tanımadan boş şekilde yaşamış sayılacaktır.

Muhâsibî'ye göre insan için nefsin hastalıkları kibir, gâffet ve hasettir. Bunların içinde en çok kibirden bahseder. O, kibri bütün manevi hastalıkların önünde tutar. Kibir hastalığı, diğer hastalıkların tetikleyicisi durumundadır. Özellikle ilimle kibirlenen âlimlerden bahseder. Ona göre âlimlerin kibre kapılma sebebi, Allah hakkındaki cahilliklerinden kaynaklanmaktadır. O kişiler (güya cahiller), Allah'tan daha çok korktukları, O'na tazimle baktıkları için, aslında (sözde) âlimlerden daha âlimdirler. O (âlim), Allah indinde alçakta; onlar (güya cahiller) ise yüksektedirler. Zira Allah, tekebbüre kapılanı alçaltır ve küçültür; mütevazı olanları ise yüceltir. Ama bunlardan habersiz olarak, güya ilim sahibi olan kimse diğer insanları küçük görerek, kibirlenir, ilmiyle övünür, onların cahilliğini ayıplar. Bunları yaparken küçümsediklerinin haklarını çiğner; bir şey öğretirken dahi ilmiyle kibirlidir. Allah için mütevazı değildir. Ancak maksadı kibir olan kimse aslında cahil sayılır. Maksadı ilimle amel etmek isteyen cahil de olsa Allah'a karşı korkusu ve imanı artar.⁶⁵

Günümüzün ve tüm zamanların en büyük hastalıklarından biri kibirli âlimler meselesidir. Bir şeyler bildiğini zanneden kişi, kendini büyük, bilmeyen halkı ise hakir görür. İlim tahsili olmayanlardan her zaman hürmet ve hizmet bekler. Başkalarını hakir gördüğü için, onların hâlerinden endişe eder. Böyle kimselerin ilmi arttıkça, daha da tehlikeli hâle gelirler. Tevazu sahibi ilim elde ederse, tevazu artar. Dolayısıyla ilim, sır küpüne benzer. Düşmanın eline geçerse zarar getirir, dostun eline geçerse fayda sağlar. İlim, kibirinin kibirini, tevazu ehlinin tevazuunu artırır. İlim bir yönüyle de yağmura benzer. Yağmur, temiz olarak yağar, nebatat bu suyu emer, kendi yaratılışına dönüştürerek filizlenir. Aynı yağmur suyu, bir sebze yi acılaştırırken, bir başka meyveyi tatlılaştırır. İlimle, kibirli yoldan çıkıp dalalet düşerken, mütevazının da tevazu ve imanı artıp kurtuluşu kolaylaştırır. Mütevazı âlim, Allah'ın hakkını gözetmiş sayılarak kibirli âlimin içine düştüğü zafiyetten uzaklaşır. Çünkü kibirli âlim, Allah'ın hakkını çiğnemiş, ilimle cenneti değil, cehennemi kazanmış olur.

2. 2. Allah'ın Haklarını Gözettiğini Zannedenler

Muhâsibî'ye göre bazen kişi, Kitap ya da Sünnet'te geçen bir vaciple karşılaşır. Ancak bir mazereti dolayısıyla terk etme ruhsatına da sahiptir. Dolayısıyla ma-

zereti olduğundan vacibi yapması gerekmez. Ancak kişi, bu vacibi kendince ruhsat kullanmayarak yerine getirir. Bu şekilde yaptığı takdirde üzerine farz olanı ihmal eder. Bu durum davet sahibinin izni olmadan bir davete giden adamın durumuna benzer. Bu şekilde güya iyi bir iş yapmak niyetindedir. Ya da Allah'ın razı olmadığı amellerin olduğu bir davete katılır. Güya Müslümanların hakkını koruma niyeti içindedir. Belki de o, bu davranışını “bâtıl yüzünden hakkı terk etmemeliyim” diyerek yapmıştır. Ancak Allah Teâlâ, hakkın bâtıl ile yapılmasını istemez. Hakkın yine hak ile doğrunun yine doğruyla yapılmasını emretmiştir.⁶⁶

Kul, bazen de haram olan bir şeyi kullanarak Allah'a yaklaşma ve nafilerle yapma isteği içine girer. Örneğin, zulüm, ihanet ve rüşvetle mal kazanması, helal olmayan faizli muamele ve yasaklanmış bir alışveriş yöntemiyle ticaret yapması ve bütün bunları iyilik niyetiyle ve Allah rızası için yaptığını söylemesi, felakete götüren nafilerdir. Ebu'd-Derda, haram yoldan para kazanan, yine bu parayı haram bir şey için harcayan, sonra da yetim ve dullara bu şekilde yardımcı olduğunu söyleyen kimselerin Allah'a isyan etmiş olduklarını söyler.⁶⁷

Ona göre kişi elinden kaçırdığı bir şeyi tekrar elde etmek için yöneticilere gidip kötü bir şey için el açar, karşılarında eğilip bükülür. Ya da yöneticiler nezdinde nüfuza ve servete sahip olan insanlarla dostluk kurarak onlara saygı gösterir. Kişi, bu tür davranışıyla zulmü ortadan kaldırmak ve ihtiyaç sahibine yardımcı olmak amacındadır. Aynı şekilde Allah için sevgiyi yerine getirmek hayaliyle, dürüst kişiyle dürüst, yalancı kişiyle yalancı olarak sözde iyilik yaptığı zannına kapılır. Ancak farkında olmadan Allah'a başkaldırmış olur.⁶⁸

Kişi kimi zaman da ikiyüzlülük yaparım diye, böyle bir korkuyla amel etmez. Mescitte tek başına namaz kılariken orada bulunanlardan ürken kimsenin durumu, oruçlu hâlde yiyip içenlerin kendisine yemek ikram etmesi, geceleri Allah'a ibadet etmeyi alışkanlık hâline getirmiş bir toplulukla birlikte kalmak gibi fiilleri “bu adam müraidir” demelerinden korktuğu için yapmaz. Hâlbuki bu yaptığı yanlıştır ve büyük bir fazileti bırakmak anlamına gelir. Çünkü kişi, bu hareketiyle insanların kendini övmeye devam etmelerini, kendisini ikiyüzlü değil de ihlâslı görmelerini istemektedir. Ancak durum tam tersidir; onlar hakkında kötü bir zanna saplanmıştı.⁶⁹ Bazıları da Allah'ın iradesini unutmuş, insanların iradesini öne çıkarmıştır. Çünkü Allah'tan korkanlar dışında, O'nun haberdar olmasıyla huzurlu olanların sayısı azalmıştır. Zira kul, bir amel işlemek istediğinde nefsi o amelin herkes tarafından bilinmesini sağlamak için her şeyi yapar. Ancak kul, böyle yaptığı takdirde Allah katında gözden düştüğünü fark edemez. Bu durumda kul, Allah'ın bilmesiyle yetinmelidir. Eğer bunu bilir ve olaya böyle bakarsa Allah'ın hakkını gözetmiş olur.⁷⁰

Muhâsibî'nin üzerinde durduğu Hakk'ı gözettiğini zannedip gözetemeyenler şeytanın sağdan yaklaşıp kötüyü iyiyle süslemesine benzemektedir. Nitekim şeytanın insana karşı nasıl yaklaşacağı âyette şöyle ifade bulur; *“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 çoğunu şükreden kullar olarak bulamayacaksın.”*⁷¹ Dolayısıyla şeytanın kıyamete kadar, insanın karşısına, bu yeminin gereğince çıkacağı, âyetten anlaşılmaktadır. Allah'a inanan ve ona kulluk yapmaya çalışan Müslümanların bazıları iyi niyetli olmalarına rağmen bu iyi niyet, Allah'ın haklarını çiğneyerek izledikleri yolu meşrulaştırmaz. Allah'ın haklarını gözetemeyen insanlar, bâtıla mücadele ederken bâtıla ait metotlarla hareket edemezler. Hakk'ın hakkı yine Hakk'a ait yöntemlerle elde edilir. Bâtıla mücadele edeyim derken bâtılın metotlarının içinde kaybolup giderler. Bu türden örnekleri günümüz insanında da rahatlıkla müşahade edebiliriz. Haram bir davete katılıp haram yemeden, haram içmeden, harama bulaşmadan hakkı savunması mümkün değildir. Ya da Hakk'ı temsil etmek adına bâtıla hürmet edip bâtıla boyun eğip belli bir kudreti, iktidarı elde edeceğini zannedenler bâtılın bir parçası olarak yollarını şaşırırlar. İnsan nefsin ve şeytanın etkisiyle kolay geleni seçecek, kendine kılıflar bulmak suretiyle girmiş olduğu bâtıl yoldan geri dönemeyecektir.

Sonuç

Başlangıçtan günümüze kadar inanç sisteminin temelini oluşturan “Tanrı/İlâh” kavramının anlaşılması için birçok mütefekkir çeşitli fikirler öne sürmüştür. Mutasavvıflar da kendilerine özel yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Çalışmanın konusunu oluşturan bazı mutasavvıflar da kendi Tanrı/İlâh anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Birinci bölümde yer verilen bazı mutasavvıfların Tanrı/İlâh anlayışından aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Bahsi geçen mutasavvıflar tevhîd, vahdet-i vücud ve aşk merkezli bir Tanrı/İlâh anlayışı geliştirmişlerdir. Cüneyd-i Bağdadî'ye göre tevhîd, derece derecedir. Birinci mertebeye âvamın tevhîdi, ikinci mertebeye zâhir ulamasının tevhîdi, üçüncü ve dördüncü mertebeye ise âriflerin yani havâssın tevhîdidir. Kelâbâzî'nin ve Gazâlî'nin “Tanrı/İlâh” anlayışının merkezinde de tevhîd vardır. Kelâbâzî'ye göre tevhîd tasavvufun ilk esasıdır. Gazâlî'de ise Tanrı/İlâh, varlık-mahiyet ilişkisi bakımından da çokluğu barındırmaz. Gazâlî, Tanrı'nın mahiyetini kabul etse de bu kabulün O'nda çokluğu gerektirmediğine inanır. Ona göre varlık ve mahiyet ayrı değil, aynıdır. İbn-i Arabî ve takipçilerinin

Tanrı/İlâh anlayışı, İslâm filozof ve kelimcilerinin görüşlerini keşf ve ilhamla yorumlanmasından teşekkül etmiştir. Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan bu anlayış, Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak âlemle irtibatını açıklayan vahdet-i vücûd teriminde ifadesini bulur. Mevlânâ ise aşk şeriatına göre anlatmaktadır. Allah sevgisine dalan Mevlânâ, Allah'ın yüce sıfatlarına âşıktır. Öyle ki, bu aşk onu tevhîdin iki önemli tezahürü olan Vahdet ve Vahidiyet deryasına sürüklemiştir. Hacı Bektaş-ı Veli de anlayışını ortaya koyarken Allah'ın bilinmesi gereken yönlerine temas eder. Bunlar Allah'ın zâtı, varlığı, isimleri, sıfatları ve filleriştir.

İkinci Bölümde ise Hâris el-Muhâsibî'nin meşhur eseri olan *er-Riâye li Hu-kukillah* bağlamında muhasebe eksenli Allah'ın hakları aşağıdaki sonuçlarla ortaya konulmuştur.

1. Muhâsibî, Allah'ın hakları üzerinden kendine özgü bir Allah anlayışı geliştirmiştir. Ona göre bu haklar, "Riâye" kitabı merkeze alındığı takdirde birkaç başlık altında toplanabilir. Bunlar, Allah'ın haklarını gözetmekle başlar, tevbe, niyet, ihlâs, nefsi tanıyıp hastalıklarını anlamakla son bulur.
2. Ona göre Allah'ın haklarını gözetmenin ilk aşaması, Allah'a karşı ödevlerin yerine getirilmesidir. "Tanrı/İlâh" anlayışı görüleceği üzere tek yönlü değildir. Hem insanın kendi nefsinin hem de diğer bireylerle olan ilişkilerini de içine alan bir yapıdadır.
3. Muhâsibi, Allah'ın haklarını gözetmenin ikinci aşamasını takvâ sahibi olmaya bağlamıştır. Birçoklarının aksine dünyadan kopmak uygun görülmez, bu konuda da şeriata öncelik verilir.
4. Kulun Allah'ın haklarını gözetebilmesi için öncelikle O'na karşı işlemiş olduğu yanlışlardan geri dönüp tevbe etmesi gerekir. Allah'ın haklarını gözetebilmenin diğer adımı bir ameli yapmadan önce amelini Allah'ın istemiş olduğu konusunda kesin kanaat sahibi olup ihlâsı elde etmektir. Kul, ihlâslı olursa sadece Allah'ı diler ve bu açıdan gerekenleri yapmaya çalışır. Aynı şekilde kul, nefsinin ve hastalıklarını tanımadan Allah'ın haklarını gözetmediğini iddia edemez.
5. Onun anlayışında Allah'a dürüst ve samimi davranmak için önce nefse karşı dürüst davranılmalıdır. İnsan için nefsin hastalıkları kibir, gaffet ve hasettir. Bunların içinde en çok kibirden bahseder. O, kibri bütün manevi hastalıkların önünde tutar. Kibir hastalığı, diğer hastalık-

ların tetikleycisi durumundadır. Özellikle ilimle kibirlenen âlimlerden bahseder. Âlimlerin kibre kapılma sebebi, Allah hakkındaki cahilliklerinden kaynaklanmaktadır.

6. Allah'ın haklarını gözettiğini zanneden bazılarının aslında bâtila girdikleri için kaybettiklerini anlatarak teorisini sonuçlandırır.

Muhâsibî, Allah'ın haklarını anlatarak kulun sorumluluklarına vurgu yapan, insanı aktif hâle getiren akıl ve kalp merkezli muhasebe temelli bir Tanrı/İlâh anlayışı geliştirmesi sebebiyle kendinden sonra gelenlere yön vermiştir. Özellikle ruhsal analizler eşliğinde meseleleri izah etmesi onu diğerlerinden ayırmaktadır.

Kaynakça

Abdulhamit, İrfan, İslâm'da İtikadi Mezheler ve Akaid Esasları, çev. Mustafa Saim Yeprem, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Matbaası, İstanbul, 1969.

Attar, Feriduddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ars Matbaacılık, Ankara, 1976.

Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2008.

Bozkurt, Ömer, "Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 1, (2011).

Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, (2008).

Gazâlî, Muhammed, *Tehafütü'l-Felâsife*, çev. M. Kaya- H. Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.

Gazâlî, *Mişkâtul-Envar*, çev. S. Ateş, Bedir Yay, İstanbul, 1994.

Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000.

İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire, 1994.

İbn-i Hâllikan, *Vefâyâtul-Ayan*, Beyrut, tsz.

Kasar, Veysel, "Mesnevi'de Uluhiyet Tasavvuru", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-I*, Şanlıurfa, 2007.

Kehhâle, Rıza, *Mu'cemu'l Müellifin*, Beyrut, 1993.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Şam 1986.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, ss.195-196.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Risale*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Mısır, tsz.

Muhâsibî, Hâris, *Kitâbu'r-Riâye li Hukûkillâh*, ed.Margaret Smith, London, 1940.

Muhâsibî, *er-Riâye, Kalp Hayatı*, çev. Abdulhâkim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul, 2004,

Muhâsibî, *er-Riâye, Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Özarslan, Selim, “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Uluhiyet Anlayışı”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:2, (2011).

Sülemî, Abdurrahman, *Tabakatu's-Sufiyye*, Maktebeti'l-Hanci, Kahire, 1986.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya, 2001.

Yapıcı, Asım, *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, 1997.

Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut, 1987.

Notlar

- ¹ Karen Armstrong, *Allah'ın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s.203.
- ² Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:8, (2008), 48-49.
- ³ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s.20.
- ⁴ “Tevhîd ilkesine dair bilinçlenmeyi arttırmıştır” cümlesiyle kasıt; “doğrunun değeri yanlışın varlığıyla anlaşılır” ilkesidir. Doğruyu fark edip sahiplenmenin bilinçaltında yatan, yanlışın varlığıdır. Tevhîd inancını sarsılmaz kılan etkenlerden biri de batıl inanışların mevcudiyeti ve hücumlarıdır. Dolayısıyla bâtil inanışlar, tevhîdin yerleşmesine etki eder.
- ⁵ İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, s.208.
- ⁶ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Matbaası, İstanbul, 1969, s.156.
- ⁷ Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhari el-Kelebâzi, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Şam, 1986, s.133.; Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, ss.195-196.
- ⁸ Yedi esas şöyledir.
 - a. Ezeli olanı sonradan olandan ayırt etmek,
 - b. Kadim ve ezeli olanı sonradan olan tarafından idrak edilir olmaktan tenzih etmek,
 - c. Hakk ile halkın vasıflarını eşit tutmamak,
 - d. Allah'tan illeti kaldırmak,
 - e. Mahlûkun kuvvetiyle meydana gelen fiillerin Allah'ı değiştirmeyeceğini bilmek, sevap işlendiği için Allah memnun oldu, günah işlendiği için darıldı, diye düşünmemek.
 - f. Düşünür ve temyiz eder olmaktan Hakk'ı tenzih etmek. Yani Hakk için fayda-zarar, hayır-şer arasında fark yoktur, birinin yararı öbürünün zararı ona tesir etmez.
 - g. Allah'ı kıyas yapmaktan beri tutmak. Bk. Ta'arruf, s.135.; Kelebâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* ss.195-196.
- ⁹ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s.135.
- ¹⁰ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s.133.
- ¹¹ İmam-ı Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. M. Kaya- H. Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s.85.
- ¹² Gazâlî, *Mişkatu'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınları, İstanbul, 1994, ss.29-30.
- ¹³ Ömer Bozkurt, “Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, (2011), ss.106-107.
- ¹⁴ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2008, sayı: 19, s.43.

- ¹⁵ Veysel Kasar, “Mesnevi’de Uluhiyet Tasavvuru”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*, Şanlıurfa, 2007, ss.425-426.
- ¹⁶ Selim Özarslan, “Hacı Bektaş-ı Veli’nin Uluhiyet Anlayışı”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:2, (2011), ss.44-45.
- ¹⁷ İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Kahire, 1994, c.10, s.297; İbn-i Hallikan, *Vefayatu’l-Ayan*, Beyrut, tsz., c.1, s.112; Kuşeyri, *Risâle*, Daru’l-Kutubi’l-Hadise, Mısır, tsz., s.11; Zirikî, *el-A’lam*, Beyrut, 1987, c.2, s.153; Rıza Kehhale, *Mu’cemu’l Müellifin*, Beyrut, 1993, c.3, s.174; Feriduddin Attar, *Tezkiretu’l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991, s.128; Hüseyin Aydın, *Muhâsibi’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ars Matbaacılık, Ankara, 1976, s.21; Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye, Kalp Hayatı*, çev. Abdulhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul, 2004, ss.15-20; Muhâsibî, *er-Riâye, Nefis Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss.29-32.
- ¹⁸ Kuşeyri, *age.*, s.13.
- ¹⁹ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya, 2001, ss.85-101.
- ²⁰ Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî*, s.39.
- ²¹ Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakatu’s-Sufyye*, Maktebeti’l-Hanci, Kahire, 1986, s.237.
- ²² Sülemî, *age.*, s.137.
- ²³ Sülemî, *age.*, s.156.
- ²⁴ Yüce, *age.*, s.20.
- ²⁵ İbn-i Hallikan, *age.*, c.II, s.53.
- ²⁶ Muhâsibî, Allah’ın haklarını gözetenleri yedi derecede ele alır;
Birinci derecedekiler; illetler, sebepler, istekler ve gerekli olan zorunluluk halindedirler.
İkinci derecedekiler; Allah’ın haklarına saygıda gafil davrananlardır.
Üçüncü derecedekiler; dürtüler esnasında gözetme, murakabe ve kalplerin amellerini düşünürken Allah’ın haklarına riayeti ihmal ederek, sonuçta O’nun hoşlanmadığı şeye bağlanıp inanırlar.
Dördüncü derecedekiler; Allah için murakabe etmek ve O’nun hakkını gözetmekten gafil olup, organları yoluyla Allah’ın hoşlanmadığı şeyleri yapmaya niyetlenip azmedenlerdir.
Beşinci derecedekiler; Allah için murakabede bulunmak ve takvâli olmaktan gafil olanlardır.
Altıncı derecedekiler; Allah için murakabe ve takvâdan gafil olup, O’nun razı olmadığı şeyleri yapmaya girişen ve bu giriştiği münkeri sonuna kadar götüren kimselerdir.
Yedinci derecedekiler; Allah’ın haklarını gözetmekten gafil davranırlar, üstelik O’nun hoş görmediği amelleri bile yaparlar. Haris el-Muhâsibî, *Kitâbu’r- Riâye li Hukukillah*, ed.Margaret Smith, London, 1940, ss.66-67.
- ²⁷ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, ss.4-5.
- ²⁸ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, ss.4-5.
- ²⁹ Hadid, 57/9.
- ³⁰ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, s.5.
- ³¹ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, s.5.
- ³² Talak, 65/2-3.
- ³³ Nisâ, 4/133.
- ³⁴ Nisâ, 4/131.
- ³⁵ Yunus, 10/62-63.
- ³⁶ Duhan, 44/51. Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, s.6.
- ³⁷ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, ss.7-8.
- ³⁸ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, s.8.
- ³⁹ Haşr, 59/19.
- ⁴⁰ Muhâsibî, *Kitâbu’r-Riâye*, s.9.

- 41 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.20-21.
- 42 Asım Yapıcı, *İslâm'da Tevbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, 1997, ss.49-61.
- 43 Bakarâ, 2/216.
- 44 Bakarâ, 2/216. Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.22.
- 45 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.22-23.
- 46 Tевbe ile ilgili olarak “*Ey müminler, hepiniz Allah'a tevbe edin*” “Nûr, 24/31. âyetinin dışında çok daha yaygın olarak bilinen “*Günahından tam olarak dönüp tevbe eden, onu hiç işlememiş gibidir.*” (İbn Mâce, Zühd 30.) hadis-i şerifinde tevbe eden kişinin, o günahı hiç işlememiş gibi olacağı ifade ediliyor. Ancak, hadiste tevbe eden için “günah işlememiştir.” diye buyrulmamış, “günah işlememiş gibi olur” ifadesi kullanılmıştır. Günahahtan izler taşınması da olasıdır. Burada korku ve tembih söz konusudur.
- 47 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.24-25.
- 48 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.25.
- 49 Âli-i İmrân, 3/159.
- 50 Hûd, 11/88; Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.34.
- 51 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.140.
- 52 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.142.
- 53 Buhârî, Bedü'l-Vahy, 1; Müslim, *İmâre*, 155; Ebû Dâvud, Talak, 11.
- 54 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.144.
- 55 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.149-150.
- 56 Buhârî, Bedü'l-Vahy, 1; Müslim, *İmâre*, 155; Ebû Dâvud, Talak, 11.
- 57 Mecmâu'z-Zevâid, I/61, 109.
- 58 Buhârî, Rikâk, 31; Müslim, *İmân*, 206-207.
- 59 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.187.
- 60 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.198-199.
- 61 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.201.
- 62 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.205-206.
- 63 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.206.
- 64 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.297.
- 65 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.241.
- 66 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.54.
- 67 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, ss.56-57.
- 68 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.57.
- 69 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.62.
- 70 Muhâsibî, *Kitâbu'r-Riâye*, s.133.
- 71 A'raf, 7/17.

Tanrı Kavramının “Kutsallaşması”

Ömer GÜLEN*

Öz Bu çalışmada, Tanrı düşüncesinin, farklı dünya görüşleri içerisinde, mahiyet değişiminin tarihi ve ontolojik görünümü tartışılmaktadır. Kadim dünya metafiziği ile modern dünyada oluşan din düşüncesinin kutsal dekoratif biçimleri üzerine oluşturduğumuz makale, metafiziğin ve kutsalın tezahür biçimlerini sorgulamaktadır. Metafiziği tarihin içinde, kutsalı modern aklın yapısı içinde aramamız, iki farklı dünya görüşünün gerçekliğinde ortaya çıkan bir zorunluluktur. Zorunluluk, modern düşüncenin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan tarihi kopuş ile meydana gelmektedir. İki farklı anlam dünyası, her ne kadar insanın davranışlarında geçişkenlik gösterse de, ontolojilerin yapısında birbirine kapalıdır. Birinin, ötekinin mekân bilgisini yok saydığı bu büyük dönüşüm, iki farklı dünya görüşü özelinde, aklın yapısında da farklılık yaratmaktadır. Kadim dünya için aklın nesnel yapısı, evrenin kozmik yapısında kendinin de dâhil olduğu bir uyum ararken; modernliğin öznel aklı, kâinattaki her şeyde matematiksel bir düzen kurmaya çalışmıştır. Her şeyin yeri, bilimsel ve ilerlemeci bir yöntem üzerinden yeniden belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tanrı, dünya görüşü, kutsal, modernlik, kadim dünya.

The God as a “Sacred”

Abstract In this study, the historical and ontological scenery of the alterations in the nature of the idea of God is discussed in line with various world views. The article, which is based on the idea of religion developed both within the ancient world metaphysics and, with its sacred decorative forms, within the modern world, interrogates the forms of manifestation for metaphysics and the sacred. Seeking the metaphysics within history while searching the sacred within the structure of the modern mind has been, to my opinion, a necessity had arisen in the reality of the two different world views. The necessity occurs with the historical split which arose by the birth of modern thought. These two different worlds of meaning, even though they seem to share transitivity with respect to human behavior, are intransigent to each other in terms of ontological structure. This transformation, in each part ignores the spatial knowledge of the other, creates a difference in the structure of the mind as well, given the nature of the two different world views. For the ancient world, while the objective character of the mind sought a harmony in the cosmic structure of the universe where itself was incorporated, the subjective mentality of the modernity, on the other hand, aspired to establish a mathematical order for everything in the universe. The position for everything has been redetermined by way of a scientific and progressive method.

Keywords: God, world views, sacred, modernity, ancient world.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans Öğrencisi. e-posta: omerguson@gmail.com

Giriş

Makalenin içeriği için belirlediğimiz başlığın dile getirmek istediği husus, zorunlu olarak, belirlenmiş kavramların tarihine girmeyi gerektirir. Tarihin, uzun hikâyesi içerisinde, *aradığımız anlamı* bulmak çok kolay olmayacaktır. Burada karşılaşacağımız ilk sorun, “geçmişin, bize yabancı bir coğrafya olmasıdır.” Geçmiş, kendi derininde, birçok anlatıyı tarihselleştirirken; bu anlatılar, farklı kültürlerin belleği içinde yeni anlamlar kazanabiliyordu. İki ünlü filozofun belirttiği gibi; “her kavramın bir tarihi vardır”¹ ve kavram, düşüncenin içeriğine sınır tayin ettiği gibi, düşüncenin gövde kazandığı, dünya görüşünden de etkilenir. Bu durum, din ve kültürün izleğini takip etmek konusunda, dilin işlevini öne çıkarır. Dil bize, iletinin somut gerçekliğini sunar fakat dünya görüşü, bütün bu anlama sürecinin kapsamını belirler. Tanrı kavramının, *kutsal* kelimesinin mahiyetiyle ilişkisi, öncelikle iki kavramın da işaret ettiği mananın hem zihinsel içeriğini hem de tarihî/toplumsal pozisyonunu iyi anlamamızı gerekli kılar. Bu gereklilik, dünya tarihini etkileyen birçok kültürün, düşünce değişkenliğine ve bu kültürlerin dinsel tecrübelerinde ortaya çıkan farklılıkların öznel biçimlerine bağlı olarak, anlaşılması zor bir mesele haline dönüşür.

Bu çalışmada, ‘kutsal’ ve ‘metafizik’ kavramlarının soyut içeriklerinde var olduğunu düşündüğüm ayrıma bağlı kalarak, farklılığın, modernlik sonrası, aklın yapısında oluşan paradigma değişiminin, Tanrı/İlah kavramında oluşturduğu anlam kaymasına işaret etmeye çalışacağım. Bir kavram tanımının, iç ve dış sınırını belirleyen kendi özgül tanımı, ele aldığımız kavramlar özelinde, açıklayıcı durmayacaktır. Kavramların uzun tarihi, soyut anlamları, din ve kültürlerdeki farklı anlam ve ritüel görünüşleri, tanım farklılıklarının oluşmasının önemli sebeplerindedir. Fakat modernlik sonrası bilginin mahiyetini tanımlamadaki büyük dönüşüm, söz konusu kavramların yeni anlam içerikleriyle yeniden t/üretilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla, bir kavram üzerine düşünce inşa ederken, gerçekte hangi dünya görüşünün merkezinden hareket ettiğimizi bilmek zorundayız. Kavramın doğru tanımı, etimolojisiindeki eşanlamlık doğru oluşturulmadan, fenomenoloji ya da hermonetik ile kendi gerçek anlamını yeniden kuramaz.

Makalenin öncelikli işlevi, incelenen konuyla ilgili meseleyi, bir soru haline getirmek. Soru’nun temel kaygısını; kavramın, düşüncenin içlemine de belirlediğine dair inancımın, tartışmak istediğim kavramlarla ilgili olarak oluşturduğu ‘ifade/anlam geçişlerinin’ müteradif ya da mütenakız sınırını, araştırmak şeklinde ifade edebilirim.

Kadim Dünya ve Metafizik

Eski dünyanın genel görünümü için, tarih ve coğrafya sınırlarını aştığımız zaman, ortak bir düşünce yapısıyla karşılaşırız ve bu yapının en temel özelliği 'metafizik' görünümüdür. Metafizik, din ve kültürün ortak bileşenini sağlayan özelliğiyle *kadim* düşüncenin, genel yapısını oluşturmaktadır. İlahi Dinler, Geleneksel Dinler, kültüre bağlı değişkenlik gösteren inanç yapıları, mit ve destanlar, bu metafizik anlam dünyası içerisinde, kendi dünya görüşünü yaşayabiliyordu. "Bu dinlerin tümü de dış görünüşte Tanrı-özekseldi, insan-özekseldi değil; tümü de öte dünyada idiler ve yaşamı bengilikte bir serüven olarak görürlerdi. Tümü de insanın zayıflık ve yetersizliğinin bir sezgisıyla doluydu. Ama tümü de insanda serbest bırakılabilecek bir tanrısal ögenin bulunduğu inanırdı. Tümü de usa ilgisizdi ya da onu küçümserdi. İnsan kendini kurtaramazdı; ancak bu dünyanın dışındaki belli bir güç insanı yukarıya yükseltebilirdi. Tümü de bir gelecek yaşam istemini doyurur ve yaşamı mezarın ötesindeki daha gerçek bir varoluşa bir hazırlık olarak görürdü. İnsanın yeniden doğuşu ve esenliği yarı büyüsel ve yarı tinsel bir işlemin sonucuydu."² Kadim insanın ortak bilincini içeren bu ifadelerin yansımaları, eski dünyanın değişik bölgelerinde, farklı ritüel uygulamalara rağmen temelde aynı ontolojinin sağduyusu içerisinde gerçekleştiğini görmekteyiz. Kadim dönemlerde, düşüncenin omurgasını metafizik oluşturuyordu. Metafizik inanın, besleyici yönü tanrı ve 'tanrısallık' fikriydi. İnsanlar, kendi güvenli varoluşlarını, tanrıya dair inanın gölgesinde oluştururlardı. Evrenin fiziki yapısı, ilahi bir düzen içeriyordu ve bu düzen içinde insanlar, sosyolojik ve coğrafi açıdan güven içindeydi.³

Eski toplumlar için, bilginin epistemolojik çeşitliliğini ne kadar genişletirsek, orada belirli bir anlam dünyası ile karşılaşırız. İnsanlar, yaşamlarını etkileyen şeyleri, *aşkın* bir düşünce etrafında yorumluyorlardı. Mitler, kültürlerin karihasında, bu temel metafizik mekân üzerinden kendi anlam dünyasını oluşturuyordu. Aynı coğrafyalarda, değişik biçimlerde tezahür eden dini hayatların, idrak birliğini de bu dünya görüşü belirliyordu. Tanrı, kozmik düzen ve insanların yaşama gereksinimini besleyen doğa, bu aşkın birlik içinde anlam değerine sahipti. Hakikat, bu bütünün görünümüydü. Yapının, ontolojik konumu, hakikat bilgisinin *tekliliğini* oluştururdu. Hakikat aynı zamanda parçalanmaz bir gerçekliğe sahipti. Bu hem kozmik yapıyı anlamak konusunda bir bütünlüktü hem de insanın, varlık-bilimsel merakını tek bir entelektüel kavrayışla anlamasına imkân sağlayan bir bilgelikti. Varoluş, tüm görünümüyle, aşkın bir kökenden ya da bir ilk nedenden filizlenmiş gibidir.⁴

Coğrafyanın farklı yerlerinde ve farklı kültürel aktiviteler içinde insanlar, dünya içindeki güven duygularını bu temel inanç etrafında yaşıyordu. İnsanın, metafizik tecrübesini tanımlama isteği, inancın derinliğiyle hayatın çok bo-

yutlu özelliği içerisinde hep yeni bir anlam dünyası oluşturuyordu ve bu yeni anlam bilgisi içsel ve dışsal yolculukları gerektiriyordu. Burada gerçek, yeni varoluşlar kazanarak bir üst gerçeklikte kaybolan anlamlar içeriyordu. Kimi zaman ise bütünüyle bir yanılısamaydı. İnsan, varlığın gözbebeğiydi ama kimi zamanda hiçbir şeydi. Logos'u içselleştirdiği oranda mahlûkatın mümtaz varlığıydı fakat bilincin her ileri aşamasında kendi mütevazı özünü fark ediyordu. İnsan varlığında temsil ettiği her şey bir Başkası'ndan almıştı.⁵

Bütün bu sistem, temel anlamını, düşünceinin merkezinde duran dünya görüşü, yani metafizik üzerinde oluşturur. İlahi kitaplar insan idrakine seslenirken, yani belirli bir kültürün içinde kendi hakikatini kurarken, bu metafizik mekân üzerine inzal olmuştur. Her ilahi kitap, düşünceinin ontolojik mekânı sayabileceğimiz bu mana üzerine inmiştir. İlahi kitaplarda geçen kıssalar, mucizeler, ahiret öğretisi ya da apokaliptik anlatılar, kabul ya da reddini, mantıksal eleştiri üzerinden değil, bu ortak dünya görüşü üzerinden oluşturuyordu. Dinlerin çeşitliliği yahut farklı tanrı algıları, bu bütünsel anlamın kozmik içeriğini daraltmıyordu. Birlik, çokluğun her görünümünde, insan zihnini, anlamın yalınlığına ve sadeliğine davet ediyordu. Bunu mümkün kılan ise, insanla tabiat arasındaki kozmik uyumdu. *‘Álemde, ‘birdeii’ payı olmayan hiçbir şey yoktur. Tıpkı tüm sayıların birliği paylaşmaları gibi her bir şey ve her bir şeyin her parçası ‘biri’ paylaşır ve diğer tüm varlıklar ‘birin’ varlığı üzerine bina edilmişlerdir.’*⁶ Klasik ontolojinin, hakikat bilgisini ve bu bilginin metafizikle olan ilişkisini düşündüğümüzde, dinsel inançların bütününde, metafizik anlatıların, hem ontolojisini hem de inanç biçimlerini görürüz. Kadim İnsan, dünya içindeki varlığını, sadece, gündelik beklentilerinin sınırında değil, aynı zamanda, hakikatle kurduğu ilişkinin, kuşatıcı anlamı içerisinde arıyordu. Toplumsal yapının her bir yönü, bu düşünce içinde kuvvet buluyordu. *‘Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bir bütünüün nesnel yapısı olacaktı.’*⁷

Kadim düşünceinin, çok boyutlu yapısı, epistemolojik karşılığını, Aristoteles'in metafiziğinde bulur. Aristo metafiziğinin ontolojik yapısı, *tek* ve *iyi* tanrı düşünceinin, genel yapısını kapsar. *‘Arı biçim ya da arı edim olarak Tanrı eksiksizdir; eş deyişle, hiçbir şeyi istememekte, kendini eksiksizleştirme ya da edimselleştirme gereğini duymamaktadır, çünkü bütünüyle eksiksizdir ya da tümüyle edimselleşmiştir. Tanrı saltık tindir, hiçbir yolda özdeksel değildir, oysa dünyadaki tüm başka nesnelere hem biçim hem de özdekte oluşmuşlardır. Tanrı ‘devinmeyen devindirici’dir ki, evreni onun nedeni, tasarıcısı ve amacı olarak güdülendirmektedir. Böyle olarak, arı düşüncedir. (Nous) Bir an ki içeriği olarak salt kendine iyedir.’*⁸ Aristo düşünceinde insan, bu kozmik yapı içerisinde

mükemmelliğe eriştikçe, *göksel* olanla uyumlu bir anlam dünyası yaratabilirdi. Çünkü Tanrı'dan yeryüzüne doğru var olan hiyerarşik yapı, yapının *mana* üreten küçük varlığında, tekrar yukarıya doğru bir eyleme dönüşüyordu. Spiritüel kökenli din ya da cemaatler için Aristo metafiziğinin Tanrı düşüncesi, bütün canlıların ontolojisini içeren bir kozmik bütünlüğe sahiptir.

Paradigma Değişimi ve Yeni Dünya Görüşü

William Blake, erken endüstri döneminde, bilimsel anlatıların zihinsel ön kabullerinden kurtulmak için bir çağrıda bulunur. “*Algının kapılarını temizlemek.*”⁹ Sözün öncellediği anlam, mekanik evren düşüncesi ve bu düşüncenin inşa ettiği modern kültür yapısının, *akılda* başlayan büyük değişimine işaret eder. Aklın yapısıyla ilgili bir sorun değil tartışılmak istenen, aklın işleviyle ilgili dönüşümün yarattığı *algı dünyasıdır*. Değişimin mahiyetini doğru tespit etmek için modernlik öncesi ve sonrası yapı değiştiren aklın, öznel ve *nesnel* konumunu belirlemiş olmamız gerekmektedir. Çünkü yeni paradigma, kendi dünya görüşünü, dönüştürdüğü aklın yapısında oluşturmuştur. “*Tarihsel olarak, aklın hem öznel hem de nesnel yönleri başından beri varolmuştur ve birincinin ikinciyeye egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir.*”¹⁰

İnsanın, bu düşünsel mekân içerisinde, aklını ne şekilde kullandığı, meselelerin bütününe anlamak açısından önemlidir. Akıl, insanın düşüncüyü ele alış biçimine bağlı olarak, farklı idrak dünyası oluşturabilir. Akıllı, bu kadar işlevsel kılan özellik, insanın özgürlüğü sorunsalında anlaşılacak bir durumdur. Bu açıdan, insanın tercihlerinin anlamı, birçok değişkene bağlı olarak, bilgi karşısındaki tutumundan etkilenir. Bu etki, anlama yetisinde, geçişken dekoratifler oluşturur. Bilginin *mekânsızlık* bildiren dünya hayatına özgü sade teslimiyeti, ‘*bilgi güçtür*’ formülasyonunda, dünya gerçeğine uyanmak tarzında bir yöneme taşınır. Mikro canlı, kozmik bütün sistemi tanımlama ve tasnif etme becerisini gerçekleştirebilmektedir.

“*Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydu-
rulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır:
sözgelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme
biçimi gibi düşünceler.*”¹¹ Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunun farkındadır. Düşüncesine konu olan her şey, bütünlüğün irtibatını, bu kavrayış üzerinden kurar. Bu akıl, metafiziğin her çeşit tezahürünü, kendi içyapısı içerisinde kabul ve reddeder. Mitolojilerin, insanların düşüncelerinde oluşturduğu inanç ve merak, âlemin kaotik ve şiirsel dünyasında yeni anlamlarla hep yeniden kendini üretebiliyordu. Hint tanrıları panteonunun yahut Gilgamiş destanının, ait oldukları kültür içerisinde,

yeni bir söylence geleneği içerisinde yorumlanıp hikâyeleştirilmeleri, nesnel aklın kendine yeni bir anlam biçimi oluşturmasıyla mümkün olabiliyordu. Destanların imgesel dünyası, bu yaratım süresi içinde, farklı anlamların oluşmasını sağlıyordu. Destanlar, insanların hayatlarında tecrübe ettikleri değişik birçok doğa olayını izah edebilir bir bilgiyi içinde taşıyabilirdi. Aynı zamanda, dini düşüncenin ana gövdesinin etrafında oluşan, değişik tecrübeler sunabiliyordu insanlara. Kimi zamanda dini anlatımların özel bir tefsiri konumundaydı.

İnsanlık tarihi, Avrupa'da gelişen modern zihnin bilim anlayışıyla birlikte, yeni bir *anlama alanına* geçmiştir. Bu tarih, kadim çağ ile yeni oluşacak modern çağ arasında keskin bir ayrılığa dönüştü. Bu ayrılığın kökeninde, hayatın bütünsel yönünü, insan aklı temelinde yeniden tarif eden bilim anlayışı vardır. “Rönesans'taki paradigma değişiminin, şeylerin nesne, insanoğlunun ise öznelleşmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz.”¹² Yeni aklın yapısal özelliği, öznel akıl özelliğiyle tezahür edecektir. Öznel akıl, nesnelere dış görünümüyle ilgilenir. Nesnelere, birbirlerini etkileyen bütünsel yönünü parçalar. Âlemdeki kaotik birliği, daha düzenli bir biçimde yeniden tasnif eder. Klasik düşüncenin şiirsel anlam ve yapısını yok edip ondan, birbirlerinden ayrı, öznel formlara sahip parçalar ortaya çıkarır. Modern düşünce, klasik birlik düşüncesini böylece dönüştürmüştür. Geliştirdiği yeni âlem tasavvuru içinde her şeyin konumu, öznel aklın içeriğini belirlediği hiyerarşik tasniflerle yeniden tarif edildi.

Akıldaki yapısal değişimin tarihi arka planını belirlemek için, Avrupa tarihinin on üçüncü yüzyıl sonrası değişimi üzerinde durmamız gerekir. Karşılaşacağımız ilk sorun, Ortaçağ dönemiyle Rönesans dönemi arasında ki farklı kültürel çizgiyi belirlemek.¹³ Rönesans dönemini hazırlayan süreç Ortaçağ tarihi içinde oluşmuştur. On üçüncü yüzyılın başlarında, ticaretin gelişmesi, büyük ticaret şehirlerinin kurulması; *kapitalizmin* ilk kurumsal yapısı olarak *tüzel* bankacılığın ve tacir sınıfının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Merkezi Krallıklar, güçlü liderler etrafında oluşan yöneticilerin, küçük feodal prenslikler de derebeylerin denetiminde, kendi paralarını ve mahkemelerini kullandıkları; yol yapımlarını ve geniş pazar yerlerinin açılmasını sağlıyorlardı. Aynı dönemde anadil eğitiminin gelişip krallıklar içinde genişlemesi ve kilise eğitiminden bağımsız okulların açılması, eğitimi kilise denetiminin dışına taşımıştır. Avrupa'nın coğrafi ve demografik yapısının, Kuzey Slav ve Cermen halklarının Orta Avrupa'ya yerleşmesi sonucunda değişmesi de süreci etkilemiştir. Kiliseden bağımsız ya da kilise denetiminin uzağında kalan okullarda ki eğitim, laik düşünceli okuryazar çevrenin oluşmasına sebep olmuştur. Fakat bu özerk devlet ve eğitim kurumlarına rağmen, on altıncı yüzyılın ortalarına kadar kilise iktidarını korumaya devam edecektir.

Rönesans aydınının dilinde, ironik anlatımlara dönüşen dini, felsefi ve siyasi metinler (Deliliğe Övgü, Ütopya), Protestanlık etkisinde gelişen, İncil metninin yorumunda ve metnin okunma tarzındaki değişim ve son olarak Kopernik Evren düşüncesinin, Hıristiyan evren-tanrı düşüncesinin temelini sarsması, Avrupa'da yeni bir bilim geleneğinin oluşmasına büyük etkide bulunmuştur. Coğrafi keşifler, Avrupa düşünürü için, dünya bilgilerinin gelişmesine sebep olduğu gibi, bu bilgileri tanımlamak, tasnif etmek, yeni bir sosyal bilim geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Her keşif ve keşfedilen coğrafyanın kültürel özelliğini tasniflemek, Avrupa-merkezci düşüncenin oluşmasına büyük katkıda bulundu. Bu dönem, engizisyondan kaçan bilgelerin, kuzey krallıklar tarafından himaye görmesi sonucunda, bilim çalışmalarının yayılmasına fırsat veriyordu. *"Rönesans'ta bir ana-eğilim olarak bulduğumuz 'otoritelerden bağımsız olmayı istemek' ortaçağın evrensel şemasını kırmıştır. Artık insan büyük bir organizmanın bir organı değildir, ağırlık merkezi kendisinde olan bir 'küçük dünya' (mikrokozmos), kendine göre özelliği ile bir bireydir."*¹⁴

Rönesans aydını, otorite sorgusunu; dine, siyasete ve Ortaçağ düşüncesinin temel yapısını oluşturan ontolojiye yöneltmiştir. Kopernik evren düşüncesi, klasik evren düşüncesini temelden sarsmıştır. Bu düşünce, sonraki bir dizi Astronomik gözlemlerle doğrulanacak, bu durumda, *klasiğin* otoritesinin sorgulanmasına dönüşecektir. İki farklı algının ayırıcı yönünü, kozmik yapının anlaşılması meselesi ortaya çıkarır. Rönesans'tan önceki kozmolojik düşüncede, dünya evrenin merkezidi ve bu görüş Hıristiyan tanrı düşüncesiyle uyumlu bir evren düşüncesi içeriyordu. Güneşin, evrenin merkezinde durduğu düşüncesiyle beraber, önceki teorinin Hıristiyan öğretisiyle ortak değerler sistemi ve düşünce perspektifi bütünüyle temelini kaybetmiştir.¹⁵ Bu paradigma değişimi sonrasında akıl, evreni ve varlığı, kendi algı dünyası içerisinde yeniden tanımlamaya başladı. Kâinat, kendini devamlı, kendi doğasına ait evrimsel hareketlilikle yenileyen bir mekân halini aldı. Bu şekilde modern aklın kavrayış alanına girip, onun betimleyici rasyonel tanımlamasında bir gerçekliğe dönüşecekti. Eskinin durağan yapısı, yeninin kendini hep yeniden yenileyen zihniyle, kendi derinliği içine hapsedildi. *"Yeni kozmoloji'nin sonsuz evren'i, zaman ve uzam anlamında sonsuzdur ve sanki sonsuz maddenin içinde, sonsuz ve zorunlu yasalara uygun olarak sonsuza dek amaçsız olarak dolandığı bu sonsuz mekân İlahi Güç'ün ontolojik bütün özelliklerini devralmıştır. Yine de evrenin devraldığı özellikler Tanrı'nın giderken yanında götürdüklerinin dışında kalan özelliklerdir."*¹⁶

Eski uygarlıkların, tarihi gerçeklikleri artık otantik anlamlarla anılıyordu. Batı medeniyeti, oluşturduğu yeni bilimsel düşünce içinde, siyasi hâkimiyet alanını da ilerletti. Mezhep savaşları her ne kadar, uzun süre devam eden kargaşa

dönemlerinin oluşmasına sebep olsa da, bilimsel çalışmalar, kilise karşısındaki bağımsızlığını kazanmayı başardı. Bilim, artık öznel bakış açısını dinin yapısına çevirdi. Hıristiyan teolojisi, kendi inanç yapısıyla ilgili, eski düşünce içinde anlaşılabilir açıklamalarda bulunabiliyordu. Bunu mümkün kılan faktörün, kadim çağın düşünce yapısı olduğunu yineleyebiliriz. Modern aklın, *tutum* olarak, karmaşık metafizik mülhazaları anlama yetisi yoktu. Modern bilimin kurucu bilim adamları ne kadar dindar kimseler görünümü veriyorlardıysa da kendi tanrı düşünceleri, kozmik yapıda işlev sahibi olmayan ve fazlasıyla felsefi düşünüşün konusu olan bir tanrı düşüncesiydi. Hıristiyan tanrı düşüncesi bu sebeple, eleştirinin hedefinde duruyordu. Protestanlığın ortaya çıkış tarihini ve Protestan mezhebinin inanç değerlerini, Rönesans düşüncesinin oluşturduğu bu kültürel yapı içerisinde anlayabiliriz. Protestanlık, Katolik Kilise'sine yönelttiği eleştiriyi, gelişen modernliğe karşı, içten bir eleştiri olarak gerçekleştirmek tarafındaydı. Rönesans düşüncesiyle uyumlu bir *muhafazakarlık* alanı oluşturmak ve dine karşı şiddetini arttıran eleştiriyi de azaltmak Luther'in tercihiydi. Fakat Katolik Kilise'nin tercihi, gelenekten yana olunca, gelişen özgür bilim, siyasi krallıklar ve birey karşısında, Avrupa üzerindeki dünyevi iktidarını kaybetti.

Eskinin Terki 'Yeninin Uyanışı'

Ontolojinin insan ve evrenle bağımlı kozmik yapısının, modernlik öncesi devirde nasıl yaşanıldığına dair tartışmamız, modern insanın kutsal ile kurduğu otantik ilişkinin, toplumsal yapı içerisinde nasıl, aklın öznel yapısında bir mekâna dönüştüğü gerçeğine bize ulaştıracaktır. Düşüncemizi, Avrupa'nın Ortaçağ sonrası tarihi süreci dikkate almadan, teorik bir bakış açısıyla oluşturmamız bizi yanıltacaktır. Aynı süreç içerisinde gerçekleşen, dini, bilimsel ve sosyolojik değişimler, birbirleriyle iç içe geçmiş bir ortak bilinç özelliği taşır. Tarihi büyük değişime hazırlayan bir süreçtir bu dönem. Gelişen ticaret, şehirleşme sürecini hızlandırdı. Mısır'dan ucuz kâğıt ticareti, matbaanın gelişmesiyle birlikte, farklı fikirlerin gizlice yazılıp yayınlandığı bir ortamın doğmasına sebep oldu. Pusula, denizcilerin uzak okyanus yolculukları yapmasını; teleskop da, evrenin derinliklerinin araştırılıp, astronominin ve evren bilgisinin gelişeceği bir ortamın doğmasını sağladı. Evren üzerine yazılmış bilimsel denemeler elden ele dolaşıyordu. Büyük şehirlerde yükselen ve Rönesans sanatçısının inceliğini fakat aynı zamanda dini konulara bakışındaki tutumu yansıtan dev sanat yapıtları, merkez İtalya olmak üzere Avrupa'nın her yerinde inşa edildi. Simyanın yerini kimya almıştı. Kopernik, Kepler ve Galileo, astronomi; Gilbert, mıknatıs ve elektrik; Vesalius, anatomi; ve Harvey, kan dolaşımı alanlarında yayınladıklarıyla bilimin taşıyıcıları oldular.¹⁷

Fen bilimleri alanındaki gelişmeler, felsefe, din konulu geleneksel tartışmaların, farklı *metod* yaklaşımlarla *bilimsel ilkeler* uyarınca yeniden ele alınmasına neden olmuştur. Matematik doğruların kesinliği, felsefi düşüncelerin doğası içinde ne türden bir *doğru bilgi* imkanı sunar arayışı, Descartes’ın *cogitosu* özelinde, aklın yapısında, metodik bir paradigma değişimine sebep olmuştur. Böylece evrenin matematiğinin çözümü, nesnel karşılığını, bireyin, bilme ve yeniden oluşturma yeteneği karşısında merkezi bir rol kazanmasına dönüşmüştür. Akıl/insan, evrenin bütününde anlam kazandığı rolünden, her şeyin anlam değerini belirleyen öznel bir pozisyona geçmiştir.

Değişimin insanlar üzerindeki etkisi, toplumsal yapının temel dayanak noktaları üzerindeki değişimlerle beraber farklı bir kültürel ortamın oluşmasını sağlamıştır. “*Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi o, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Nasıl ki toplum ve kültürün sekularizasyonundan bahsedebiliyorsak, aynı şekilde bilincin sekularizasyonundan da bahsedebiliriz*”¹⁸ Büyük sosyal değişimlerin, insanın evren algısında oluşturduğu boşluk, *yenilenme* bilinciyle doldurulmuştur. Yeni kavramı, etimolojisinden bağımsız bir anlamla, dönüşümün içsel ve dışsal yapısal konumunu belirledi. Dünyanın büyüsunü bozan, mekanik bir kurgudur ve aynı zamanda, çizgisel tarihin sonunda bekleyen, ideal (altın çağ) döneminin mitsel imgesini taşır. Tarihi büyük değişimlerin toplumlar üzerindeki izahı, dinin aracılığıyla yapılır. Bu durumda, Protestanlık hareketinin tarihini, modern toplum yapısını anlamamız için önemli kılar.

Protestanlık

Protestan ilahiyatı, Rönesans kültür ortamı içerisinde gelişmiştir. Fakat Rönesans’ın kültür değişimi, yatay ve yavaş erimliyen, Protestan hareket devrimci bir bölünmeyi harekete geçirecek söylem içeriğine sahipti. “*Erasmus ile John Colet, Katolik Kilisesi örgütünde göze çarpan kokuşmuşluğu, yolsuzlukları, boş inançları, bilgisizlikleri, sömürüleri kıyasıya yerdikleri için, Reformasyon’un öncüleri arasında yer alırlar*”¹⁹ Erasmus ve Thomas More, bu dönemin etkili iki büyük edebiyat ve siyaset adamıdır. Erasmus eleştirilerini, Luther, Zwingli, ve Calvin gibi Katolik Kilisesine, neyin doğru neyin yanlış olduğunu göstermek için yapmamıştır. O, salt biçime bağlı kalmakla Hıristiyan inancının özünün eşanlamlı olmadığını, bir insanın inancının gerçek ölçüsünün yalnızca onun iç dünyasında aranabileceğini belirtmekle yetinir.²⁰ Erasmus, Luther’e yazdığı mektuplarda, kendi eleştirisinin şiddet taraftarı değil, mütevazı bir nezaket içinde, İsa’nın yaptığı gibi ve Pavlus’un alegorik yorumlarla Yahudi yasaları-

nı yok etmesine benzer bir tutum içinde gerçekleştirdiğini belirtir.²¹ Sonraki mektuplarında Erasmus, Luther’i sebep olduğu büyük yıkımlardan dolayı sert bir üslupla eleştirmiştir.

Luther Protestanlığı üç temel inanç öğretisi üzerine kurular. Tanrı’nın inayeti ‘*Sola Gratia*’, Doğru İman ‘*Sola Fide*’ ve Kutsal Kitap ‘*Sola Scriptura*’. Bu üç öğreti, dini anlamını bireyin dindarlığında oluşturur. Dindar birey, hiçbir tefsir ve yoruma ihtiyaç duymadan, İncil metnini okuyup anlayabilir. Luther, Hıristiyanlık içi hiyerarşiyi ve ruhbanlığı kabul etmez. Luther’e göre papazlar din memurlarıdır ve dini görevleri bittikten sonra sadece bir vatandaşdır. Luther’in din düşüncesinde dünya, tanrısal iradenin her şeye hâkim olduğu bir mekândır ve bu mekân kral yetkisinde güvence altına alınır.²² Bu düşüncesini, Pavlus (Romalılar 13: 1-4) ve Petrus’un (1. Petrus 2: 13) yetki sahibi idarecilere itaati tavsiye ettiğini, krallara gönderdiği mektupta belirterek gösterir. Luther, akli, ilahiyatın hizmetçisi olarak görür. Aklın ayartıcı işlevi sadece iman ile ortadan kalkar. Bu aynı zamanda, imanın, akıl karşısındaki üstünlüğünü de gösterir. Fakat bahsedilen ilahiyat, gelenekten, incilin alegorik anlatımlarından ve azizlik hikâyelerinden arındırılmış bir ilahiyattır. Luther’in öğretisi, çağının bütün düşünsel hareketlerinde olduğu gibi, terk edilen geleneksel kültür ve onun yorumu olan bilginin, Hıristiyan inanç ve geleneğine uygulanmasıdır.

Modern çağda Tanrı düşüncesi, modern aklın içinde imkân bulduğu Protestan zihniyet içinde varlığını koruyacaktır. Modern aklın yapısında din, Protestan düşüncenin yorumuyla varlık kazanır. Protestanlığa özgü üç şey, dünyevileşen insanın din imajını oluşturur. Siyasal erkin, tanrısal iktidarın temsil hakkına sahip olması; bireyin, inayet ve iman ile kurtuluşu elde edeceği inancı ve ‘*kapitalizmin ruhunun*’, oluşmasını sağlayan ahlak bilincinin evrensel biçimini oluşturan ‘*maneviyatın*’ dönüşümü. Böylece modernliğin ‘teslisi’ gerçekleşmiş olmaktadır; Fen ilimlerinin bilimselleşmesi, Sosyal ilimlerin rasyonelleşmesi ve İlahiyatın dünyevileşmesi. Tarihin gelenekten koptuğu bu dönem için, geleneksel dünyadan çıkışın en iyi ifadesi Aydınlanma olarak belirlenecektir.

Dünyevileşme, Kapitalizm ve Muhafazakârlık

Din, insanın tarihinde kendi gerçeğini kurar. Dinlerin anlam dünyası, metafizikle ilişkilidir fakat insanın dinsel olana katılımı, dünya görüşünün belirlediği anlam içinde gerçekleşir. Modern dünya görüşü, doğanın ve insan varoluşunun özündeki metafiziki ortadan kaldırarak, insanın dinsel tutumunu, toplumsal yapı ya da cemaatler üzerinden otantikleştirmiştir. “*Dinler bu yapı içerisinde vardır ama kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif*

düzen içinde varlıklarını yaşarlar."²³ Göksel olanın hakikatiyle, dünya hayatının reel gerçeği, modern insan için, yeni bir toplum sözleşmesini gerekli kılıyordu. Avrupa düşüncesinde, siyaset teorilerinin yeniden üretilmesi, Kilise ve eski feodal krallıkların iktidar yapısındaki değişimin zorunlu bir sonucuydu. Sivil güç, yani gelişen birey bilinci, siyaset teorileri içinde, egemenlik hakkına katılımı temsil eden bir halk gücüne dönüştü. 'Doğal Hukuk', 'Toplumsal Sözleşme' ve 'Genel İrade' üzerine oluşturulan siyaset teorileri, birey ve iktidar gerçeği üzerinden tartışıldı. Önemli olan nokta şurası ki "Modernler, Tanrı'ya reddederek 'res publica' yı kurmazlar; sadece vazgeçerler."²⁴

Değişen toplumsal yapı, şehirleşme, üretim biçimlerinin değişmesi, gelişen teknik ve bireyin bencilliğinin derinleşmesi, dini öğretilerin üst anlatılarındaki içe dönük tavsiyeleri dönüştürdü. Burada eski dünya insanın kötülük tasavvuruyla, modern insanın kötülük karşısındaki tasavvuru arasında ne türden bir fark olduğu sorusu, temel bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sorunun cevabını din tipolojilerinde değil, din düşüncesinin, insan ve kültür üzerindeki etkisinde bulabiliriz. Öncelikle, eski dünyada, kötülüğün ya da iyiliğin içeriğini belirleyen neden, belli bir dini tutumun içinde gerçekleşiyordu. Dinlerin karşılaşması, hakikatin karşılaşması değil, hakikatin mahiyetiyle ilgili bir karşılaşmaydı. Dinin özündeki anlama sorununu, gündelik hayatın belirli yönlerini etkileyen bir anlama sorununa dönüşüyordu. Tanrı, Tevhid (kozmetik düzen ya da Aşkın Birlik), Adalet ve özgürlük, dinlerin öz-anlamlarını/anlatımlarını oluşturuyordu. Fakat öz-anlamını kaybeden her dini yapı, yeni bir dini yorum içinde, iktidar düşüncesini, peygamber ve aziz imgesini, ritüellerin dönüşümü ya da terki gibi davranışlarla, kendi dini gelenliğini yeniden kurabiliyordu. Kötülük, insanın zihninde derinlere itiliyordu fakat kötü imgesi, anlamını zihinde koruyordu. Modern dünyada gerçekleşen şey, aklın yapısındaki değişimin, bireyin dünya gerçekleriyle kurduğu ilişkiyi de dönüştürmesiydi. Eski dünyanın bütün değerleri korundu fakat bu değerlerin denetleyici ve anlam kuran özellikleri, bireyde kendine ait bir varoluşun ortaya çıkmasına izin vermiyordu. Uyumsuzluk, bireyin topluma katılımında, *herkesleşmenin* güvenini oluşturarak, ortadan kalktı. Büyü bozumu, sadece evrenin yapısında değil, ideal insan *insan-ı kâmil*, tipolojisinde de gerçekleşti. Değişimin genel görünümünü, Marianne Weber şu şekilde resmeder: "Bir insan ileriye düşününce, dünyanın yapısının anlamlı olarak düzenlenmiş bir evren olması gerektiğini veya olabileceğini hissetmeye başlar. İyi talih ile mükâfat arasındaki ilişkiyi sorgular; acı, günah ve ölüm gibi başına gelenlerin hikmetini ortaya koyacak bir adalet arar ve bir 'teodise' yaratır. Başka deyişle, dinsel duygular ve tecrübeler akılsal olarak ele alınır; akılsallaştırma süreci büyüsel fikirleri eritir, gitgide dünyanın 'büyüsü bozulur' ve onu tanrısız kılar. Din, büyüden öğretiye dönüşür."²⁵

Kutsal Kavram İmgesi ve Kavramın İzdüşümleri

Kutsal kavramının anlam içeriğini, dinin doğasında değil, modern aklın yapısı ve modern toplumun sosyolojisinde aramalıyız. Bu akıl ve toplumsal yapı, metafiziğin anlam kurma gücünden arındırılmış bir kültür ortamına sahiptir. Tanrı, metafizik olan şey değildir. Metafiziğin akılda mekân oluşturduğu yerde ontolojisini kuran mutlak hakikattir. Akıldaki yapısal dönüşüm metafizikten arındırılmış evren içinde bizim Tanrı bilgimizi de etkiler. Değişen toplumsal yapının gerçeklik kurgusuyla, eski dünya görüşü arasındaki fark, büyük etkisini Tanrı algımız üzerinden oluşturur. Tanrının, dünya ve insan üzerindeki kabul edilmiş hakları, modern insanın zihninde, farklı hakikat bilgilerine dönüşür. “*Tarihsel olarak Tanrı figürünün taşıdığı ağırlık, felsefenin yapısökümsel jesti sayesinde ortadan kaldırılamayacağı için, en iyisi bu ağırlığın tarihsel etkisini kabul edelim ve uygun ironiyle onun mevcudiyetini yeniden düşünelim.*”²⁶ Sosyal bilimlerde, *yapısöküm* tarihini bir modernlik inşası olarak, Aydınlanma filozoflarının *her şeyin yerini yeniden belirleyip, tanımladıkları* bir süreç olarak düşünmeyi yöntem olarak kabul edersek Tanrının varlık görüntüsüyle, dinsel olanın tezahür biçimleri içinde kutsal kelimesinin yeniden yapılandırılma sürecini daha iyi anlarız. Çözülen metafizik, sadece orada olanın gizemini dönüştürmedi aynı zamanda *sırrın* yeryüzündeki tasarruf biçimlerinin, din-dar insanın zihnindeki gerçekliğini de dönüştürdü. “*Dinden çıkma, derinlere bakıldığında, eski dinsel öğenin dinden farklı bir şeye dönüşmesidir... İnsanlar dünyasının tamamı, binlerce yıldan beri bağrında dinsel ötekiliğin görünüşleri olarak ortaya çıkan şeyleri yeniden toparlayıp eriterek ve tekrar kalıba dökerek kendini yeniden tanzim etmekteydi.*”²⁷ Böylece Tanrı kendi hakikati üzerinden, insanlar üzerinde bir etkide bulunamayacak, kutsal kelimesinin anlam dağarcığının belirlendiği sınırdan, dinsel otantizmin ve kültür örüntülerinin bir nesnesi olacaktır. İki farklı dünya ile karşı karşıya olduğumuzu bilmeliyiz. İki farklı akıl ve farklı iki idrak tarzı. “*Din’i anlamak isteyen bir disiplin dinin ötekisini de anlamaya çalışmalıdır. Özel olarak antropolojinin de kendisinin aynı anda hem seküler hem de modern olmasının içerdiği anlamları daha eksiksiz bir şekilde anlaması gerekmektedir*”²⁸

Klasik sosyal bilim alanlarındaki içerik değişikliğinin, coğrafi keşiflerle temelden bir ilişkisi vardır. Klasik alanlar yani bilim (*astronomi*), felsefe ve tarihin yanında yeni sosyal bilim alanı olarak antropoloji, etnoloji, sosyoloji ve dinler tarihi, müstakil alanlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Tanınan farklı kültür ve dini geleneklerin, hem tarihi dönemleri hem de güncel kültür örüntülerinin, insanlık tarihi içindeki yerinin belirlenmesi, bunun da *tarihin ilerlemesi* düşüncesine hizmet etmesi gerekiyordu. Modernleşme projesinin bir parçası her zaman Batı’nın *sınırı/dışarı* olmuştur. Renejit Guha, ‘sınır’ kelimesiyle, dünya

tarihinin yeni yazımı arasındaki ilişkiyi şu şekilde anlatır. “Rönesans Avrupası, bu kavram sayesinde, kendi kimliğini bir dolu ırk, din, dil ve kültürün başkalağıyla tanımlamayı öğrendi. Eski dünya'nın bilgi sistemlerinin Yeni Dünya'nın yarattığı acil ihtiyaçlara karşılık vermesi için isimler ve kategoriler icat edildi.”²⁹ Süreç yeni ihtiyaçlara verilen cevaplar şeklinde geliyordu. Avrupa'da ki her düşünce teorisi, önceki teorinin bir *antitezi* olarak, Avrupalılık fikrindeki *sen-teze* hizmet etmiştir. Merkez içi gelişen düşünce ve itirazlar, bilimin gelişimini etkilemiştir. Dinler tarihi, Romantik akımın edebiyat ve sanat alanlarında batı bilim anlayışına yönelttikleri sert eleştirilerin imkân sağladığı ortam içinde doğmuştur. Romantik edebiyatçıların şiirsel imgelerinde Antikite, Roma ve Hıristiyan azizler yeniden canlanır. Bu dönem aynı zamanda Hint söylen-celerinin, Mısır gizemlerinin ve Doğu Oryantalizminin, kültür ortamlarını ve akademiye etkilediği dönemdir. Fakat süreç, *modern* dünya görüşü içinde gelişen bir *imaj* dönemi idi ve her bilim imajdan ayrı kendi müstakil alanı içinde *bilimsellik* olgusunu korumalıydı. Dinler Tarihi'nin *bilimsellik* alanını bozmayacak, Tanrı ve Vahiy gerçeklerini aşan *değer* ne olabilirdi. “On doku-zuncu yüzyılın sonunda köklere ilişkin sorunun yani vahşilerden uygarlara doğru ilerleyen evrimin ilk aşamalarına ilişkin sorunun sorulduğu bir alan söz konu-sudur aşağı yukarı. Kısa süreden beri Darwin'in ilkel sürüsünün at koşturduğu bir sahne üstünde, tıpkı dinin başlangıcı sorusu gibi kutsallık sorusu da ortaya çıkar: Tanrı'dan önce, tanrılardan önce, toplum sözleşmesinin bir bileşkesi olan ama cemaat bağlarından ayrılamayan dinsel duygunun yöneldiği nesne ne olmuş olabilir?”³⁰ Kadim dünyanın gizemini bize sunacak nesne olarak *kutsal* burada kendi anlatısını oluşturacaktır.

Kutsal kelimesi modern dönemde, latince *sacer* kelimesinin düz bir çevirisi olarak kullanılmıştır. Kavramın latince kökenini, Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan* kitabında genişçe tartışır. “Kutsal insan, hem suçlu hem de öldürülemez olandır... Bundan dolayı da kötü ya da murdar (impure) bir adama kutsal demek adettendir.”³¹ Sigmund Freud *tabu* kelimesiyle kutsal kelimesi arasında benzer kullanım içeriklerinin olduğunu belirterek, iki kelime arasındaki benzerliği, anlamlarında ki ortak *zıtlığın* oluşturduğunu söyler. Yani, *seçilmişlik* ve *kirlilik*.³² Kavram bu görünümüyle, birçok tartışmaya konu olur. Agamben, tartış-maların kelimenin etimolojisinde var olan müphemliği (*kirliliği*) ortadan kaldırmadığını ve bu çelişik içeriği ile kelimenin, Dinler Tarihi ve Antropolojik çalışmaların temel kavramı halinde kullanıldığını belirtir. Kelimenin etimolo-jisindeki bu zıtlıktan, Mircea Eliade da, *Dinler Tarihine Giriş* kitabında işaret etmektedir. ‘Kutsal, hem “kutsal”dır hem de “kirlenmiş”tir... “kirlenmenin” tüm olumsuz değerlendirmeleri (ölülere ve suçlulara dokunmak vs.) kratofanilerin ve hiyerofanilerin çelişikliğinden” kaynaklanmaktadır.’³³ Ancak kutsalın bu çelişik-

liği, Eliade'nin hermenötik yaklaşımı içinde kaybolur. Roger Caillois, soruna daha uzlaşmaz bir yerden bakar. “*Kutsal hakkında genel olarak söylenebilecek tek şey bu terimin tanımında saklıdır: kutsal olmayanın karşıtı. Bu karşıtlığın doğasını ve kipliğini belirlemeye çalıştığımızda büyük engellerle karşılaşırız. Ne kadar temel olursa olsun bu karmaşık olgular labirentine uyacak hiçbir formül yoktur.*”³⁴ Philippe Borgeaud, kelimeye olduğu tarih içinden bakar. *Karşılaşma Karşılaştırma* kitabının, Kutsal/Dindışı Çifti, bölümünde kavramın tarihini ve mahiyetini tartışır. O'na göre kavram, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkmış, Yahudi-Hıristiyan gelenekteki aziz kavramının mahiyeti dönüştürülerek oluşturulmuş bir anlama sahiptir.³⁵ Kutsal kavramı üzerine yapılan çalışmalar “*yalnızca antik dini anlamaya çalışan klasikler değil, 'hakiki' bir din inşasına girişen Hıristiyan teolojisinin oluşturulması*” işini de kapsar.³⁶ Talal Asad, Oxford sözlüğünde ‘*sacred*’ kelimesine verilen dini karşılıklarla, bu karşılıklarla ilgili seküler örneklerin, *yaşam biçimlerindeki değişime ve heterojenliğe dayanan bir dizi toplumsal kullanımın tek bir değişmez öze dönüştürülmesi ve bu özün 'dini' adı verilen evrensel bir beşeri deneyimin nesnesi olduğu iddiasının ortaya atulmasını* da antropolojinin ve teolojinin eseri olarak görür. Kutsal'ın özelleştirilerek dışsal, aşkın bir güç haline dönüştürülmesi kolaylaştıran etkiyi de Avrupalıların, Avrupalı olmayanlarla karşılaşması sonucuyla açıklar.³⁷

Kutsalı, varlığın öz değeri olarak mı ele almamız gerekiyor yoksa kutsallaşma kelimesinin içindeki zamansallık ifadesi mi kavramın mahiyetini bize gösterecektir. Birinci soru, dinlerin tarihini, kutsalın tarihi olarak görmeyi gerektirecek genişliğe sahiptir. Bu durumu kabul ettiğimizde, mukaddes, mübarek, “*Yunanca âyos, İbranice kadoş (aziz), tabu*”³⁸ gibi kavramları biz kutsal yerine kullanabiliriz. Dolayısıyla bahsettiğimiz kavramlar yerine kutsal kelimesi de kullanılıyor olacak. Eğer bu kelimelerin semantik değerlerini dikkate almazsak bu mümkün olabilir. Fakat kelimelerin kendi etimolojileri ve temsil ettikleri varlık ya da varlık imajlarını düşündüğümüzde bunu yapmak mümkün olmayacaktır.

Mukaddes kelimesinin kök anlamı olan, ‘*kuds*’, temiz ve pak olmak anlamlarına gelir. Allah'ın isimlerinden olan Kudüs, kuds kökünden türemiş ve *tertemiz, pak, kusurdan arınmış* anlamlarına gelir. Kelime genellikle ‘*münezzeh ve mübarek*’ sıfatlarıyla birlikte kullanılır.³⁹ Mukaddes ve mübarek kelimeleri, Kur'an da, mekân yerleri olarak birbirlerinin müteradifi olarak da kullanılmaktadır. Kuran'da Bakara Süresi 87. ayette de geçen Ruhü'l Kudüs ismiyle ilgili Elmalı Hamdi Yazır; “*Ruhü'l Kudüs, kelime itibarıyla fevkalade temizlik, taharet ve nezahet*”⁴⁰ anlamlarına geldiğini söyler. Ruhü'l Kudüs ismiyle ilgili, Nahl Süresi 102. Ayet içinde “*kudsiyyet ruhu, yani hiçbir şâibe ile lekelenmek ihtimali olmayan paklık ruhu, bir emniyete şayan, mukaddes, tertemiz ruh*” açık-

lamasını yapar.⁴¹ Benzer şekilde mukaddes kelimesi, Tuva Vadisi’ni nitelerken, mekân ismi olarak kullanılır. (Naziât 16)

Mübarek kelimesi de genel olarak kutsalla eşanlamlı kullanılan bir kelimedir. Kelimenin etimolojisine ve kullanım özelliğine baktığımızda burada da kutsal kelimesi özelinde, mübarek kelimesinde ki anlam daralmasını ve ifade uyumsuzluğunu görürüz. *Mübarek* kelimesi *brk*, *baraka*, Aramca’da, *berâkâ*, İbrani-ce’de, *berâktâ* şeklinde ortak bir kök ile kullanılır ve Allah’ın verdiği nimet, bolluk, verimlilik anlamlarına gelir.⁴² Kelimenin semantiğiyle ilgili olarak Güney Tümer şu bilgiyi verir: “Bereket kelimesinin masdarı olan *bürük*ün asıl anlamı devenin bir yerde çöküp durması, orada kalıp beklemesidir. Bu manaya bağlı olarak iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arz edişine bereket denilmiştir. Söz konusu şey maddi ise mevcudiyetini sürdürmek yani tükenmemek anlamında bolluk, manevi ise yine aynı anlamda saadet kelimeleriyle ifade edilmiştir.”⁴³ Mübarek kelimesi “İşte bu (Kur’an)da bizim indirdiğimiz mübarek bir zikirdir. Şimdi siz bunu mu inkâr ediyorsunuz” (Enbiya 50) ayetinde kitabı niteler ve ifadenin, bir kitabın seçilmişliğinden ziyade, kelimenin semantiğine uygun olarak, İlahi kitapların anlam çeşitliğine işaret ettiği yorumunu yapabiliriz. Aynı sürenin 71. Ayetinde “*Ve onu da, Lût ile beraber kurtarıp içinde âlemîne bereketler verdiğimiz Arza çıkardık*” Bu ayette, mübarek kelimesi bir mekânı niteler ve kelime kendi etimolojisi içerisinde anlamını oluşturur. Mübarek aylar, mübarek gece, mübarek saat(sahur vaktinin bereketi, ikinci vaktine yakın bir zamanın bereketi vb.) gibi ifadeler, kelimenin içeriğindeki; nimet, bolluk ve verimlilik gibi anlamlarla kendi semantiğini oluşturur.

Kutsal kelimesinin *müphemliği* ile Mukaddes kelimesinin *apaçıklığına* rağmen ve aynı zamanda semantik farkına karşılık birbirinin yerine kullanılması, büyük anlam değişimlerine sebep olacaktır. Kuran’da mukaddes kelimesinin geçtiği ayetlerin çoğu son çıkan meallerde *kutsal* kelimesiyle ifade edilir. Mukaddes kelimesinden kutsala giden meallendirme farkını, sekülerleşmenin garip bir örneği olarak dikkate alırsak, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız büyük dönüşümün Müslüman zihindeki etkisini görürüz. Mukaddes kelimesi, kendi etimolojisi içinde öz-anlamını oluşturuyorsa, bu kelimeyle *kutsal* kelimesine *aynı anlamı* atfedemeyeceğimizi kelimelerin kendi semantik ve işlev farklarından anlayabiliyoruz. Mukaddes mekân olgusu, mekânın, *temizliğini*, *bereketini*, *tanrısallığını*, *vaat edilmişliğini* kapsar bir şekilde kullanılması, olguyu kendi ontolojik yapısı içinde anlaşılır kılar. Kelimenin doğasında, kirlilik türünden bir zıtlık yoktur. Tanrı’nın kendisi mekâna belli bir anlam izafe eder ve bu anlam, insan ve Tanrı arasında özel bir ilişki oluşturur. Mekân, bir bölünmüşlük oluşturmaz. Kutsal ile kutsal olmayan arasında hiçbir ayırım gerçekleşmez. Tanrı kendi özel tarihini oluşturur gibi, farklı milletler içinde ilan ettiği

öğretisine, o milletlere özgü bir hikâye oluşturur: Kâbe ve Tur-i Sina örneğinde olduğu gibi. Farklı dinler, kendi özel mekânlarını, kendi Tanrı düşünceleri merkezi özelinde oluşturur. Bu duruma, *Kutsalın tezahürü* biçiminde *bakmak*, Kutsal ve Tanrı arasında bir işlem ilişkisi oluşturmak anlamına gelir.

Dinler Tarihinde kutsalın, merkez bir *bilimsel yöntem/nesne* olarak, bütün dinler tarihi incelemelerinde kullanılması önerisi, Nathan Söderblom, Rudolf Otto ve Mircea Eliade tarafından önerilmiştir. Bunun sebebi, her din içinde ve özelde Budizm’de Tanrı düşüncesinin olmadığı fikriydi. Tanrının kutsallığı ile Kutsalın kendi morfolojisi arasında dinler tarihçilerinin gördüğü fark, (aynı dinler tarihçileri, kutsalı dinsel olan her şeyle ilişkilendirir) bizim temel ayırımımızın da dayandığı noktadır. Seküler Kutsallık örüntüleriyle, Dinin genel yapısı içinde sadece niteleyici bir ilişki vardır. Nitelemede, modern aklın dini olanı tarif etme ihtiyacından doğar.

Dinler tarihi ve etnoloji alanında kelime daha çok *kutsallaşma* şeklinde kullanılmaktadır. Kutsallaşma kelimesinin bilimsel anlatımı, din ya da kültürü, gelişim süreci içinde *tanım ve tasvir etme* özelliği ile tebarüz eder. Bu önemli bir durumdur çünkü incelenen tarihin öznel gerçekliği bu süreçte dikkate alınmaz. Onun gerçeği, düşünce ve bulguya işlevsellik katmaktır. Böylece incelenen konu her ne olursa olsun, ortaya bir değer koyamaz. Konunun geçmişte kalan *oradallığı*, sadece bir tasvirin konusu olur ve tasvir modern akıldan bağımsız gerçekleşmez. Bu durumda, geçmiş toplumların inanç dünyalarında çok boyutlu anlamlara sahip kavramların, yeni anlamlarla tekrar oluşturulması sonucunu doğurur. *Buradan* baktığımızda o dünyaya, burada oluşturduğumuz tanımlarla, tasvirlerle ve yaşadıklarımızla orayı tanımak gibi büyük bir yanlışın içine girmiş oluruz. “*Kutsallık kategorisi denilen bir kategorinin ortaya çıkabilmesi için, bizim ‘azizlik’ diye anladığımız terimin içinde bir ayrışma sürecinin gerçekleşmesi, bir anlamda kutsallığın Hıristiyanlık biçimi olarak düşünülen azizlikten ayrılması gerekmiştir.*”⁴⁴

Kutsalın tarihini, modernliğin bir fragmanı olarak sunmamız, kavramın dinlerin tarihiyle ilişkisini düşününce, belli bir dikotomiye sebep olmaktadır. Birçok soru, bu bölünmeyi haksız kılacak türden bir yorumsal yaklaşımı bize hatırlatacaktır. Tanrının kutsallığı, Dinlerin Kutsallığı, Dini malzemenin ve mekânın kutsallığı ve daha önemlisi Kutsalın anlamı? Bu sorular, metafizikten arındırılmış evren ve insan düşüncesinin var olduğu bir ortamda, gündeme gelecek sorulardı. Aranılan cevap, din ve kültürlerin yeniden tanımlanması ihtiyacında bir işlev görecektir. Bu durumda bizi tekrar, insanın evren ve bilgi karşısında durduğu yeri anlamamız gerektiğini hatırlatacaktır. İnsan, modern hayatın gündelik işleyişi içinde, Tanrıya mekân aralığı oluşturur. O’na ait olan, kutsalın belirlediği alandır. Bu alan, Kutsal ile Metafiziğin yer değiştirir-

diği alandır aynı zamanda. Metafizik, klasik düşüncede, Tanrı ve eylemlerinin algılanmasında bir bölünme yaratmıyordu. Tanrı bu mekân içinde kendi *tanrısallık* hakkını kullanıyordu. Bu mekân aynı zamanda bütün kozmik yapı içinde bir bütünlüğü temsil ediyordu. Tanrının sıfatlarının yeryüzündeki tezahür biçimleri, dünya gerçeğinde hiçbir bölünmeye sebep olmuyordu. Ezeli yol öğretileri, tarihin çevrimsel özelliği, *kendini bilmek* özelinde yapılan bütün dini iç-yolculuk ya da seyr-ü sülük tecrübeleri, tanrısala katılmanın uygulamalarıydı. Fark sadece, dinlerin birbirlerine karşı aldıkları pozisyonda yani Tanrı bilgilerinin mahiyetinde ortaya çıkıyordu.

Sonuç

Ontolojide, mekân olgusu, düşüncenin içeriğini de belirler. Farklı ontolojiler, kendi düşüncelerini, ötekinin dünya görüşü içinde oluşturamaz. Fakat dini öğretiler arasındaki farka rağmen ortak ontolojik yapı içinde anlam, iletilen mesajı kendi hakikati içinde aynı dünya görüşü içinde kurabilir. “Onlara (yani putperest Araplara): gökleri ve yeri kim yarattı; güneşe ve aya kim boyun eğdirdi diye sorsan, şüphesiz sana ‘Allah’ diyeceklerdir. Onlara gökten kim su indirdi ve onunla, ölümden sonra yeryüzünü kim diriltti diye sorsan ‘Allah diyeceklerdir’” (Ankebut: 61-63) Bu ayette biz, Câhiliye dönemi Araplarının, Allah düşüncelerinin ontolojik yönünü görmekteyiz. “Bu husus, semantik açıdan neyi gösterir? Her şeyden önce, bu kelimenin (ALLAH), ‘temel’ anlamına ek olarak, Cahili sistemde, Cahili dünya görüşüne (weltanschauung) özgü pek çok ilişkisel anlam edinmiş olduğunu gösterir. Ve bu bütün ilişkisel unsurlar Kur’an’ı dinleyen Mekke halkının zaten bildiği şeyler olmalıdır.”⁴⁵ Kuran’ın indiği dönemde, cahiliye insanının evren düşüncesinin merkezi rolünü, klasik evren düşüncesiyle benzer içeriğe sahip olduğunu ayette görmekteyiz. Sorun mutlak bir tanrı fikrinde değil, kendi din düşüncelerinin, çok-tanrılı inanç yapısı içinde ortaya çıkmaktaydı.

Modern düşünceyle birlikte gerçekleşen bilimsel devrim, evrenin tinsel görünümünü, modern insanın zihninde dönüştürdü. Yeni ontolojinin, tarihten bir çıkış olduğu retoriğini dile getirebiliriz. *Orada* kalanın büyük hikâyesi, modern tarihçiliğin *ilerleme* skalası içinde *ilkel* ve *geri toplumlar* şeklinde tarif edilecektir. Kadim olan her şey modern zihin içinde, yeniden tanımlanacaktır. Dinin doğasının ne olduğu sorusu da bu *tahakküm* içinde aranacaktır. Bu soruya bir cevap oluşturma çabası, cevabın dinsel yapıların kendi hikâyelerini kurdukları gerçeklik içinde aranmayacaktır. Dinler, bir gelişimin parçası olarak, *tanrılarını* icat etmiş topluluklar olarak tarif edilecektir. Dinin öz nesnesi de insanın, içsel temasına cevap veren bir esrime halinin ifadesi olarak *Kutsallıkla* tarif edilecektir.

Kutsallık düşüncesi, dinin mekân olgusunu yeniden kurar. Evrendeki bütünden değil, seçilmiş alanlar üzerinden anlatısını oluşturur. Dinlerin kendi aşkın özelliklerini, kendi gerçeği üzerinden yeniden kurar. Yorumlama, tarihin yeniden inşa edilmesinden ayrı değildir. Kutsal kavramı, kadim dinsel yapılarda bulmak istediği şeyi arar. Fakat sorun, insan aklının betimleyici yapısında ortaya çıkar. Modernlik, dini olanı dışlamaz. Fakat onun, kendi gerçekliği içinde yeryüzüne müdahale etmesine izin vermez. Tanrı'nın, yeryüzüne yönelik sıfatları, yani temelde Rububiyet özellikli sıfatları, dünyaya dönük bir gerçekliğe dönüşmeyecek bir uzaklıkta tutulur. Rızık (Zâriyat, 22, 57-58), kader (Nahl, 53-56), yaratma ve yeryüzüne düzen verme (Âraf, 54) gibi Allah'ın tasarrufunda olan şeyler, modern insanın aklında, mantığın en çıplak biçimiyle yani gündelik hayatın rasyonelleşen yönleriyle bir din bilgisi oluşturur. Tanrı *orada* olan gerçekliği içinde bu sıfatlara sahiptir fakat *buranın* modern kurgusu aktüalite içinde kişiye, böyle bir tanrı bilgisine bütünüyle teslim olmaya izin vermez. Çünkü insanın davranışları bu hayat içinde, rasyonelleşmiş bir gerçekliğe hapsedilir. Üst anlatılar yapının katı mantıksal kurgusunu kıramaz.

Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan*, (2013), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- AKAL, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu* (2003), Dost Yayınları, Ankara
- ALATLI, Alev, *Batıya Yön Veren Maddeler*, (2010) İlk Eğitim ve Sağlık Vakfı Yayınları
- ARTZ, F. Frederick, *Orta Çağların Tini*, (1996), İdea Yayınları, İstanbul.
- ASAD, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, (2007), Metis Yayınları, İstanbul.
- BERGER, L. Peter, *Kutsal Şemsiye*, (1993), Rağbet Yayınları, İstanbul
- BORGEAUD, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi*, (1998), Dost Yayınları, Ankara.
- BURKE, Peter, *Avrupa'da Rönesans*, (2003), Literatür Yayıncılık, İstanbul
- CLARKE, B. Peter, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, (2012), İmge Kitabevi, Ankara
- DELEUZE, G.-GUATTARI, F. *Felsefe Nedir* (2015), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- DURANT, Will, *Felsefenin Öyküsü* (2002), İz Yayınları, İstanbul
- ELIADE, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, (2003), Kabcacı Yayınları, İstanbul
- FREUD, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, (2002), Payel Yayınları, İstanbul
- GAUCHET, Marcel, *Demokrasi İçinde Din*, (2000), Dost Yayınları, Ankara.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, (1998) Remzi Yayınları, İstanbul
- GUHA, Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, (2006) Metis Yayınları, İstanbul
- GULBENKIAN Komisyonu, *Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması*, (2011) Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- G. SKIRBEKK-N. GILJE, *Felsefe Tarihi*, (2006), Geçit Yayınları, İstanbul.
- HORKHEIMER, Max, *Akıl Tutulması*, (2006), Metis Yayınları, İstanbul.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (2012), Pınar Yayınları, İstanbul

- NORTHBOURNE, Lord, İlerlemeye Farklı Bir Bakış, (2000), İnsan Yayınları, İstanbul.
- RORTY, R. - VATTIMO, G., *Dinin Geleceği*, (2009), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- ROSZAK, Theodor, Çorak Ülkenin Bittiği Yer, (1999) İnsan Yayınları, İstanbul
- SHAKIAN, William, *Felsefe Tarihi*, (1990), İdea Yayınları, İstanbul
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, (1996) Metis Yayınları, İstanbul.
- SOCCIO, J. Douglas, *Felsefeye Giriş*, (2010), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- TOPALOĞLU, Bekir, İslam Ansiklopedisi-Kuddüs Mad. (2002) T.D Vakfı Yayınları
- TUĞRUL, Saime, *Canım Sana Feda*, (2014), İletişim Yayınları, İstanbul
- URGAN, Mine, *Thomas Moore'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi*, (1999), İş Bankası Yayınları
- WOLFGANG, Smith, *Kâinat ve Aşknlık*, (1996), İnsan Yayınları, İstanbul.
- ZWEIG, Stefan, *Rotterdam'lı Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi* (1987), B.F.S, Yayınları.

Notlar

- 1 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 2015, Yapı Kredi Yayınları, s. 27
- 2 Frederick F. ARTZ, *Orta Çağların Tini*. çev. Aziz Yardımlı, 1996, İstanbul, İdea Yayınları, s. 42.
- 3 Douglas J. SOCCIO, *Felsefeye Giriş*. çev. Kevser K. Karataş, 2010, İstanbul, Kaknüs Yayınları, s. 425.
- 4 Lord NORTHBOURNE, İlerlemeye Farklı Bir Bakış. çev. Deniz Özer, 2000, İstanbul, İnsan Yayınları, s. 14.
- 5 Daryush SHAYEGAN *Yaralı Bilinç*. çev. Haldun Bayrı, 1996, İstanbul, Metis Yayınları, ss. 40-41.
- 6 Smith WOLFGANG *Kâinat ve Aşknlık*, çev. Mehmet A. Özkan, 1996, İstanbul, İnsan Yayınları, s. 56.
- 7 Max HORKHEIMER, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, 2006, İstanbul, Metis Yayınları, s. 56.
- 8 William SHAKIAN, *Felsefe Tarihi*. çev. Aziz Yardımlı, 1990, İstanbul, İdea Yayınları, s. 70.
- 9 Theodor ROSZAK, Çorak Ülkenin Bittiği Yer. çev. Naim Öztürk, 1999, İstanbul, İnsan Yayınları, s.13.
- 10 Horkheimer, s. 57.
- 11 Horkheimer, s. 56.
- 12 G. SKIRBEKK-N. GILJE, *Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, 2006, İstanbul, Geçit Yayınları, s. 207.
- 13 Peter BURKE, *Avrupa'da Rönesans*. çev. Uygur Abacı, 2003, İstanbul, Literatür Yayınları, s. 19.
- 14 Macit GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*. 1998, İstanbul, Remzi Yayınları,
- 15 Skirbekk-N. Gilje, s. 224.
- 16 GULBENKIAN Komisyonu, *Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Şirin Tekeli, 2011, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.12.
- 17 Will DURANT, *Felsefenin Öyküsü*. çev. Ender Gürol, 2002, İstanbul, İz Yayınları, s. 162
- 18 Peter L. BERGER, *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Çoşkun, 1993, İstanbul, Rağbet Yayınları, s. 168.
- 19 Mine URGAN, *Thomas Moore'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi*, 1999, İstanbul, İş B. Yayınları, s. 12.
- 20 Stefan ZWEIG, *Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi*, çev. Ahmet Cemal, 1987, B.F.S Yayınları. s. 7.
- 21 ALATLI Alev, *Batıya Yön Veren Maddeler*, (2010) İlk Eğitim ve Sağlık Vakfı Yayınları, s. 230.
- 22 Cemal Bali AKAL *Modern Düşüncenin Doğuşu*. 2003, Ankara, Dost Yayınları, s. 31.

- ²³ Marcel GAUCHET, *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet E. Özcan, 2000, Ankara, Dost Yayınları, s. 13.
- ²⁴ Saime TUĞRUL, *Canım Sana Feda*, 2014, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 72.
- ²⁵ Peter B. CLARKE, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, çev. İhsan Çapçioğlu, 2012, Ankara, İmge Kitabevi, s. 125.
- ²⁶ R. RORTY-G.VATTIMO, *Dinin Geleceği*, çev. Rahmi G. Ögdül, 2009, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 11.
- ²⁷ Gauchet, s. 16.
- ²⁸ Talal ASAD, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit B. Aydar, 2007, İstanbul, Metis Yayınları, s. 34.
- ²⁹ Ranajit GUHA, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkan Ünal, 2006, İstanbul, Metis Yayınları, s. 21.
- ³⁰ Philippe BORGEAUD, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi*, çev. Mehmet E. Özcan, 1998, Ankara, Dost Yayınlar, s. 37.
- ³¹ Giorgio AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, 2013, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 90.
- ³² Sigmund FREUD Sigmund, *Dinin Kökenleri*. çev. Ayşen T. Kaplan, 2002), İstanbul, Payel Yayınları, s. 69.
- ³³ Mircea ELIADE, *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan, 2003, İstanbul, Kabcacı Yayınları, s. 39.
- ³⁴ Eliade, s.s. 22-23.
- ³⁵ Borgeaud, s. 40.
- ³⁶ Asad, s. 44.
- ³⁷ Asad, s. 49.
- ³⁸ Freud, s. 69.
- ³⁹ Bekir TOPALOĞLU, İslam Ansiklopedisi-Kuddüs Mad. (2002) T.D Vakfı Yayınları, s. 315.
- ⁴⁰ Elmalı H. YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*. 1971, İstanbul, Eser Kitapevi, s. 412.
- ⁴¹ Elmalı H. YAZIR, s. 3125.
- ⁴² Sevan NİŞANYAN, Çağdaş Türkçenin Etimolojisi *Web Portalı*, 1995, <http://www.nisanyan-sozluk.com/?k=bereket&x=0&y=0>.
- ⁴³ Günay Tümer, İslam Ansiklopedisi Bereket Maddesi, 1992, Cilt: 5, s. 487
- ⁴⁴ Borgeaud, s. 40.
- ⁴⁵ Toshihiko IZUTSU, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar, 2012, İstanbul, Pınar Yayınları, s. 155.

Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı

Hasan TÜRKMEN*

Öz Fahrüddîn Râzî'nin (ö. 606/1209) nefis kavramı ve mahiyetine ilişkin yaklaşımı, özellikle İslam felsefecileri ve kelamcılarının görüşlerinin bir sentezi ve uzlaştırması olarak görülebilir. Bu anlamda o, nefsin varlığı, yaratılışı, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğü ile ilgili konularda “soyut cevher” teorisini savunmaktadır. Nitekim insan nefisini “ben” ile aynı gören Râzî, nefsin bedenden farklı bir cevher olduğunu da kabul etmektedir.

Ona göre yaratılmış varlıkların mahiyeti zatından öncedir. Şu halde mahiyet olarak önceden mevcut olan nefis, cevher ve arazdan oluşan bedenle ilişki içerisine girmektedir. Bu ilişki sonucunda o, bedeni kendine vasıta kılmaktadır. Bu makalede Râzî'nin genel düşünce sistemi çerçevesinde ele aldığı nefis kavramı ve mahiyetine yönelik yaklaşımı irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Nefs, cismânilik, nefis-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü, soyut cevher oluşu, tenasüh.

Approach of Fakr al-Dîn al-Râzî to the Concept and Nature of The Nafs

Abstract Râzî's (d. 606/1209) approach regarding concept and nature of the nafs especially can accepted as a synthesis and syncretize of Islamic philosophers and theologians. In this sense he defends teory of “Intangible of the essence” with regard to existence and creation of the nafs, the relationship between the nafs and the body and immortality of the nafs. Likewise according to Râzî, when a person says “I”, corresponds to his nafs, he accepted the body and the nafs are two different essences.

According to him, nature of the created beings before coming to self of them. Now then the nafs which exist in advance as a nature, has began a relation with the body consisting of physical essence and symptoms. As a result of this relationship the nafs has made its own means . In this article will be examined Râzî's aproach about to concept and nature of the nafs, who has deal with in the framework of the general system of thought him.

Keywords: the nafs, consisting of the substance, the relationship between the nafs and the body, immortality of the nafs, consisting of intangible of the essence, transmigration of the soul.

* Dr. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, e-posta: hasantu@csb.gov.tr

Giriş

Nefs: Etimolojik Tahlil

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, her dilin kendine özgü bir yapısı vardır. Nitekim felsefi ve teolojik söylemlerin oluşumunda dilin belirleyici rolü ve işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu anlamda nefis kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamlar, her dilin kendine özgü yapısına göre şekillenmiştir. Öyle ki birbirinden farklı ya da aynı düşünce sistemi içerisinde nefsin ne olduğuna yönelik ortaya konan görüş ayrılıklarında, nefis kavramının her dilde farklı bir yapısal biçime sahip olması önemli derecede etkili olmuştur.

İngilizce “nafs”¹, Latince “anima”, Yunanca “psyche” sözcüklerine karşılık gelen ve çoğulu “enfüs” ve “nüfüs” şeklinde olan nefis, lugal olarak “Bir şeyin kendisi, hakikati, mahiyeti, toplamı, zatı, cevheri, kan, ruh, kalp, genişlemek, ferahlamak, kendisiyle akledilen şey”² anlamlarına geldiği gibi, aynı zamanda “nezdinde, katında, öz, tabaklanmış deri, izzet-i nefis, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, gayb, gönül, kardeş, kişi, huy, karakter, kimin zaman bir şeyin yapılmasını emreden kimi zamanda yapılmamasını emreden güç”³ anlamlarında da kullanılmıştır.

Diğer taraftan Kur’an’daki ayetlerden hareketle nefis sözcüğünün kökeni hakkında birbirinden farklı iki görüş ileri sürülmektedir. Bu görüşlerden birincisinde insanın en değerli yönü olduğuna vurgu yapılarak nefsin “büyüklük, azamet, celalet” anlamındaki “nefaset” lafzından türetilmiş bir isim olduğu kabulüdür. Zira bu kabule göre insanın en değerli varlığı odur ve ancak onunla insan, yaratılanların en şerefli vasfını kazanabilmiştir.⁴ İkincisinde ise, nefsin canlılığını yalnızca nefes alıp vererek sürdürebileceği akılda tutulmak suretiyle onun, “nefes almak” anlamındaki “teneffüs” lafzından türetildiği savunulmaktadır.⁵ Buna göre nefis sözcüğü, “onsuz hayat düşünilemeyen nefes” anlamında canlılığın kaynağı olarak görülmüştür.

Cahiliyye döneminde ise bu sözcüğün, o dönemi yansıtan Arapça kitabelerde geçen “nefeş” sözcüğün bugün kullanılan “nefes” ya da “nefs” sözcükleriyle benzer anlamlar taşıdığı sonucuna varılmıştır. O döneme ait metinlerde geçen “nefeş” ya da “nefs” Arapça’daki “kişi” anlamına gelmekle birlikte mezarın başı ucuna dikilen ve üzerine ölen kişinin ismi, babası ve diğer kişisel bilgileri yazılan “taş” anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle mezar taşlarında bu kelimenin “nefşa” ya da “nefsa” veyahut “nefsû” gibi değişik şekillerde geçtiği tespit edilmiştir.⁶

Yine Cahiliye dönemindeki Arapların mezarda yatanların kimler olduğunu belirtmek amacıyla diktikleri mezar taşlarının yüzyıllardır “nefşa” olarak isimlendirildiği, ancak daha sonra dikilen bu taşların mezar anlamını da içerdiği

görüşü kabul görmüştür. Bu yüzden “nefes” lafzı hem mezar taşı hem de mezar anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim bulunan mezar taşı kitabelerinde “nefşa” lafzının mezar anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. Öyle ki bu lafız, bu anlamıyla da kalmamış, Nebatî lehçesinde zaman içerisinde “kubbe” anlamını da kazanmıştır.⁷ Netice itibarıyla birlikte kullanıldığı edatlardan hareketle müennes bir sözcük olduğu belirtilen nefis sözcüğünün Akatça “napiştı”, İbranice nefes, Aramca “nefşa” ve Arapça “nefs” olarak telaffuz edildiği görülmektedir.⁸

Nefs kavramının kökeni ve lugat anlamları hakkında verilen tüm bu bilgilerin ardından bu kavramın özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 1209) açısından içerdiği anlamlara ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Bununla birlikte nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve onun metafizik boyutuyla ilgili diğer tartışma konuları üzerinde de durulacaktır.

1. Nefsin Tanımı

Nefsin ne olduğuna ilişkin olarak onun farklı yönlerini açığa çıkaracak şekilde iki farklı tanım karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlardan ilki, nefsin metafizik yönünü öne çıkaran bir içeriğe sahiptir. Buna göre nefis, bedene hulul etmek ya da ona nüfuz etmek için değil, onu tedbir (idare etme ve yönlendirme) için birleşmiş mütehayyiz olmayan soyut bir cevherdir.⁹ Bu tanım aynı zamanda nefsin bedenle olan ilişkisini de izah etmektedir. Bu durumda nefsin bedenle birlikte olmasının amacı, onu idare etmek ve yönlendirmektir. Bu ekseninde Râzî'nin “*en-Nefs ve'r-Ruh*” isimli eserinin başında “Kuşkusuz nefis tektir”¹⁰ diyerek nefste çokluğu kabul etmemek suretiyle böylelikle onun cevher oluşuna işaret etmektedir.

Öbür yandan nefsin diğer tanımı ise, “hayatın, beslenme, duyum ve akletme fiillerinin ilkesi; bi'l-kuvve ve doğada bulunan cismin sureti ilk kemali”¹¹ şeklindedir. Aristoteles'e (ö. MÖ 322) ait olan bu tanımında nefis, maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede içkin halde bulunan bir mebdede (ilke) olarak görülmektedir. Buna göre nefsi doğa bilimleri içinde inceleyen ve bu konuda müstakil olarak “*De Anima*” isimli eseri kaleme alan Aristoteles, onu, maddenin karşısında bulunan suret anlamında bir cevher olarak isimlendirmektedir.¹² Dolayısıyla nefis, her ne kadar cisim olmasa da cisimden ayrı bir varlığı düşünülemez.

Benzer şekilde İslam dünyasında ortaya koyduğu nefis teorisiyle dikkatleri üzerine çeken İbn Sînâ (ö. 1037) da Aristoteles'in yapmış olduğu bu tanımı benimsemiştir. Ancak onun “ilk kemal” sözünden kastı, nefsin bitki, hayvan ve insan için müşterek olarak düşünüldüğünde canlılığı, kuvve halinden fiil

haline geçişi sağlaması yönüyle olduğudur. Diğer bir söylemle canlılık, her üç varlık kategorisinde müşterek olarak mevcuttur. Öyle olmakla beraber tek başına insana özgülü nitelikler açısından düşünöldüğünde nefis, iradî olarak tercih etmek suretiyle bir hareketi gerekli kılan cismin dışında bir kemal ve cevherdir.¹³ Göröleceği üzere burada akıl ve ona bağlı olarak “iradî olarak tercih etme hareketi” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram hakkında İbn Sînâ’nın, nefsin bedenden farklı oluşu yönündeki açıklamalarının satır aralarında rahatlıkla görölebilmektedir.

Nefsin bedenden ayrı oluşuna ilişkin farklı tanımlara Râzî de yer vermektedir. Bu anlamda Râzî, İbn Sînâ’nın düşünce tarzından etkilenerak nefsi, insanın “ben yaptım” ya da “ben gördüm” derken, “ben” ile kastettiği şey olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Ancak o, “ben yaptım” cümlesinde gečen “ben” ile “sen yaptın” cümlesindeki “sen”in içerdiği anlamların farklı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre bir insanın karşısındakine “sen” derken kastettiği şey, o lafızla algıladığı şeyin kendisidir. Nitekim onun görüş ve söylemlerine bir bütün olarak bakıldığında, kimi eserlerinde nefsin aklî bir cevher olduğu fikrini¹⁵ ısrarla savunmasına rağmen, diğer eserlerinde nefsin insan hayatının başlangıcından sonuna dek değişmeden kalan bir cisim olduęu¹⁶ ifadesi dikkat çekicidir. Bu ifade bağlamında Râzî, felsefecilerin nefsin cisim değil de soyut bir cevher olarak gördüklerini hatırlatarak onları bu düşüncelerinden ötürü eleştirir. Zira ona göre soyut bir varlık, cisimlerle uzaklık ya da yakınlık ilişkisi içerisine giremez. Bu nedenle nuranî bir cevher olan nefis, bedendeki faaliyetleri idare etme ve yönlendirme kabiliyetine sahiptir.¹⁷

Bu çerçevede nefsi, ruh, kalp ve akıl ile eşdeğer olarak gören Râzî, ayette gečen “ruh üfleme”¹⁸ ifadesini bedenden farklı olan nuranî bir varlığın ona girerek hayat vermesi¹⁹ şeklinde izah etmektedir. Nitekim ona göre beden, nefsin bir aracı ve tecelli yeri olarak görölmelidir.²⁰ Yine o, İsrâ süresi 85. ayette²¹ Hz. Peygamber’e sorulan bir soru üzerine ruhun hakikati ve mahiyetinden söz edilmektedir. Bu ayette insana canlılık veren nefis kastedilmektedir. Buna paralel olarak ayet içinde yer alan “ruh, Rabbimin emrindedir” ifadesi, “Rabbimin işleri cümlesindedir” anlamını içermektedir. Bu ifade, inanmayanların ruhun kadim mi yoksa hadis mi olduğunu sorduklarını ve Allah’ın onların bu sorusuna cevaben: “Hayır, aksine ruh; Allah’ın fiili, var etmesi ve yaratmasıyla meydana geldiği için hadistir.” şeklinde karşılık verdiğini göstermektedir. Daha sonra Allah, ruhun hadis oluşuna “onun hakkında size çok az bilgi verilmiştir” ifadesi ile de delil getirmektedir. Başka bir deyişle ruhlar, tabiatlarının başlangıcında bilgilerden uzaktırlar. Bu itibarla bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onlar, sürekli bir halden başka bir hale geçmekte ve eksikliklerden kemale doğru gelişim göstermektedir. Bu şekilde değişmek ve gelişmek ise, hadis oluş alametlerindedir.²²

Şu halde ayette geçen “O, Rabbimin emrindedir” ifadesinden ruhun cisim olmayıp soyut bir cevher olduğu sonucu da çıkar. Nitekim Hz. Peygamber’e ruh sorulduğunda kendisi, “o, şu şekilde maddî bir tabiata sahip olan ve daha sonra ruh haline gelen bir cisimdir” diyerek betimleyici bir açıklamada bulunmamıştır. Bilakis onun “o, rabbimin emrindedir” şeklinde buyurması, ruhun maddeler cinsinden bir cevher olmayıp soyut bir cevher olduğuna delalet eder. Ayetin açıklamasının devamında ruh sözcüğüyle Kur’an, melek ya da Cebrail’in de kastedilmiş olabileceğini belirten Râzî, bu görüşlerden insana ait ruhun kastedildiği şeklindeki ilkini tercih eder. Bu eksende ayetin devamının açıklamasını da bu anlam üzere yapar.²³

Buradan hareketle denilebilir ki, Râzî bu açıklamalarıyla nefsin soyut bir cevher ve hadis oluşuna vurgu yapmakla birlikte onun bedenle ilk birleştiğinde her türlü bilgiden uzak bir tabiat üzere olduğuna dikkat çekmektedir. Netice itibariyle Râzî’nin nefis kavramından kastının, her ne kadar cisimle birlikte bulunsun da mahiyet olarak ondan ayrı olarak onun canlılığını ve faaliyetlerini yerine getirmesini sağlayan ölümsüz bir cevher olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2. Nefsin Mahiyeti

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, müteahhirun dönem İslâm kelamcılarının nefis kavramına yönelik bakış açılarının şekillenmesinde Platon (ö. MÖ 347) ve Aristoteles’in yaklaşımları etkili olmuştur. Bu nedenle söz konusu kelamcıların bu konu hakkındaki görüş ve düşüncelerine burada temas etmek, çalışmanın yönlendirici ve ufuk açıcı olması açısından yerinde olacaktır.

Nefsin bedeninin dışında kendi özünde bir gerçekliği olduğu, onun bedenle birlikte bozulmayıp varlığının devam ettiği yani ölümsüzlük gibi sorunlar, ayrıntılı olarak ilk defa Platon tarafından dile getirilmiştir. O, Tanrısal bir niteliğe sahip olan nefsin, cisimler gibi bileşik bir yapıya sahip olmadığı için hem değişmez hem de ölümsüz olduğunu belirtmektedir.²⁴ Ona göre insanda Tanrısal bir ilke olarak bulunan ölümsüz nefis, sayıca tektir. Bu anlamda her insanda tek bir nefis bulunur. Ancak ölümsüz olan nefsin yanında biri kalpte diğeri ise ciğerde olmak üzere iki nefis daha vardır ki, şehvanî ve gadabî denilen bu nefslere, bedenle birlikte yok olurlar.²⁵

Platon’un bu üçlü nefis anlayışına, isim vermeden İbn Sînâ ve Calinus’a (Galenos Klaudios, ö. 200) nispet ederek Râzî de temas etmiştir. Bu doğrultuda İbn Sînâ bu anlayışı, insanda tek bir nefis değil “derrak” (nâtık), şehevî ve gadabî olmak üzere üçlü nefis anlayışı şeklinde kısaca değinirken²⁶, Râzî ise bunu *en-Nefs ve’r-Râh* isimli eserinde iki farklı şekilde yorumlamıştır. Eserinin bir yerinde o, “insan müstakil olarak üç nefsten ibarettir” görüşünü Calinus’a nis-

pet ederek eleştirirken²⁷, bir başka yerde ise nâtik, şehevî ve gadabî nefslerin, müstakil birer varlıklar olarak görülmesinin yerine onların bir kökten türeyen farklı dallar olarak yorumlanmasının uygun olduğuna işaret etmektedir.²⁸

Her insanda ölümsüz olarak bulunan şey, onun Tanrısal ilkesi olan nâtik nefsidir. Bedenleşmiş insanın, nâtik nefsinin yanında şehevî ve gadabî nefsleri de bulunmaktadır. Ancak bunlar, daha öncede belirtildiği üzere bedene bağlı olarak var olup bedenle birlikte yok olduklarından ötürü nâtik nefis gibi ölümsüz değildirler. Bu durumda Kusta b. Luka'nın (ö. 913) Platon'a nispet ettiği "nefsin sayıca tekliği" fikri doğru görünmektedir.²⁹ Buna göre kendi özünde gerçekliği bulunan ölümsüz insan nefsinin, bedenden önce var olduğu ve nefsin, bedenden ayrılmasıyla meydana gelen bedenin ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediği iddiasını ileri süren Platon'da nefis, kemâlini gerçekleştirene dek bir bedenden çıkar ve başka bir bedene girer.³⁰

Platon'un aksine Aristoteles, nefsin bedenden önce varlığını kabul etmez. Ona göre canlılığa elverişli, uygun bir mizaçta olan beden, nefssiz olamayacağı gibi bedensiz bir nefsin varlığından da söz edilemez.³¹ Bu bağlamda nefis, bedeni idare edip fiillerini onunla gerçekleştirdiği (mutasarrıf) bedenin dışında ontolojik bir gerçekliği olan şey değildir. Nasıl ki bileşik cisimler, madde ile formdan oluşmuş ise insan da, nefis ve bedenden oluşmuştur. Dolayısıyla insan, bedende içkin olan nefis formuyla insandır. Sözelimi, doğada bulunan bir cisim olan baltaya baltalık özelliğini veren şey yani neliği, onun formudur. Cevher (töz) olan formun baltadan yani maddeden ayrılması düşünülemez. O halde baltalık, baltanın formu olduğu gibi nefis de insanın formudur. Buna göre Aristoteles'te nefsin tanımı şu şekilde yapılmaktadır: "Nefis, bi'l-kuvve hayata sahip olan tabii bir cismin yani organik cismin ilk kemâlidir (entelekhia)".³²

Bu ifadelerden açığa çıkan şudur ki, Platon'un aksine Aristoteles'de nefis, bedenden bağımsız olarak var olan bir şey değildir. Kalemin, silginin, defterin vs. bir formu olduğu gibi nefis de bedenin bir formudur. Bu noktada nefis, "bedenin formu" olduğu içindir ki, Platon'da olduğu gibi nefsin, bedenden önce var olduğu düşünülemez. Ayrıca her bedenin bir formu olacağı için Aristoteles'te tenâsüh³³ düşüncesi de yoktur. Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı en önemli sorun, hiç kuşkusuz meâd³⁴ ile ilgilidir. Nitekim bedenin formu olan nefis, bedenle birlikte yok olmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'te ölümsüzlük düşüncesinin yanında ahiret düşüncesinin de olmadığı söylenebilir.

Nefsin mahiyeti ile ilgili Antik Yunan düşüncesindeki bu iki temel yaklaşıma ilişkin verilen bu bilgilerden sonra İbn Sînâ ve onun iyi bir okuyucusu ve takipçisi olan Râzî'nin görüşlere geçmeden önce bir noktaya işaret etmekte yarar vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, hem İbn Sînâ'nın hem de Râzî'nin nefis ile ilgili görüş ve düşüncelerinin şekillenmesinde onların, ölüm sonrası

ahiret hayatına inanmış olmaları, muhtemelen oldukça etkili olmuştur. Bu anlamda Kur'an'da özellikle bedenli dirilişle ilgili ayrıntılı açıklamalar, İbn Sînâ'yı bir taraftan "nakille bilinen diriliş" yani "cismanî diriliş" ve naklin de desteklediği "akılla bilinen diriliş" yani "ruhanî diriliş" ayrımına götürürken³⁵, diğer taraftan da nakillerde anlatılan cismanî dirilişin aklen mümkün olmadığı ve bu nedenle de ilgili nakillerin sembolik olarak yorumlanması gerektiği fikrine götürmüştür. İbn Sînâ'nın aksine Râzî ise, bedenli dirilişin felsefî bir zeminde açıklanabileceğini göstermek için daha önceki kelamcılar tarafından da gündeme getirilen alternatif bedenli diriliş modelleri ortaya koymuştur ki, bunlara da yeri geldiğinde değinilecektir.

Soyut bir cevher olan nefsin, fizik biliminin bir konusu olduğu şeklindeki yaklaşımda İbn Sînâ Aristoteles'i takip ederken, Râzî de İbn Sînâ'yı izlemiştir. İbn Sînâ ve Râzî'ye göre, bedeni idare edip fiillerini onun aracılığı ile gerçekleştiren nefsin tanımında, beden terimine yer verilmesi şarttır. Bir şeyin ya doğrudan kendisi olarak ya da başkalarına olan nispetleri açısından tanımlanabileceğini belirten İbn Sînâ'da nefis, kendisi kadar tanımı da bedenle ilişkilidir. Söz konusu nefis, bedenden ayrı olarak düşünüldüğünde "akl" ismini alır.³⁶ Bu nedenle o, nefsin bedenle ilişkisini "siyaset", kendisi ve doğrudan fiilini ise "taakkul" kavramlarıyla açıklamaktadır.³⁷

Nefsin tanımında beden terimine yer vermek zorunlu tutulunca İbn Sînâ'nın tüm nefisler için uygun gördüğü en genel tanım şu şekildedir: "Nefis, âleti olan ya da bi'l-kuvve hayatı olan organik (tabiî) bir cismin ilk kemâlidir."³⁸ Buna göre nebâtî nefis, üreme, gelişme ve beslenme açısından; hayvânî nefis, tikellerin bilinmesi ve iradî hareket açısından; insanî nefis ise ihtiyârî fiilleri yapmak, akıl yürütmek ve tümelleri kavramak açısından tabiî cismin ilk kemâlidir.³⁹ Râzî ise, İbn Sînâ'nın nebâtî, hayvânî ve insanî nefis tanımlarını aynen kullanmakla birlikte özellikle insan nefsinin bedenle ilişkisinin Aristoteles'te olduğu gibi "form"la değil de İbn Sînâ'da olduğu gibi "kemâl" terimi ile ifadesinin önemine işaret etmektedir.

Ancak yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki, nefis-beden ilişkisinin madde-form ilişkisi biçiminde mi yoksa cisim-kemâl ilişkisi mi olduğu hususunun açıklanması gerekmektedir. Aristoteles'e cisimler, madde ve formdan meydana gelmektedir. Bu anlamda beden, insan cisminin maddesini, nefis ise formunu oluşturmaktadır. Bu noktada ona göre kemâl, formun maddeyle birlikte bulunarak cismi oluşturmasına verilen bir isimdir. Oysa İbn Sînâ'da formun maddeyle birlikte bulunmasına "kemâl" dendiği gibi, madde ve formdan oluşan organik bir cismin, fiillerine neden olan ve cisimden ayrı bir gerçekliği bulunan yani soyut bir töz olan nefse de "kemâl" ismi verilmektedir. Dolayısıyla nefis, duruma göre farklı isimler almaktadır. Organik bir cismin fiillerini

ortaya çıkarması yanında aklı ve hissî formları alması açısından nefis, “kuvve”dir. Eğer nefis, bir madde ile bir araya gelip bitki ve hayvanı oluşturuyorsa bu takdirde o, bir “form”dur. Ayrıca İbn Sînâ, bir cinsin türlerle tamamlanıp belirlenmesine ise nefsin “kemâl”i demektedir. Sözelimi, “canlı” terimi bir cins isimdir. Aynı cinsin kapsamı içerisinde yer alan insan, hayvan ve bitki gibi türleri birbirinden farklı kılan şey, onların “ayrımları”dır (fasl). Nitekim sadece madde ve formdan var olan türlerin ayrımı söz konusudur ve bunlardan “form” terimine “fasl” ismi verilmelidir. Bu ekseninde “fasl” terimine de “kemâl” ismi verilmelidir.⁴⁰

Bu anlatılanlar ışığında İbn Sînâ açısından form ile kemâl arasında tek yönlü bir gereklilik söz konusudur. Bu anlamda her form bir kemâl iken, her kemâl bir form değildir. Zira melik, şehrin, kaptan ise geminin kemâlî iken; melik, şehrin, kaptan ise geminin formu değildir. Aksi takdirde şehrin madde, melikin ise form olup bunların birbirinden ayrı düşünülmemesi gerekirdi. Bu itibarla melik ve kaptan örneğinde olduğu gibi İbn Sînâ, bir şeyin maddesi dışında gerçekliği olan şeylere form denmesinin uygun olmayacağını belirtmektedir. Ona göre felsefî ıstılahta, bir şeyin hem maddeyle birlikte bulunan formu hem de madde ve formdan oluşan cismi için “gaye” ve “kemâl” terimleri kullanılmalıdır. Bu durumda “kemâl”, fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan “tam bir varlık” yani tür için kullanılan bir terimdir.⁴¹ Bu açıklamalardan anlaşılan o ki İbn Sînâ, maddeyle birlikte bulunan “form”a “kemâl” dediği gibi, madde ve formdan oluşan cismin fiillerini ortaya çıkaran ilkeye de “kemâl” demektedir.

Bu doğrultuda o, iki tür “kemâl”den söz etmekte ve nefsin, bedeninin ne şekilde bir kemâlî olduğunu açıklamaktadır. Ona göre kemâllerden ilki, türü tür yapan kemâldir. Sözelimi, kılıç nesnesine kılıç isminin verilmesini sağlayan şey, onun birinci kemâlidir. Diğeri ise, türün her şekil etki ve edilemelerini⁴² sağlayan kemâl. Sözelimi, kılıcın kesmesi, insanın düşünmesi, hissetmesi, hareket etmesi vb. Nitekim nefis de madde anlamına gelmeyen, madde ve formdan meydana gelen cismin bir kemâlidir. Şu halde nefsin kemâlî olan cismin, sandalye ve masa gibi yapay (sınâî) cisimler olmayacağı gibi ateş, hava ve toprak gibi bileşik olmayan (basit) tabii cisimler de olamayacağı vurgusu yapan İbn Sînâ, nefsin kemâlî ile nitelendirilecek olan cismin en önemli özelliklerini, beslenme ve büyüme gibi hayatla ilgili fiillerin, organ vasıtasıyla ikinci kemâlleri sağlayan tabii bir cisim yani organik bir cisim olarak görür.⁴³

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bu şekilde kurguladıktan sonra insan nefsinin soyut bir töz olduğunu “boşluk-taki adam”⁴⁴ örneği ile açıklamaktadır. Nitekim ona göre insan nefsi, hiçbir şey bilmez bir halde iken bile kendisinin var olduğunu idrak etmektedir. Yani

kendisinde bir “ben” bilincinin olduğunun farkına varmaktadır. Dolayısıyla kişide tabiatı itibarıyla mevcut olan bu benlik şuurundan hareketle nefsin cisim ya da cismânî olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu da onun bedenden farklı olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁴⁵

Şu halde İbn Sînâ, bu görüşüyle, nefsi bedeninin bir formu olarak gören Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Râzî ise, nefis ile beden arasındaki ilişkinin İbn Sînâ'da olduğu gibi “kemâl” terimiyle izahının doğru olacağı kanısındadır. Ona göre bitki ve havyan nefsi, Aristoteles'te olduğu gibi formdur ve aynı zamanda kemâldir. Hâlbuki insan nefsi, form olmayıp sadece kemâldir. Diğer bir deyişle cismin iki unsurundan biri olan “form” a “kemâl” dendiği gibi bedenle ilişkisi, madde ve form ilişkisi şeklinde olmayan insan nefsinde de “kemâl” denmektedir. Bir anlamda nefis ile beden arasındaki ilişkiyi İbn Sînâ gibi melik ile şehir arasındaki ilişki örneği ile izah eden Râzî, “kemâl” teriminin maddeyle birlikte bulunan formun yanında maddeden bağımsız olarak bulunabilen nefsi de içerdiği için onun, form teriminden daha genel olduğunu belirtir. Zira nefis, bedeninin bir formu olmayıp sadece onun “kemâl”idir.⁴⁶

Sonuç itibarıyla hem İbn Sînâ hem de Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenle birlikte yok olmadığını ispatlamak için insan nefsinin bedeninin bir formu olarak gören ve bedenle birlikte nefsin de yok olacağı fikrine götürdüğü düşünülen Aristoteles'in görüşünü reddederek nefsin, kendi başına bir gerçekliği bulunduğunu ileri süren Platon'a yaklaşmışlardır.⁴⁷ Her ne kadar insan nefsinin bedeninin dışında soyut bir töz olarak kabulü, müteahhirin döneminde ilk defa Ebu Hamid el-Gazzali (ö. 505/1111) tarafından dillendirilmişse de, bu fikri geliştirerek daha sistemli bir şekilde ortaya koyan Râzî olmuştur.

3. Nefsin Gerçekliği

Öncelikle Râzî, “insan nedir?”, “kişiler kendilerine ben derken neye işaret etmektedir?” ve “insan beden midir ya da bedene sirayet etmiş latîf bir cisim midir veyahut bedeninin dışında bağımsız bir gerçekliği olan soyut bir töz müdür?” şeklindeki sorular etrafında şekillenen görüşleri üç ana başlık etrafında ele almaktadır. Bunlardan birincisi, insanın cisim olduğu görüşü; ikincisi, insanın cisme sirayet etmiş bir ilinek (araz) olduğu görüşü; üçüncüsü ise, insanın ne cisim ne de cisme sirayet etmiş bir araz olduğu görüşüdür.

İnsanın mahiyeti ile ilgili bu üç temel bakış açısını bu şekilde veren Râzî, daha sonra bu bakış açılarını da kendi içerisinde kategorilere ayırır. Bu anlamda o, ilk görüşü şu şekilde sınıflandırır:

a- İnsan, yalnızca görünen bedenden ibarettir.

b- İnsan, bedene kenetlenmiş olan bir cisimdir.

c- İnsan, bedeninin dışında başka bir cisimdir.

Râzî'ye göre insanın şu bedeninin dışında başka bir cisim olduğunu iddia eden yoktur. Bunun dışında "insan, görünen şu bedenden ibarettir ve onun bu beden dışında başka bir gerçekliği yoktur" şeklindeki ikinci yaklaşım ise, kelimcilerin genel görüşüdür.⁴⁸

Diğer taraftan insanı, şu beden değil de bedene kenetlenmiş bir cisim olarak görenlerin yaklaşımını da kendi içerisinde sekiz alt başlık altında toplamaktadır:

b.1- İnsan, bedeni doğuran dört karışımından ibarettir.

b.2- İnsan, yalnızca kandan ibarettir.

b.3- İnsan, kalbin solundan çıkan latîf bir kandır.

b.4- İnsan, kalpten beyne yükselen ruhtur.

b.5- İnsan, kalpte bulunan bölünmez bir cüz'dür.

b.6- İnsan, mahiyeti şu bedenden farklı olan bir cisimdir. Bu anlamda o, nuranî, hafif, canlı, hareket eden, ateşin kora, gül suyunun güle ve yağın ise susama sirayeti gibi bedene sirayet eden bir cisimdir. Latîf olan bu cisim, bedendeki değişmelere paralel olarak değişmez, Aksine o, yaşam boyunca değişmeden kalır.

b.7- İnsan, hayat boyunca değişmeyen birtakım aslî unsurlardan ibarettir. Bunun öncekinden farkı ise, diğerinde latîf cismin mahiyeti beden cisminden farklı iken, bunda aynıdır.

b.8- İnsan, bazı temel unsurlardan ibarettir. Bu unsurlar olmadan canlılık düşünülemez.⁴⁹

Râzî, "insan cisimdir" görüşünün alt başlıklarını bu şekilde vermesinin ardından akli olan hiç kimsenin insanı, cisme sirayet etmiş bir araz olarak nitelendiremeyeceğini belirtir. Öbür yandan o, insanı cismin dışında soyut bir töz olarak görenlerin listesini verir. Ona göre, insanı soyut bir töz olarak gören kişi ya da gruplar şu şekildedir: İlahiyatçı felsefeciler⁵⁰, Şia ekolünden Ebu Sehl İsmail en-Nevbahtî (ö. 300/912) ve Ebu Abdullah Muhammed en-Nu'manî (ö. 342/953)⁵¹, Mu'tezile ekolünden Muammer b. Abbad es-Sülemî (215/830)⁵², Ehli Sünnet ekolünden ise Ebu Hamid el-Gazzalî'dir.⁵³

Râzî'nin bakış açısından İslam kelimasında insanın mahiyeti hakkında üç temel yaklaşım bunlardan ibarettir. Ne var ki özellikle mütekaddimûn dönemi kelimasında hangi görüşün kime ait olduğu belirtilmemiş, bunun yerine o dö-

nem kelimcilerinin ortak noktası olarak düşünülen oldukça genel olan bilgiler verilmiştir. Oysa “insan nedir?” sorusunun, o dönemin kelimasında tek bir biçimde değil de, birbirlerinden farklı şekillerde cevaplandırıldığı bilinmektedir.⁵⁴ Bu nedenle bu süreçte Râzî'nin, kelimcilerin genel yaklaşımı olarak ifade ettiği “insan, şu görünen bedenden ibarettir” değerlendirmesinin, mevcut kaynaklar çerçevesinde doğruluk değerinin ölçülmesine ve İslam kelamının insanla ilgili genel bakış açısının açığa çıkarılması yerinde olacaktır.

Mütekaddim dönemin kelimasında insanın mahiyeti, nefis ve ruh hakkında en derli toplu bilgi veren eserlerin başında Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin *Makalatu'l-İslamiyyîn* isimli çalışması gelmektedir. Bu çalışmada özellikle Mu'tezilî kelimcilerin konuyla ilgili görüşleri verilirken, o dönemle bağlantılı olduğu anlaşılan bir kısım görüşlerin ise kime ait olduğu belirtilmemiştir. O dönem kelimcilerin insan, ruh ve nefis hakkındaki görüş ve söylemleri şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi, insan bedenden ibarettir. Bu görüş, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752) ile Ebu Bekr el-A'sam (235/850)'a aittir.⁵⁵ Bu iki Mu'tezilî kelimacı hakkında Eş'arî'nin verdiği tamamlayıcı bir başka bilgiye göre el-A'sam, beden dışında nefsin ya da ruhun varlığını kabul etmezken⁵⁶; el-Allâf, beden dışında nefis ve ruhun her ikisinin de var olduğunu kabul eder. Nefis ruhtan, ruh ise canlı olma halinden farklı bir şeydir. Bu anlamda insanda araz olan, sadece canlılıktır.⁵⁷

İkincisi, İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir yapıya sahip olduğu şeklindeki görüştür. Bağdat Mu'tezile'sinin önde gelen kelimcilerinden biri olan Bişr b. Mu'temir (210/825) ile Hişam b. Hakem (218/833) bu görüştedir. Nitekim Bişr b. Mu'temir, ruh ve bedenden oluşan yapıya insan derken; Hişam b. Hakem, buna ilave olarak beden ölümlü ve ruhun da bir nur olduğu öne sürer.⁵⁸

Üçüncüsü, insanın sadece ruhtan ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Basra okuluna mensup önde gelen Mu'tezilî kelimcilerden olan İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ile Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 220/835) bu görüştedir. Bu görüş ekseninde en-Nazzâm, insanın hakikatte ruh olduğunu belirtmekle birlikte bu ruh, insanda bedene girmiş ve ona kenetlenmiş halde bulunmaktadır. Ona göre beden, ruhun bir âfeti ve onu, fiillerinden alıkoyan bir hapisanedir. Hâlbuki es-Sülemî'ye göre bölünmez bir töz olan ruh, etkin konumdadır. Diğer taraftan beden ise, ruhun bir aletidir. Şu halde ruhun bir mekânı yoktur ve o, hiçbir şeye temas etmez. Ayrıca onun hareket, sükûn, renk, tat ve koku gibi arızî nitelikleri yoktur. Ancak ruhta ilim, kudret, hayat, irade ve nefret gibi özellikler bulunabilir. Bu itibarla o, bedeni, ona temas etmeden iradesiyle yönlendirir.⁵⁹

Dördüncüsü ise, yukarıdaki bu üç görüşün dışında Dırar b. Amr (ö. 200/815) ile Burgûs (ö. 240/854)'un insanı, renk, tat ve koku gibi birçok şeyin bileşimi olarak gören görüşüdür.⁶⁰ Bu görüşe ilave olarak insanı atom ve arazların toplamı gören Bağdat okuluna mensup Mu'tezilî kelamcılar arasında yer alan Abbad b. Süleyman es-Saymerî (250/864)'nin yaklaşımı⁶¹ ve Ebu-'l-Hüseyn es-Salihî'nin (ö. 785) insanı sadece atomdan ibaret olarak görmenin yanında bu atomun diğer atomlara temas edebileceğini ve insan atomunun yerinin ise kalp olduğunu öngören yaklaşımı da vardır ki⁶², bu bağlamda ayrıntıya girilmeyecektir.

Yukarıda aktarılan bu dört temel yaklaşım tarzlarından çıkartılabilecek ilk sonuç şudur: el-Allâf, en-Nazzâm, es-Sülemî, Bişr b. Mu'temir ve Hişam b. Hakem gibi önemli kelamcılar, insanı ya nefis olarak tanımlamışlar ya da bedenle başka bir gerçeklik olarak ruhu da kabul etmişlerdir. Burada bedenin dışında ruhun da var olduğu gerçekliği sadece ilk dönem Mu'tezilî kelamcılarıyla sınırlı değildir. Mütekaddimîn döneminin Eş'arî kelamcılarında biri olan Ebu Bekr İbn Füreke (ö. 406/1015), Eş'arî'nin insanı, sadece görünen şu beden olarak tanımlamasına rağmen onun bedenden ayrı olarak ruhun da varlığını kabul ettiğini belirtmektedir.⁶³ Aynı şekilde Cüveynî (ö. 478/1085) de ruhu, "bedene kenetlenmiş latîf bir cisim" şeklinde tanımlayarak en-Nazzâm'ın bu konu hakkındaki görüşünü benimsemiştir.⁶⁴ Diğer taraftan Râzî'nin nefis ile ilgili görüşlerinden biri de budur.⁶⁵ Zira o, bu bağlamda *Mealimu Usûli'd-Dîn* isimli eserinde nefsin bedenle olan ilişkisini, âşık-maşûk ilişkisi olarak görmektedir. Ona göre burada nefis, fiillerini gerçekleştirmede bedene âşıktır. Beden varlığını sürdürdüğü sürece de bu aşk ve muhabbet devam edecektir.⁶⁶

Bu açıklamalar ışığında Râzî'nin genel olarak kelamcılara nispet ettiği "bedenin dışında insanın ruh ve nefis gibi hiçbir gerçekliği yoktur" şeklindeki yaklaşımın ilmî veriler açısından doğru olduğu böylelikle açığa çıkmaktadır. Nitekim kendisi de "*Mefatihul-Gayb*" isimli tefsirinde kelamcılarının genel yaklaşımını farklı olarak şu şekilde ortaya koyar: "Nefis, bedene karışmış latîf bir cisimdir."⁶⁷ Verilen tüm bu bilgilerden sonra mütekaddimîn kelamındaki insan anlayışlarını şu üç maddede toplamak mümkündür:

a- Cisim olan insan, görünen şu bedenden ibarettir. Bu görüşü Basra Mu'tezile'sinden Ebu Bekr el-A'sam ileri sürmüştür.

b- Cisim olan insan, bedenden farklı latîf cisim olarak bedenle kenetlenmiş bir yapıya sahiptir. Bu görüş de yine Basra Mu'tezile'sinden en-Nazzam ve Mütekaddim dönemi Eş'arî kelamcılarında Cüveynî ve bir yönüyle de Râzî'ye aittir.

c- İnsan, bedenden ayrı bir töz olan nefsten oluşan bir yapıya sahiptir. Bu-

rada beden, sadece nefsin aleti konumundadır. Bu anlamda insan, tikel fiillerini beden aracılığıyla gerçekleştirir. Bu görüşü ise es-Sülemî, Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelamcılarında el-Gazzâlî ve farklı söylemi ile Râzî'de görmek mümkündür.

İnsanın mahiyeti hakkında görüş ve düşünceleriyle Müteahhirîn dönemindeki Eş'arî kelamcılarını oldukça etkileyen İbn Sînâ'ya göre insan, yalnızca görünen şu bedenden ibaret değildir. Aksine tüm insanların kendisine “ben” derken işaret ettiği şey, bu bedenin dışında ontolojik bir gerçeklik olarak soyut bir töz olan “nefs”tir. İbn Sînâ, insanın hakikatinin nefsten ibaret olduğunu, Râzî'nin de aynen benimsediği ve tekrar ettiği şu üç açıdan ispatlamaya ve delillendirmeye çalışmaktadır:

Birincisi, sözgelimi bir insan kendisinin kusursuz bir şekilde bir anda yaratıldığını düşünsün. Bu sırada bu kişinin gözleri dışarıya kapalı olsun. Bir anlamda o, bir uzayda ya da boşlukta yaratılsın. Öyle ki bu kişi, havanın direncini bile hissetmesin. Ayrıca organları da birbirine temas etmeyecek biçimde birbirinden ayrılsın. Artık şimdi tahayyül etsin. Acaba o, kendi varlığını bilebilir mi? O kişi, kalp ve beyin gibi iç organları yanında hiçbir dış organının varlığını bilmediği halde bu şekilde kendi varlığından şüphe etmez. Bu şartlarda kendisini bilirken, kendisini en, boy ve derinlik olarak tahayyül edemez. Bu durumda o, kendisinin başka bir eli ya da başka bir organı olduğunu hayal edebilse yine de o bunları, zatının bir parçası, kendisinin var olması için bulunması gereken bir şey olarak tahayyül etmez. Şu halde açığa çıkan şudur ki, insan ne cisimdir ne de cismânîdir.⁶⁸

İbn Sînâ'nın kişinin kendi fonksiyonlarını düşünmese de kendi varlığının bilincinde olduğunu ispatlamak için getirdiği bu kanıt, aslında Râzî tarafından da kabul görmüştür. Ancak o, bu kanıtın a priori bir temele dayanmadığını iddia etmiştir.⁶⁹ Ona göre sarhoş ya da uyuyan bir kişi, kendi varlığının bilincindedir. Ne var ki bu bilinç, “bütün, parçadan büyüktür” önermesi kadar zorunlu ve kesin değildir.⁷⁰ Her ne kadar o, bu kanıtla böyle bir eleştiri yöneltse de bunu “insan, bedeninin farkına varmasa da kendi nefsinin bilir” şekline dönüştürerek benimsemiştir.⁷¹

İkincisi, insan kendi zatını herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan kavrayabilir. İbn Sînâ'ya göre insanın kendisini, doğrudan değil de bir aletle tanıyabildiği varsayılsa, işte o zaman o, ne kendisini ne aletini ne de kendisini tanıyabildiğini bilir. Yani o, kendisini hiçbir şekilde bilemez. Zira insanla onun benliği arasında bir alet bulunmamaktadır. Kişiye kendi bilincini sağladığı düşünülen bedenî aleti bilemez. Kuşkusuz o aleti bize bildiren, benliğimiz ile alet arasında başka bir alet yoktur. Ayrıca insan kendisini bilmekle kalmaz,

kendisini bildiğini de bilir. Dolayısıyla nefsin kendisine her türlü yönelişi doğrudandır.⁷²

Üçüncü kanıt ise, bedenın hayat boyunca sürekli değişmesine karşın “benlik” bilincinin hiçbir zaman değişmez olduğu şeklindeki anlayıştır.⁷³

Râzî, nefsin soyut bir töz olduğu hususunda İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bu üç kanıtı benimsemekle birlikte kimi zaman da eleştirmiştir. Bu doğrultuda doğrudan ya da dolaylı olarak kendi bilincinde olan tek varlık insan değildir. Diğer canlılar da kendilerini bilmektedirler. Her ne kadar durum böyle ise de canlılarda soyut bir nefsin var olduğu söylenemez. Öbür yandan insanın kendisini, beden faktörünü göz önüne almadan bilmesi, olsa olsa nefsin sadece görünen şu beden olmadığını ortaya koyar. Ona göre nefsin bedenın dışında soyut bir töz olduğunu gösteren en güçlü kanıt, kişinin şimdiki benliğinin bundan yirmi yıl önceki benliğinin aynısı olduğunu bilmesidir.⁷⁴ Yeri gelmişken burada şunu vurgulamak gerekir ki, Râzî'nin en güçlü kanıt olarak ileri sürdüğü bu kanıtın, İbn Sînâ'nın üçüncü kanıtıyla benzerlik taşıdığı hatta aynısı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü üzere Râzî açısından önemli olan husus, nefsin müstakil olarak varlığının kabul edilmesidir. O, nefsin var olduğunun kabulünden sonra bu nefsin, bedenın dışında soyut bir töz olması ile bedene karışmış latif bir cisim olması arasında herhangi bir ayırım gözetmez.⁷⁵ Denilebilir ki, ona göre nefsin bedenden ayrı bir töz olduğu hem aklen hem de naklen sabit olsa da⁷⁶ ve yine o, *Mebâhis, el-Metâlibü'l-Âliye, Şerhu'l-İşarât, Şerhu Uyuni'l-Hikme* ve bir görüşü ile de *Mefatihü'l-Gayb* isimli tefsir çalışmasında nefsin soyut bir töz olduğunu savunsa da onun gerçek eğiliminin nefsin latif bir cisim olduğunu yönündedir. Nitekim o, bir taraftan *Mefatihü'l-Gayb* isimli tefsirinde insanın kesif ve latif bir cisimden meydana geldiğini iddia ederken; diğer taraftan *Meâlimu Usûd'd-Dîn* isimli eserinde insanı bedene karışmış nuranî bir töz olarak tanımlamaktadır.⁷⁷ Sonuç itibarıyla onun, nefsin bedenın dışında bir gerçekliği olduğu konusundaki ısrarlı duruşu, gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir ayrıntıdır. Hatta o bu iddiasını bir adım ileri taşıyarak insanda ölümsüz bir nefsin varlığı ile haşır, neşr, mükâfât ve ceza arasında sıkı bir bağlantı olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸

4. Nefs-Beden İlişkisi

Müteahhirîn dönemindeki İslam kelimcileri, kişilerin kendisine “ben” derken işaret ettiği şeyin hakikatte “nefs” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda acaba sözü edilen bu nefs, bireyselliğini nereden almaktadır? Ayrıca burada “nefsler ezeli midir yoksa yaratılmış mıdır” ile birlikte “insanlardaki nefsin kaynağının ne olduğu” soruları karşımıza çıkmaktadır.

Nefs ile beden arasındaki ilişki boyutuna dair görüşlerinde Platon ve Aristoteles'in etkisi görülen İbn Sînâ'da, nasıl ki bedenler yaratılmış ise, aynı şekilde nefsler de yaratılmıştır. Bu durumda yaratılan nefis ile beden arasında tedbir ilişkisi söz konusudur. Başka bir deyişle beden, nefsin bir aletidir.⁷⁹ Nitekim onun açısından nefis, bireysel olana işaret eder. Aristoteles'te olduğu gibi bireysellik ilkesi madde olduğundan, başlangıçta beden olmadan nefis olmaz. Şu halde nefsin bedenle ortaya çıkması, onun hadis yani yaratılmış anlayışında içkindir. Buradan hareketle sonradan olan her şey gibi nefsin de bir maddesi olması gerektiğini belirten İbn Sînâ, beden olmadan nefsin tek başına varlığını, “nefsin atâleti” olarak isimlendirir. Dolayısıyla tabiatta âtil hiçbir şey olamayacağı için, ona göre nefsin, bedensiz olarak meydana gelmesi düşünülemez.⁸⁰ Bu da İbn Sînâ'nın, nefsin yaratılmış olduğunu vurgulamakla birlikte onun bedensiz olarak yaratılmış olduğu fikrine de sıcak bakmadığını göstermektedir. Bir bakıma onun nazarında nefis, kendisini kabul edebilecek uygun bir beden meydana geldikten sonra hadis olmaktadır.⁸¹

Buna göre İbn Sînâ düşüncesinde nefsin uygun bir bedenle birlikte yaratılmışlığı, birbirine paralel iki gerçekliktir. Bu demektir ki nefsi kabul edebilecek uygun bir beden var ise, o beden de nefis de meydana gelir. Bu anlamda ortada bir nefis var ise, o nefsin bedeni de olduğuna hükmedilebilir. Bir türün bir fersi için geçerli olan şeyin, o türün bütün fertleri için de geçerli olmasını zorunlu gören İbn Sînâ, nefsi kabul edebilecek durumdaki her beden, istisnasız olarak bir nefsinin olmasını şart koşar.⁸² Bu eksende o, uygun bedenlere nefsin nereden geldiğini ve bu nefsi kimin meydana getirdiğini, ayrık (mufârik) bir ilke olan “faal akıl” ile izah eder.⁸³

Râzî ise, bir taraftan *el-Metâlib* ve *Şerhu Uyuni'l-Hikme* isimli eserlerinde, nefsin uygun bir beden yaratıldıktan sonra faal akıl tarafından meydana getirildiği şeklindeki bu söylemi aynen benimserken⁸⁴, diğer taraftan *Mefatihul-Gayb*'da, daha farklı ve çelişik görüşler öne sürmektedir. Bu bağlamda o, söz konusu tefsirinde İbn Sînâ'nın kaleme aldığı *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserine atıfta bulunarak nefsin, beden var olduktan sonra yaratıldığını ileri sürerken⁸⁵; yine aynı eserinde delil ve istidlalde bulunmaksızın bedenler yaratılmadan nefslerin olmadığı hakkında felsefecilerin görüşlerinin asılsız ve mesnetsiz olduğunu belirtir.⁸⁶ Nitekim ona göre Kur'an ayetleri şu gerçeğe işaret etmektedir: “İnsan, nefstir ve nefis, bedenden öncedir.”⁸⁷

Öbür yandan Râzî tarafından dile getirilen nefsin bedenden önce var olduğu şeklindeki bu söyleme, İbn Sînâ şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu anlamda o, öncelikle nefsin hiçbir şekilde bedensiz olamayacağı vurgusu yapmaktadır. Ona göre “nefis, bedenden öncedir” şeklinde bir söyleme gidiliyorsa bu durumda o nefsin, daha önceki varlığında sayılı bedenlerde bulunması gerekirdi. Oysa

önceki bedenler sonsuz olmakla birlikte sayı bakımından sınırlandırılmayacak niteliktedir. Ayrıca mahiyet açısından bir ve aynı olan nefşler, birbirinden bedenleri ile ayrılır. Bu yüzden beden olmadan farklı nefşlerin olduğu iddia edilemez. Benzer şekilde bedenlerden önceki nefşin tek olduğu da öne sürülemez. Bu, aynı nefşin Zeyd ve Amr'a geçmesi nedeniyle onların aynı kişiler olmasını gerektirir ki, bu da imkânsızdır.⁸⁸

5. Tenâsüh⁸⁹

Ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesi olarak tanımlanan tenâsüh, geçmişte tekammus yani yeni bir gömlek giyme⁹⁰ şeklinde ifade edildiği gibi, günümüzde ruh göçü olarak da ifade edilmektedir. Nitekim ruhun insan bedenine intikaline nesh, hayvan bedenine geçmesine mesh, bitkilere hululüne resh, cansız varlıklara nakline de fesh denilmiştir.⁹¹ Dolayısıyla tenâsüh kavramı, ruhun ister bitki, ister hayvan, isterse insan bedenine girmesi olsun, hepsini içine alacak şekilde kullanılmıştır.

Ruhun yapısını, ölümsüzlüğünü ve tenâsühün imkânsızlığını ayrıntılı olarak ele alan düşünürlerin başında İbn Sînâ gelir. O, tenâsühün imkânsızlığını, Şifa isimli eserinin “Nefs” risalesinde müstakil bir bölüm içinde ve Necat'ta genişçe yer ayırır. Tenâsüh inancı, ruhun farklı bedenlerde yaşayarak arınmak suretiyle ölümsüzlüğünü ve ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürer. Ancak bu inanca göre, ruhun arınmasının gerçekleşmesi, onun farklı bedenlere girerek yaşamını devam ettirmesiyle mümkündür. Diğer taraftan ruhun, bedeninin ortadan kalkması ile yok olmadığını, onun ölümsüz olduğunu ve dolayısıyla ahiret hayatının mümkün olduğunu İslam düşünürleri de savunmaktadır. Fakat bu inancın mihenk taşı oluşturduğu ruhun farklı bedenlere girerek yeniden dünyaya gelmesi düşüncesi, hem İslam inancına hem de düşünürlerin ruhla ilgili anlayışlarına ters düşer. İbn Sînâ'nın ruh hakkındaki söylemleri her şeyden önce ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ortaya koymaya ve buna paralel olarak ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya yöneliktir. Ayrıca o, ruhun bedenle ilişkisinin varoluşla ortaya çıktığını ve tamamen bireysel olduğunu ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla ona göre ruh ile beden arasındaki ilişki bir yer işgal etme şeklinde olmadığı göz ardı edilmemelidir.

Bu bağlamda Şifa'nın “Nefs” kısmındaki bir bölümü tümüyle tenâsüh konusuna ayıran İbn Sînâ, tenâsühü imkânsız görür ve bunu delillendirme gayreti içerisine girer. Onun öne sürdüğü delil aklî ve felsefî olup, başkalarının konuyla ilgili tartışmalarında dikkatten kaçan bir hususu ön plana çıkarır. Nitekim tenâsüh inancının esası, ruh ve bedeninin iki bağımsız cevher olduğu ve

ölümden sonra bir bedenden ayrılan ruhun başka bir bedene yeniden girdiği şeklindeki görüştür. Burada İbn Sînâ, bu görüşün tutarsızlığını ve geçersizliğini göstermek ve bu anlamda ruhla bedenin birleşmesinin, kişiliğin ferdi oluşuyla ilgisi olduğuna dikkat çekmek için tenâsühü reddeder.⁹²

Bu çerçevede ona göre kişiliğin ferdiyeti, her ruhun ancak özel bir bedene sahip olmasıyla gerçekleşebilir. İnsan türünün esasını oluşturan ruhun bireylerde aynı olması söz konusu değildir. Kişileri birbirinden ayrı ve farklı kılan şey, kişinin ruhu ile bedeni arasındaki özel ilişki, bağlantıdır. Bu minvalde ferdiyeti oluşturan şey de yok olacak olan bir beden de var olamaz. Dolayısıyla her bedenin ayrı bir özel ruha ihtiyacı vardır.⁹³ Şu halde bedenin ruh tarafından yönetilmesi, yani bedene hâkim olacak tek bir ruhun bulunması gerekir.

Diğer taraftan şayet her biri kendisine bağlanmış ve her biri kendisine muhtaç birçok bedene göç edebilen birçok beden olduğu farzedilirse, o takdirde iki ayrı ruh aynı zamanda bir arada bulunabilir demektir. Bunun yanı sıra ruh ile beden arasındaki ilişki, ruhun bedende gizli olması şeklinde değildir. Tam aksine ruhun bedenin bilincinde olacağı ve bedenin ruhun fiilleri ile etkileneceği şekilde, ruhun bedeni idare edeceği bir ilişki manasındadır. Yaşayan her canlı varlık, kendisini idare ve kontrol altında tutan bir ruhunun olduğunun bilincindedir. Eğer canlı varlığın bilincinde olmadığı başka bir ruhu varsa, bu durumda böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir? Bu, canlı varlık kendi bilincinde olmadığı gibi, bedeniyle de ilgilenmiyor demektir. Oysa ruh ile beden arasında böyle bir ilişki olamaz.⁹⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ruhun bedenden bağımsız olarak kendi bilincinde olduğunu ispatlamaya çalıştığı delil ile aynı zamanda benlik bilincinin ferdi oluşu ve ferdiliğin de ruh ile beden arasındaki doğuştan gelen özel bir ilişkiden kaynaklandığı vurgusu yapmaktadır. Nitekim her bir ferdin bedeni, diğerlerinden farklı bir tecrübe ve bilince sahip bir şekilde bedeni sevk ve idare eden bir ruha sahiptir. Bu ruh, kendi benlik bilinci için bedene bağımlı değildir. Fakat o ferdin kendi şahsına özgü bir bilince ve tecrübeye sahiptir. Buradan hareketle denilebilir ki, her bir beden için onunla özel bir tarzda birleştiği bir ruhun varlığı söz konusudur.⁹⁵

Eğer tenâsühün mümkün olduğu düşünülürse, o zaman bir bedende iki ruhun söz konusu olur. Bu da ruhun kendisiyle var olduğu ve mizacına özgü bir ruh ve bunun yanında bedene yeni giren ve haliyle mizacı uygun olmayan ikinci bir ruh var demektir. Böyle bir ilişki, ruh ile bedenin birbirine uyum sağlaması ve ruhun bedeni idare etmesi şeklinde bir ilişki değil; tam aksine aralarında uyumsuzluk olan ve işgal etme şeklinde bir ilişki olur. İşgal etmeye dayalı bu ilişki de, ruhun beden üzerinde hiçbir şekilde denetim ve idaresinin söz konusu olmadığı bir ilişkidir.⁹⁶

Râzî'ye⁹⁷ göre İbn Sînâ'nın tenâsühü reddi, öncelikle insan nefsinin yaratılmış olduğunun kabulüyle ilişkilidir. Bu durum yalnızca İbn Sînâ için değil, aynı zamanda Aristoteles ve onu takip edenler için de geçerlidir.⁹⁸ Buna göre eğer nefler bedenlerden önce var olmuş olsalardı, ya tek ya da çok olmaları gerekirdi. Tek oldukları bedenlere taallukları esnasında ya çoğalmaları ya da çoğalmamaları gerekirdi. Çoğalmadıkları takdirde de her bir nef için tek bir beden bulunması söz konusu olurdu. Böyle bir durumda ise, bir insanın bildiğini bütün insanlar bilir; bir insanın bilmediği bir şeyi diğer insanlar da bilmezlerdi ki, bu açıkça batıldır. Bedenlere taallukları esnasında çoğaldıkları zaman da büyüklüğü ve hacmi olmayan bir şeyin potansiyel olarak parçalanması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Bedenlerden önce çoğalmaları hususuna gelince, böyle bir durumda her bir nefsin diğerinden mahiyet, gereklilik ve nitelikler itibariyle ayrılmış olması gerekir ki, bu muhaldir. Zira insan nefleri tür bakımından aynıdır. Dolayısıyla tüm nefler zatları ve gereksinimleri itibariyle aralarında bir ayrılığın bulunması söz konusu değildir.⁹⁹

Öbür yandan niteliklere gelince, bunların sonradan olması madde nedeniyle olur ki, nefsin maddesi bedendir ve bedenden önce de madde olmadığı için niteliklerin bulunması mümkün değildir. Netice itibariyle birleşme ve çokluk niteliklerine istinaden nefsin bedenden önce var olması imkânsızdır.¹⁰⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere nefsin hadis oluşu, aynı zamanda tenâsühün reddi için ileri sürülen delillere bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'ye göre düşünürler tenâsühün aklen geçersizliğini, neflerin sonradan yaratılmış olması anlayışı üzerine bina etmişlerdir.¹⁰¹ Bu anlayış üzerine temellendirilen deliller ise şu şekildedir:

Birincisi, nef yaratılmış olduğuna göre neflerin hadis olması için bir neden bulunması gerekir ki, bu da beden hadis oluşudur. Buna göre beden hadis olduğunda ve bu bedene bir nef iliştiğinde, beden hadisliği de farklı kaynaklardan diğer bir nefin oluşumu için sebep oluşturduğunda, iki nefin tek bir beden de birleşmesi gerekir ki, bu batıldır. Zira her insanda bir nef bulunmaktadır.¹⁰² Şu halde eğer tenâsühün kabul edilmesi durumunda, önceki ölü bedenden gelen ruh ile sonradan yeni bir bedenin yaratılması ile oluşan yeni ruhun, aynı bedende bir araya gelmesi mümkün değildir.

Ancak burada Râzî, nefsin hadis olmadığını öne sürerek başlangıç aşamasında böyle bir delili geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Üstelik o, bu iddiayı bir adım ileri taşıyarak nefsin hadisliğini kabul edip tenâsühü reddedenlerin ortaya koyduğu bu delile karşı sekiz madde halinde sıraladığı bir kısım itirazlar yöneltir. Bu anlamda onun yöneltmiş olduğu bu itirazlardan en dikkat çeken şudur: Eğer nefsin hadis olduğu kabul edilse bile tenâsühü yukarıdaki şekliyle

reddetmek, netice itibariyle kişiyi kısır döngüye götürür. Bunun kabulü ise, aklen mümkün değildir.¹⁰³

İkinci delile göre, tenâsühün kabul edilmesi durumunda, bedenlerini terk eden nefslerin bir süre başka bir bedene taalluk etmeden işlevsiz kalmalarının söz konusu olmaları gerekir. Bu ise aklen kabul edilebilir değildir. Zira iki taalluk vakti arasında bir işlevsizliğin bulunması gerekir ki, doğada işlevsizlik söz konusu değildir. Aksi takdirde böyle bir işlevsizlik durumu kabul edildiğinde, iki yok olanın yanında iki var olanın da bulunması gerekir. Başka bir deyişle beden yok olup nefis ondan ayrıldığında, bu nefsi kabul edecek başka bir bedenin hazır olması gerekir. Fakat işin aslı böyle değildir. Kuşkusuz doğal afetlerde nesil yok olur ve böyle zamanlarda yok olanlar, yok olmayanlardan sayıca daha çoktur.¹⁰⁴

Râzî açısından bu delilin de itiraz edilebilecek zayıf yönleri mevcuttur. Nitekim birinci itiraz, “doğada işlevsizlik yoktur” iddiasıdır. Ona göre tenâsüh kabul edildiğinde, ceninlerin, küçük çocukların ve hatta bunamış kişilerin nefslerinin ilim ve ahlak adına bir şeyler alıncaya dek işlevsiz bir vaziyette kalmaları doğaldır. Bu nefsler, ilim ve ahlak yönünden gelişmedikleri takdirde başka bir bedene geçemezler ve sonsuza kadar işlevsiz olarak kalırlar. Dolayısıyla “doğada işlevsizlik yoktur” iddiası, mantıkî açıdan tutarlı bir söylem değildir. Buna göre ikinci itiraz noktasında Râzî, şu soruyu kendine sormaktan alıkoymaz: Helak olanların sayısı, var olanların sayısına niçin eşit olmasın?¹⁰⁵ Diğer taraftan felaketlerle ilgili görüşü de kabul etmeyen Râzî, denizin derinliklerinde kayaların çatlaklarında doğan hayvanların ve yine tahtakurularıyla, sineklerin sayılarının bilinmediği belirtir. Tam da burada şu soruyu yöneltir: Bunların adedini saymak mümkün mü?¹⁰⁶ Bu ifadelerden açığa çıkan şudur ki, Râzî'ye göre bu iki itiraz nedeniyle söz konusu delilin tenâsühü ret için geçerli bir delil olması mümkün değildir.

Üçüncü delile göre, eğer nefslerimiz¹⁰⁷ bedenimizden önce başka bedenlerde var olmuş olsaydı, tenâsühle gelen nefsin ilk bedendeki faaliyetlerini şu veya bu şekilde hatırlaması gerekirdi.¹⁰⁸ Nitekim Râzî, bu hususu şöyle bir analogiyle izah etmeye çalışır: Bir şehirde yıllarca kalan bir kişinin, o şehirle ilgili hiçbir şey hatırlamaması mümkün değildir. Şu halde nefis, önceki bedenini ve ondaki faaliyetlerini hiçbir şekilde hatırlamıyorsa, bu demektir ki tenâsüh diye bir şey yoktur.¹⁰⁹ Bu analoginin ardından o, “...Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Derler ki: Evet, şahit olduk...”¹¹⁰ ayetini yine tenâsühün imkânsız oluşuna delil olarak kullanır. Ona göre henüz bedenler yaratılmadan önce şayet nefsler Allah'a böyle bir söz vermiş olsalardı, o takdirde bu sözün mutlaka bir şekilde hatırlanması gerekirdi.¹¹¹

Diğer taraftan Râzî'nin *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye* isimli çalışmasını tahkik eden

Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdadî, Râzî'yi tenâsük konusundaki yaklaşımından ötürü eleştirir. Bu anlamda o, Râzî'nin tenâsühü savunanlarla ona karşı olanların delillerini aynen aktardığını dile getirir. Oysa ona göre Râzî, Kur'anî yöntemi izlemiş olsaydı, tenâsühün batıl olduğunu açık bir biçimde görebilirdi. Nitekim Mu'tasımbillah el-Bağdadî'ye göre Kur'an, nefsin tekliği-ni¹¹² ve sorumluluğunu¹¹³ ortaya koyar. Ayrıca Mu'tasımbillah el-Bağdadî, şu soruları sormaktan da geri durmaz:

“İnsan tek bir nefsten ve Âdem ile Havva'dan yaratıldığına göre, ikisi için de tenâsüh söz konusu mudur ya da onlardan sonra tenâsüh vuku bulmuş mudur? Eğer vuku bulmuş ise, bu nasıl olmuştur? Dolayısıyla Kur'an'ın açık hükümleri bunlar olduğuna göre, tenâsüh hem akıl açısından hem de vahiy açısından reddedilmelidir.”¹¹⁴

6. Nefsin Ölümsüzlüğü

Nefsin mahiyeti ve hakikatine ilişkin verilen bu bilgilerden sonra nefis-beden ilişkisi bağlamında nefsin ölümsüzlüğünü savunanların argümanlarını ele almak, çalışmanın daha anlaşılır hale gelmesi açısından son derece önemlidir. Öncelikle nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bir illet-malul ilişkisi olarak görmeyen İbn Sînâ, nefsin var olması için bedene ihtiyaç duyduğunu ve bu durumda ise beden, nefsin sadece arazî bir illeti olarak düşünülebileceğini dile getirerek beden, ölümünün nefsin ölümünü zorunlu kılmayacağını iddia etmektedir.

Ona göre nefsi kabul edebilecek uygun beden, nefsin meydana gelmesinin arazî bir illeti olsa da nefis ile beden arasında özsel¹¹⁵ anlamda illet-malul ilişkisi yoktur. Nitekim bedeni kabul edebilecek uygun bir beden oluşunca ayrık nitelikler yani faal akıl o bedende bir nefis meydana getirir. Dolayısıyla ayrık illetler, hiçbir fark gözetmeksizin nefsi kabul edebilecek durumdaki her bedene, istisnasız olarak bir nefis verir. Burada nefsin var olup da beden, bulunmamasını ya da beden, var olup da nefsin bulunmamasını aklen muhal gören İbn Sînâ, nefsi kendi başına kaim bir töz olarak tanımlamakla birlikte onun bedenle ilişkisini arazî kabul ettiği için, beden, ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediğini öne sürmüştür. Buradan hareketle denilebilir ki, nefsin ölümsüzlüğü onun cisim yani bileşik olmamasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁶

Bu çerçevede İbn Sînâ, gerek madde ve formdan oluşan bileşik cisimlerin gerekse bunlarda bulunan basit cisimlerin varlık ve yokluk açısından iki yönünün mevcut olduğunu belirtir. Bu yönlerden ilki, kendileriyle bilfiil var olduğu yönleri yani formları, diğeri ise bilkuvve yok olacak yönleri yani maddeleri göstermektedir. Şu halde ona göre, bilfiil varlık ile bilkuvve yokluktan oluşan

her şey yani madde ve formdan oluşan her cisim yok olur yani ölümlüdür. Dolayısıyla nefste bilkuvve yokluk unsuru yani madde bulunmadığı için, hiçbir şekilde onun yok olmayacağı böylelikle açığa çıkmaktadır.¹¹⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, bedenle birlikte nefsin yok olmamasını, iki açıdan temellendirmektedir: Birincisi, Platon'da olduğu gibi nefsin, yapı itibarıyla bozulabilecek nitelikte yani bileşik bir cisim olmamasıdır. Diğeri ise, nefis ile beden arasında varlık ve yokluk bakımından birbirini zorunlu kılacak şekilde illet-malul ilişkisinin bulunmamasıdır.

Diğer taraftan bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğü hakkında Râzî'nin birbirinden farklı iki görüşü karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşlerden ilki, beden gibi nefsin de ölümlü oluşudur. Bu anlamda *Mefatihul-Gayb* isimli tefsirinde "Her nefis ölümü tadacaktır" ayetine yorum getirirken, beden gibi nefsin de öldüğüne işaret etmektedir. Nitekim ona göre insan nefsinin, ayrık akıllar ile feleklerin nefslerinin ölümsüzlüğünü öngören felsefi yaklaşımın yanlışlığı bilinen bir gerçektir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere Râzî bu görüşü ile nefsin ölümsüz olduğunu ileri süren İbn Sînâ'yı eleştirirken; yine aynı tefsir çalışmasının bir başka cildinde geçen farklı bir görüşünde ise, beden öldüğü halde nefsin ölmediği vurgusu yaparak onun fikrini benimsemektedir.¹¹⁹

Tefsir çalışmasında tespit edilen bu iki yaklaşım bir yana, Râzî'nin asıl tercihinin, daha çok nefsin ölümsüzlüğü şeklinde olduğu görülmektedir. O, nefsin ölümsüzlüğünü, İbn Sînâ'nın dile getirdiği kanıtları kullanarak ispatlama gayretindedir. Nitekim her ikisi de beden ile nefis arasında illet-malul ilişkisi yerine bir tedbir ilişkisi olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Yine Râzî, İbn Sînâ gibi bozulup yok olmanın madde ve formdan oluşan cisimler için geçerli olduğunu, ancak nefis için böyle bir durumun söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Zira soyut bir cevher olan nefis, ne cisimdir ne de cismin içindedir. Bu anlamda bedenle onun arasında nefsin bedeni yönetmesi ve onu bir araç olarak kullanması dışında bir ilişki yoktur. Bu ise bir evde oturan kişinin haline benzer. Her ne kadar zamanla ya da çok kullanılma sonucu ev eskise, hatta güvenli bir yer olma vasfını yitirse bile evi yöneten ve onun üzerinde her türlü tasarrufta bulunan kişinin o evde ölmesi gerekmez. Dolayısıyla nefis, bilkuvve yokluk anlamına gelen madde olmadığı için herhangi bir şekilde bozulmaya maruz kalmaz.¹²¹

Bedenin ölümünden sonra nefsin ölmediğini ortaya koymak için dile getirdiği bu delilin yanı sıra Râzî, buna ilişkin aklı temelli birkaç delil daha öne sürmektedir. Bunlardan birincisi, bedeni yönetecek ve onu koruyacak bir idareciye ihtiyaç vardır. Bu ise nefsin bizzat kendisidir. Şu halde nefsin beden üzerinde hâkimiyet kurması onun canlı, bilgili ve kudretli oluşundadır. Nitekim beden varlığını devam ettirmesi, hayat, ilim ve kudret sahibi nefsin ona

hükmetmesine bağlıdır. Aksi takdirde eğer bu vasıfların varlığını sürdürmesi bedenın sağlam ve sağlıklı oluşuna bağlı olmuş olsaydı, bu durumda kısır döngü söz konusu olurdu. Bu ise batıdır.¹²²

İkincisi, şayet nefis bedenın ölmesiyle ölmüş olsaydı, bedenın zayıflamasıyla birlikte onun da zayıflaması ve bir kısım eksik ve noksanlıkların ortaya çıkması gerekirdi. Oysa bedendeki eksik ve kusurlardan ötürü nefste herhangi bir şekilde bu tür durumlar vuku bulmamaktadır. Nitekim herhangi bir şey, ilgili ve bağlantılı olduğu şeyin bozulmasıyla bozulur. Zira onun zatı başkasına muhtaçtır. Bu anlamda başkasına ihtiyaç duyan her şey, ona ihtiyaç duyma durumunda zayıf düşer. Bu itibarla nefis, bedenın zayıflamasıyla zayıflamış olsaydı, bedende ortaya çıkan herhangi bir eksiklik esnasında nefste de noksanlık meydana gelirdi. Burada durumun böyle olmadığı aşıkârdır.¹²³

Üçüncüsü, nefsin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik yönü ile nefis, soyut âlemden gelen tasavvurî ve tasdiki ilimleri gerçekleştirir. Pratik yönüyle de o, bedeni yönetir ve onun üzerinde icraatlarını gerçekleştirir. Bu noktada onun teorik yönü asla bedene bağlı değildir. Zira tasavvurların mahalli nefstir. Dolayısıyla tasavvurları alma konusunda nefste bir kabiliyet oluşunca, ulvî varlıklardan nefse doğru bu tasavvurlar taşar.¹²⁴

Dördüncüsü, akıl, lezzetleri ve mutluluğu idrak etmekte devamlı surette sahip olduğundan daha fazlasını istemektedir. Ölümle birlikte bunların yok olması düşünülemez. Buna göre lezzet ve mutluluğun devamı için nefsin baki kalması gerekir.¹²⁵

Beşincisi, insanın iyilik ve güzellik için yaratılmış olduğu bilinmektedir. Aksi halde o insanın ya kötülük ve acı çekmek için ya da gayesiz olarak yaratılmış olması gerekir. Bunun ise, Allah'ın hikmet ve rahmetiyle bağdaşır bir yanı yoktur. Bu durumda insanın iyilik ve güzellik için yaratıldığı sabit olmuş olur. Nitekim hayır ve rahmet ya ölümden önce gerçekleşir ya da ölümden sonra gerçekleşir. Burada birinci şık mantıkî açıdan geçersizdir. Zira içinde yaşadığımız dünya kötülüklerle, afetlerle, nefret uyandıran ve dehşete düşüren şeylerle doludur. O halde bu iyilik ve güzelliklerin ölümden sonra olması gerekir. Bu da kişinin bedeninin ölümüyle nefsinin de ölmeyeceğini gerekli kılar.¹²⁶

Altıncısı, aklî ve naklî deliller öldükten sonra dirilmenin ve kıyametin olacağı hususunda mutabıktır. Ne var ki bu dirilmenin ve kıyamet sonrasında hayatın bu bedenle olması düşünülemez. Buna paralel olarak bu dünyada yeniden yaratılma durumu da söz konusu değildir. Tüm bunlar yeniden dirilmenin ve kıyamet sonrasında hayatın nefisle gerçekleşmesi gerektiğini zorunlu kılmaktadır. Böylece “ölümden sonra nefsin baki kalacağı” sözünün doğruluğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır.¹²⁷

Yedincisi ise, bedenın ölümü, bedende kaim olan niteliklerin değışmesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle bedenın ölmesinin anlamı, bedendeki farklı unsurların dağılmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda arazların bedenle irtibatı, nefsin bedenle irtibatından daha güçlüdür. Her ne kadar arazların bedenle aralarında sıkı bir bağ olsa da arazların ondan ayrılması onların yokluğu anlamına gelmiyorsa, beden ile nefis arasında sıkı bir bağ olmamasına rağmen ruhun bedenden ayrılması da nefsin yok olması anlamına gelmemelidir.¹²⁸

Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koyan aklî temelli bu delillerin yanı sıra peygamberlerin, velilerin ve felsefecilerin de nefsin ölümsüzlüğü konusunda aynı görüşte olduklarını dile getirerek bu ortak kanaatlerinin anlamlı olduğuna işaret eder.¹²⁹ Ona göre ahirette, dünyadaki bedenle yeniden diriliş muhal olduğu için, kıyamet ve yeniden diriliş gibi ahiretle ilgili hakikatler, ancak nefsin ölümsüzlüğünün kabul edilmesi durumunda mümkün gözükmetedir.¹³⁰

Sonuç

Nefsi, ruh ile aynı gören Râzî, bulunduğu ortamı veya hitap ettiği kesimin kültür seviyesi ve bilgi birikimini dikkate alarak onun neliğine yönelik farklı görüşler ortaya koymaktadır. Bu anlamda o, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat* isimli eserinde nefsin, görünen şu bedende bozulmayan ve değışmeyen aslî unsurlardan ibaret olduğunu belirtir. Aynı şekilde el-*Erbaûn fi Usûli'd-Din* isimli eserinde de buna benzer ifadeler kullandıktan sonra bu görüşün, hakikati araştırma peşinde koşan kelmacıların görüşleri olduğu vurgusu yapar. Nitekim o, bu ifadelerinde ahirette Allah'ın insanları yeniden yaratmasını reddedenlerin kuşku ve tereddütlerine yanıt olması adına savunmuş ve O'nun insanlara emretmesinin, yasaklamasının, mükâfatlandırmasının ve cezalandırmasının ömrün başından sonuna dek baki olan bedendeki unsurlar dağıldıktan sonra da kaybolmayan bu aslî unsurlarla olduğunu bildirmiştir. Diğer bir deyişle nefsin ölümsüzlüğü, kaybolmayan aslî unsurlar aracılığıyla devam edecektir. Bu nedenle ahirette insanın bedeni, aslî unsurlarla birlikte Allah tarafından tekrar bir araya getirilip bütünleşecek ve böylece dünyada yapmış olduğunun karşılığı olarak hak ettiği ceza ya da mükâfatı görecektir.

Diğer taraftan *Nihayetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Usûl* isimli eserinde Râzî'nin hangi görüşü savundüğünü anlamak bir hayli zordur. Bu noktada o, eserinin bir yerinde “insan şu görünen bedenden ibarettir, onun dışında bir şey yoktur” derken; başka bir yerinde ise, insanda sürekli olarak var olan cüzlerden söz etmektedir. Bu da bu eserinde onun nefis ile ilgili mevcut görüşler arasında hangisini tercih edeceği hususunda kararsız kaldığını göstermektedir. Ancak onun bu konu hakkındaki nihai görüşü, kelim alanında yazdığı el-*Metali-*

bu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlahî'de, felsefede alanında yazdığı *el-Mebahisu'l-Meş-rikiyye*'de, tefsir alanında yazdığı *Mefatihü'l-Gayb*'de ve ahlâk alanında yazdığı *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvahüma fî İlmi'l-Ahlâk* isimli eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu doğrultuda ona göre nefis, cismanî olmayan bir cevher olarak cismin kemali ve harekete geçirendir. Bu tanımıyla o, nefsi “latîf bir cisim” olarak gören kelamcıların yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bu durumda Râzî'de nefis, insanı insan yapan soyut bir cevherdir. Bu itibarla insana kişilik kazandıran ve ona bireyselliğini sağlayan nefstir. Bu bağlamda nefsin kendisini mükemmelleştirme için maddî cevher ve arzılardan oluşan bir bedene ihtiyaç vardı. Fakat bu ihtiyaç sebep ile sonuç arasındaki ilişki gibi değildir. Zira nefis, faal akıldan taşan soyut bir cevher olup, beden ise tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. İşte bu yüzden nefis ile beden arasında birbirini var edecek bir sebeplilik ilişkisi söz konusu değildir. Tam aksine onlar arasındaki bu ilişki, var olan ilahî bir çekim gücü sayesinde gerçekleşmektedir. Bunun sonucu olarak da birbirini etkilerler.

Öyle olmakla birlikte nefis, bedenın ölümü ile dağılmaz, yok olmaz ve mahiyet itibariyle varlığını sürdürür. Buna göre varlığında tek ve aynı olan nefis, sahip olduğu yetileri sayesinde bedeni sevk ve idare eder ve onun üzerinde tasarrufta bulunur.¹³¹ Zira her ikisi ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmıştır. Hal böyle olunca bedenın bozulması ondaki terkinin ve mizacın bozulmasından kaynaklandığı için beden ile nefis arasında nefsin yönlendirme ve onda tasarrufta bulunmasının dışında hiçbir şekilde bir bağlantı söz konusu değildir.

Buradan hareketle kendisinde bozulmayı ve değişmeyi kabul etmeyen her bir nefis, bedenden ayrıldıktan sonra madde ve sûretleri ayrı ve kendi başına olan bir zat olacaktır. Böylece nefsin bireyselliği hususunu tıpkı iyi bir okuyucusu ve takipçisi olduğu İbn Sînâ gibi Râzî de ısrarla savunmaktadır. Bu nedenle ona göre ahirette bedenler diriltirmeden önce, ölen insanlara ait ruhların yeni doğan başka bir canlının bedenine girmesi mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsaydı tıpkı yeni bir beldeye tayin edilen idarecinin daha önce görev yaptığı beldeyi hatırlaması gibi yeni bir bedene giren ruhun da geçmişte birlikte yaşadığı bedeni mutlaka hatırlaması gerekirdi. Oysa akl-ı selim sahibi hiçbir insan böyle bir iddia öne sürmez ve kesinlikle kendi kimliğinden kuşku duymaz. O halde her beden için kendisine uygun ve layık olduğu bir nefis bulunmaktadır.

Bu anlayışın bir sonucu olarak Râzî'ye göre bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğü söz konusudur. Her ne kadar o, *Mefatihü'l-Gayb*'da “Her nefis ölümü tadacaktır” ayetine yorum getirirken, beden gibi nefsin de öldüğüne işaret

etmekte ise de, aynı çalışmasının bir başka cildinde asıl tercihinin, daha çok nefsin ölümsüzlüğü şeklinde olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Ona göre madde ve formdan oluşan cisimler bozulmaya ve yok olmaya mahkûmdur. Ancak nefis gibi cisim olmayan bölünmez tözlerde potansiyel olarak yokluk anlamına gelen madde olmadığı için onlar bozulmazlar ve yok olmazlar. Şu halde insanın gerçek varlığını ve benliğini oluşturan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kıyamet ve yeniden diriliş gibi ahiretle ilgili hakikatler, ancak nefsin ölümsüz oluşunun kabul edilmesi durumunda mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda nefsin ölümsüzlüğü konusunda teolojik delilleri esas aldığı belirten Râzî, bu konudaki felsefi delillerin sağlam olmamasına rağmen ortak sonuca ulaşma ve kullanılabilir olma noktasında önem taşımaktadır. Ona göre beden ölümü sonrasında nefis yine bireysel bilinç ve hüviyet sahibi olmanın yanı sıra küllilerle birlikte cüz'ileri idrak etmektedir. Bu itibarla berzah hayatı ancak bu şekilde anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim "ben" kavramı doğrudan doğruya nefis cevherini çağrıştırmakta ve gerçek anlamda bilinç, kişilik, benlik ve idrak gibi hüviyet nitelikleri bu cevhere özgü temeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nihai olarak şunu vurgulamak gerekir ki, gerçekten de ruhun ölümsüz olduğu ve ilahî bir müdahaleye gerek kalmadan beden ölümünden sonra varlığına devam edeceğini iddia etmek, insanın ölümlü olduğunu iddia eden dinî metinlerle çelişiyor görünmektedir. Bu yüzden insanın ruh ve beden bütünlüğünü savunduğu ve insanın varlığını bütünüyle ilahî inayete bağladığı için yeniden dirilme doktrini, semavî dinler tarafından genel kabul görmüştür. Özellikle son dönemlerde Batı dünyasında insanın fizikî görünümünde bir ruh-beden ayırımına imkân verecek bir tahlilin mümkün olmadığını dile getiren bilimsel araştırmalar da, ölümsüzlüğe bir karşı tez olarak görülmüştür. Diğer bir söylemle beden dışında ayrı ve farklı bir varlık olarak nefsin var olmadığı yönündeki iddialar, ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği fikrini zayıflatmıştır. Aynı zamanda bu fikir, Râzî'nin iddia ve söyleminin aksine ahiret hayatının reddi olarak da görülmüştür.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk, *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları, 11. bs., 2011.
 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1. bs., 2001.
 Cevad, Ali, *el-Mufasssal fi Tarihî'l-Arab kable'l-İslam*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, tsz.
 Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farabî, *es-Sıhab Tacu'l-Luga ve Sıhabu'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulgafur Attar, Kahire: Matbaatu Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982.
 Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Daru'l-Tıbaati'l-Âmire, 1311.

Cüveynî, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik, *el-İrşad ıla Kavattî'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk: Es'ad Temim, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1. bs., 1985.

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: MÜİFVY, 3. bs., 2012.

el-İsfehânî, Ragıb el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev: Komisyon, 2. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyîn ve'htilafu'l-Musallîn*, thk: Muhammed Muh-yiddîn Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Feyruzabadî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

İbn Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nevâsibu'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasais*, nşr: Muhammed Ali Neccar, Kahire. el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk: Abdüsselam Muhammed Harûn, Mısır: Daru'l-Cil, 1969.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, tah: Gimaret Daniel, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, thk: Haşim Hamid eş-Şazeli, Beyrut: Daru's-Sadr, 1994.

İbn Sinâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, thk: Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992.

— *fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nânka ve Ahvâluha (en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sinâ içerisinde)*, nşr: Albert Nâder Nasrî, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1992.

— *Kitabü'n-Necât*, thk: Macit Fahri, Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedîde, 1. bs., 1985.

— *Risale fi'n-Nefs ve bekâuha ve Meâdüha (Resâil İbn Sinâ içerisinde)*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935.

— *Şifa en-Nefs*, thk: Mahmud Kasım, byy., tsz.

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: 1983.

— *Kindî Felsefi Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2002.

Kindî, Ebu Yüsuf Ya'kub b. İshak, *el-Kavl fi'n-Nefs (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, thk: Abdulhâdî Ebu Rîde, Mısır: 1950.

— *fi Hudûd el-Eyya ve Rusumiha (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, thk: Abdulhâdî Ebu Rîde, Mısır: 1950.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Kusta b. Luka, *Kitabül-Fark beyne'r-Rûh ve'n-Nefs (Resâil İbn Sinâ içinde)*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935.

Olguner, Fahreddin, *Üç Türk Mütefekkeri "İbn Sinâ, Fahreddin Râzî, Nasiruddin Tusi" Düşüncesinde Varoluş*, 3. bs., İstanbul: 2001. —

Platon, *Phaidon*, çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.

— *Timaos*, çev: Erol Güney- Lütfi Ay, 2. bs., İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Erbaûn fi Usûli'd-Din*, thk: Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire: 1986.

— *el-Metalibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlahî*, tah: Ahmed Hicazî es-Saka, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, I. Baskı, 1987.

— *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwabüma fi İlmi'l-Ablâk*, thk: Muhammed Sagîr Hasen el-Ma'sûmî, İslâmâbâd: Matbuatu Mâhedî'l-Ebhasî'l-İslamiyye, 1968.

— *Mealimu Usûli'd-Din*, nşr: Tâhâ Abdurraûf Suad, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, tsz.

— *Mebabisu'l-Meşrikiyye*, thk: Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-A-

rabî, 1990.

— *Mefatihü'l-Gayb*, nşr: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.

— *Muhassal*, nşr: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1984.

— *Mülabbhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 827.

— *Nihâyetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Usûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, No: 759.

— *Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât*, Matbaatu'l-Âmire, Beyrut: tsz.

— *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, thk: Ahmed Hicazi es-Saka, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373.

— *İslam İnançının Ana Konuları*, çev: Nadim Macit, Erzurum: 1996.

Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istılahatü'l-Fünûn ve'l-Ulum*, Beyrut: 1996.

Topaloğlu Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 4. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Tüsi, Muhammed b. el-Hasen, *et-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, nşr: Ahmed Habib Kâsir el-Âmilî, Nef: 1385.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Ârus min Cevabiri'l-Kâmus*, thk: Muhammed Tanahî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1976.

Notlar

¹ Kaynaklara bakıldığında “nefs” sözcüğünün İngilizce karşılığı olarak “soul” kelimesinin verildiği rahatlıkla görülecektir. Ancak şunu ortaya koymak gerekir ki, bu lafız Türkçe’de “nefs” sözcüğünü karşılamamakta, aksine “ruh” sözcüğünü karşılamaktadır. Burada ruhun nefsin yerine kullanılması, bir bakıma Arapça’daki sözcüklerin Türkçe’de tam olarak karşılıklarını bulamayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim Türkçe’de insanın görünmeyen yönünü ifade etmek için kullanılan ruh sözcüğü genellikle Kur’an’daki nefse karşılık gelmektedir. Sözelimi, insanlar öldüğünde “ruhu çıkar” ifadesindeki ruh çıkması aslında nefsin çıkmasıdır. Zira Kur’an ölümü ruhun değil, nefse ait bir durum, nefsin bir hali ve fiili olarak anlatılmaktadır. Bu anlamda “Her nefis ölümü tadacaktır...” ayetinde (Âl-i İmran, 3/185) açıkça ruh değil, nefis kavramı kullanılmaktadır. Yine Kur’an ölme ve öldürülme fiillerini hiçbir yerde ruha nispet etmemekte, aksine ölmenin ve öldürülmenin objesi olarak sürekli nefse işaret etmektedir. Bu doğrultuda nefsin ölmesi (Âl-i İmran, 3/145, 168, 185; Enbiya, 21/35; Lokman, 31/34; Zümer, 39/42) ve nefsin öldürülmesi (Bakara, 2/54, 72, 85; Nisa, 4/29, 66; Maide, 5/32) şeklinde geçen ifadeleri, nefsin bedenle olan bağlantısının kesilmesi olarak yorumlamak daha doğrudur. Aksi takdirde bu, bizatihi nefsin ölmesi veya öldürülmesi olarak anlaşılmalıdır. İnsanın ölmesi, Farsça bir ibare olan ve Türkçe’de de yaygın bir biçimde kullanılan “can” ile ifade edilecek olunursa, insanın canının çıkması, can vermesi demektir; ruhun çıkması ya da ruhunu vermesi değil. Başka bir deyişle ölüm, nefsin bedenle kurduğu ilişkinin sona ermesi, bedeninin devre dışı kalarak canlılığını yitirmesi ve nefsin beden üzerinde sürdürdüğü canlılığını kaybetmesi anlamını içermektedir. Bu itibarla “Her nefis ölümü tadacaktır...” ayetin anlamını verilirken ruh yerine “can” sözcüğüne yer vermenin daha isabetli olacağı değerlendirilmektedir.

Buradan hareketle Kur’an’daki kullanımları esas alındığında, nefis ile ruh arasındaki farklılıklar şu şekilde sıralanabilir: Birincisi, Kur’an’da nefis sözcüğünün tekil kullanımıyla birlikte “enfüs” ve “nüfüs” gibi çoğul şekilleri kullanılmaktayken, ruh sözcüğünün bu bağlamda “ervah” şeklinde çoğul kullanımı yoktur. İkincisi, nefse “nefs-i emmare” (Yûsuf, 12/53), fücür ve tedsiye/kötülüğe sürüklenme (Şems, 91/8, 10) gibi olumsuz durumlar nispet edilmekte ve nefsten heva (Bakara, 2/87; Naziat, 79/40), seyyie (Nisa, 4/79) gibi meydana gelen olumsuz durumlardan söz edilmekte iken; ruha dair kötü olan, kötülükle ilgili aşağılayıcı bir kullanıma rastlanmamaktadır. Ârız olabilecek kötülüklerden ve günahlardan nefsin kirlenmesi, bayağılaşması söz konusu iken; bu bağlamda ruhun kirlenmesi ya da bayağılaşması söz konusu değildir. Üçüncüsü, nefis kendisiyle cihat edilen (Enfal, 8/72; Tevbe, 9/41), arınma ve arındırmaya muhtaç bir

kavram iken (Fatr, 35/18; A'la, 87/14; Şems, 91/8, 9, 10); ruh süreklilik olarak olumlu durumları ifade eden, kendisi hakkında herhangi bir mücadele ve mücahedenin söz konusu olmadığı, aksine devamlı surette olumlu kılınan bir kavram olarak anılmaktadır. Dördüncüsü, daha önce aktarıldığı üzere nefis ölen, öldürülen ve ölümü tadan bir varlık olarak ifade edilirken; ruhun bu anlamda ölümle birlikte anıldığı görülmektedir. Beşincisi, nefse konu edilen ve nefse ilave edilen varlıklar, insanlar, cinler ve Tanrı iken; ruha konu olan varlıklar sadece insan ve Tanrı'dır. Melekler, nefis sahibi varlıklar olarak anılmaz iken; ruh söz konusu olduğunda kimi ayetlerde yalnızca Cebrail'in ruh olarak isimlendirilmesi (Nahl, 16/102; Şuara, 26/193) oldukça dikkat çekicidir. Altıncısı, nefis hakkında Kur'an'da ayrıntılı bilgiler mevcut iken; ruh, onun tabiatı ve mahiyeti hakkında detaylı bilgiler mevcut değildir. Şu halde nefis üzerine söz söyleme imkânı daha geniş iken, ruh üzerine konuşmak daha az ve zordur. Nitekim İsrâ süresi 85. ayette ruhun, Rabb'in emrinden olduğu ve onun hakkında az bir bilginin verildiğinin işaret edilmesi, öne sürülen bu iddiayı destekler mahiyettedir.

- 2 İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, thk. Haşim Hamid eş-Şazeli, Beyrut: Daru's-Sadr, 1994, c. VI, s. 233-234; Cevherî, es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Kahire:Marbaatu Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1982, c. III, s. 984-985; İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır: Daru'l-Cil, 1969, c. V, s. 460-461.
- 3 Zebîdî, Tacu'l-Ârus min Cevahiri'l-Kâmus, thk. Muhammed Tanahî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1976, c. XVI, s. 559-560. Bunun dışında zihin, hayat, canlı varlık, yaşayan yaratık, insan, şahıs, fert, tabiat, temayül, arzu etmek, şehvet, istek, kişisel hüviyet anlamlarına gelen nefis, muhtelif sözcükleriyle bir araya gelince başka anlamlara da gelmektedir. Buna göre "iş" sözcüğüyle bir araya gelince, "gerçekte, meselenin özü, işin tabiatı"; "inde" sözcüğüyle bir araya gelince, "kendi görüşü"; "şey" sözcüğüyle bir araya gelince, "nesnenin kendisi"; "itimat" sözcüğüyle bir araya gelince, "kendine güven"; "sefih" sözcüğüyle bir araya gelince de, "kendini düşünmemek" anlamlarını içermektedir. Bilgi için bkz. İbn Manzur, a.g.e., c. VI, s. 238-240.
- 4 Nefis sözcüğünün genel olarak "nefs" kökünden geldiği benimsense de onun kökeni hakkında, aynı harflerin yer değiştirmesiyle elde edilen lafızların ifade ettikleri anlamlar da bu sözcüğün aslı ve anlamlarını tespit etmek için kullanılmaktadır. Buna göre "nfs", "nsf", "fns", "snf", "sfn" ve "fsn" kalıpları, aynı harflerin değişik şekillerde dizilmesiyle meydana gelmiş sözcüklerdir. Ayrıca her birinin farklı anlamları içermesiyle birlikte müşterek olarak "güç" anlamını da içerdiği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî, el-Hasais, nşr. Muhammed Ali Neccar, Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz., c. I, s. 11.
- 5 Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, et-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, nşr. Ahmed Habib Kâsîr el-Âmilî, Necef, 1385, c. I, s. 71.
- 6 Bir kısım araştırmacılar nefsin Âramice asıllı bir sözcük olduğunu, Nebatîlerin bunu Âramlılardan alarak kitabelerinde kişi ve taş anlamlarında kullandıklarını iddia etmişlerdir. Bu itibarla bu sözcüğün son harfi Nebatî dilinde kimi zaman "s" kimi zaman da "ş" olarak okunmuştur. Nitekim müsteşrikler de onu çoğunlukla "ş", seyrek olarak da "s" şeklinde okumayı tercih etmişlerdir. Ayrıca Arapların Âram dilinde "ş" ile söylenen sözcükleri genellikle "s" harfi ile telaffuz etmiş olabileceklerine de dikkat çekilmiştir. Diğer bir kısım araştırmacılar da ölümlerin tanınması amacıyla mezarlara yazılı taş dikme alışkanlığını Şam'a gelen İbranîlerin Araplardan aldığını öne sürmüşlerdir. Zira Araplar, ata ve dedelerinin tanınması amacıyla bu alışkanlık bir teamül olarak yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Burada söz konusu mezar taşları "nefs" ya da "nefs" olarak isimlendirilmekte idi. Arapların yaygın olarak bu yerlerde anlatılan şekle uygun olarak bulunan mezarların çokluğu, bu algıyı çağrıştırmaktadır. Sonraki dönemlerde Şam'ın İslam ordusu tarafından ele geçirilmesiyle orada geçerli olan söz konusu alışkanlık, tüm İslam dünyasına yayılmıştır. Ancak sonraları bazı bölgelerde Müslümanların, mezarların üstünü büyük yapılarla örtmeleri, bu alışkanlığın terk edilmesine neden olmuştur. Ali Cevad, el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, tsz., c. VII, s. 272-273.
- 7 Cevad, a.g.e., c. VII, s. 274.
- 8 Cevad, a.g.e., c. VII, s. 276.
- 9 Platon, Phaidon, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul: Gündoğan Yay., 2. bs., 1995, s. 45-46; Ebu Yûsuf el-Kindî, el-Kavl fi'n-Nefs (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Abdulhâdî Ebu Rîde,

Mısır, 1950, s. 273. Diğer taraftan Kindî, nefis hakkında birbirini bütünleyen üç tanım vermektedir: Birinci tanıma göre nefis, bi'l-kuvve (potansiyel olarak) hayat sahibi, organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. İkinci tanıma göre nefis, hayat kabul eden, organik ve doğal cismin tamamlanmış halidir. Üçüncü tanıma göre ise nefis, özü gereği hareket eden ve birtakım güçleri olan akli (manevî) bir cevherdir. Kindî, fi Hudûd el-Eşya ve Rusumiha (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde), tah. Abdulhadi Ebu Rîde, Mısır, 1950, s. 165. Şu halde bu tanımlardan ilk ikisi, canlı bir varlığın ilk kemaliyle başlayan ve o varlığın ulaşabileceği en üst düzeyi gösteren "son kemal" diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmektedir. Bu da tam anlamıyla Aristoteles'in nefis anlayışını yansıtmaktadır. Üçüncü tanım ise, bedenden bağımsız akli bir cevher olan nefse, akıllı ve hareket yani irade gücü nispet etmektedir. Bu da tam anlamıyla Platon'un nefis anlayışını yansıtmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, Kindî Felsefi Risaleler, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2002, 41-42.

- ¹⁰ Fahrüddin er-Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvahüma fi İlmi'l-Ahlak, thk. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, İslamâbâd: Matbûatu Mahedi'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968, s. 28.
- ¹¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, 1. bs., İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s. 67. Burada "kemal" ifadesinden kastın, yetkinlik olduğunu ifade edebiliriz. Aristoteles'in düşüncesinde kuvve halinde olan maddeyi fiilî olarak var kılan biçim ise, aynı şekilde kuvve halinde olan doğada bulunan bir cismi de fiilî olarak harekete geçiren nefstir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul, 1983, s. 181-183.
- ¹² Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: MÜİFVY, 3. bs., 2012, s. 24.
- ¹³ İbn Sînâ, Şifâ, en-Nefs, thk. Mahmut Kasım, byy., tsz., s. 221.
- ¹⁴ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahî, thk. Ahmed Hicazî es-Saka, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987, c. VII, s. 35.
- ¹⁵ Râzî, Mebahisu'l-Mesrikiyye, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990, c. II, s. 232; a.g.mlf., Muhassal, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1984, s. 35; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, thk. Ahmed Hicazî es-Saka, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373, c. II, s. 269.
- ¹⁶ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, nşr. Tâhâ Abduraûf Suad, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, tsz., s. 83; a.g.mlf., el-Erbaun fi Usuli'd-Dîn, nşr. Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire, 1986, c. II, s. 59; a.g.mlf. İslam İnancının Ana Konuları, çev. Nadim Macit, Erzurum, 1996, s. 105.
- ¹⁷ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 90.
- ¹⁸ Enbiya, 21/91; Tahrir, 66/12.
- ¹⁹ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 46.
- ²⁰ Râzî, a.g.e., s. 25.
- ²¹ "Sana ruh hakkında soruyorlar. Onlara, ruhun Rabbinin emrinden olduğunu ve onun hakkında size çok az bilgi verildiğini söyle." İsrâ, 17/85.
- ²² Râzî, Mefatihü'l-Gayb, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993, c. XXI, s. 30-32.
- ²³ Râzî, a.g.e., c. XXI, s. 33-35.
- ²⁴ Platon, Phaidon, s. 50.
- ²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, Timaios, çev. Erol Güney- Lütfi Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 98-102.
- ²⁶ İbn Sînâ, Şifâ, en-Nefs, s. 221.
- ²⁷ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 51.
- ²⁸ Râzî, a.g.e., s. 84.
- ²⁹ Kusta b. Luka, Kitabü'l-Fark beyne'r-Ruh ve'n-Nefs (Resâilu İbn Sînâ içerisinde), nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935, s. 89.
- ³⁰ Platon, Phaidon, s. 40-41.
- ³¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 77-78.
- ³² Aristoteles, a.g.e., s. 68.
- ³³ Lugat olarak "bir şeyi bulunduğu yerden kaldırıp yok etmek; güneşle gölge gibi iki şeyin birbiri-

ni izale etmesi” anlamındaki “nesh” kökünden tefâul kalıbında türemiş olup “iki şeyin birbirini izale etmesi” demektir. Terim olarak “ölüm nedeniyle bir bedenden ayrılan ruhun insan, hayvan ve bitki türünden başka bir bedene geçtiğini kabul eden inancı” şeklinde tanımlanabilir. Tenâsüh kavramı reenkarnasyon, enkarnasyon, ruh göçü ve bedenlenme terimleriyle tümüyle aynı anlama gelmese de çoğu kere birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu anlamda bu kavram, ölümden sonra ruhun bir bedenden diğerine geçişi ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali Tahanevi, Keşşafu Istılahatı'l-Fünûn ve'l-Ulum, Beyrut, 1996, c. I, s. 512; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İSAM Yayınları, 4. bs., 2015, s. 315-316; Ragıb el-İsfehani, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, çev. Komisyon, 2. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 1050-1051.

³⁴ Lugat olarak “geri dönmek; yeniden yapmak, bir işe ikinci defa başlama” anlamındaki “avd” kökünden türeyen meâd, bir zaman ismi olup “başlangıç ve yeniden dönüş vakti” demektir. Terim olarak “dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan ahiret hayatını başlatacağı dönemin adı” olarak tanımlanır. Bu anlamda bu kavram, öldükten sonra dirilmenin ve ahiret hayatının gerçekleşeceğine olan inancı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahanevi, a.g.e., c. I, s. 377; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, a.g.e., s. 207-208; el-İsfehani, a.g.e., s. 736-738.

³⁵ Bu iki diriliş türüne yeri geldiğinde ileride temas edilecektir.

³⁶ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 9-10; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve Bekâuha ve Meâdüha (Resâilu İbn Sînâ içerisinde), nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935, s. 113-115; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 232-233.

³⁷ İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, thk. Macit Fahri, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedide, 1985, s. 219.

³⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 9-10; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve Bekâuha ve Meâdüha, s. 113-114

³⁹ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 32.; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs, s. 115-116; a.g.mlf., Kitâbü'n-Necât, s. 197.

⁴⁰ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 6-7.

⁴¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 7.

⁴² Felsefi bir terim olan “edilgi” sözcüğü, “dışarıdan gelip bir şeyde belli bir değişiklik yapan iş ya da bu işin sonucu” anlamına gelmektedir. bkz. Şükrü Halûk Akalın, Türkçe Sözlük, 11. bs., TDK Yayınları, Ankara, 2011, s. 755.

⁴³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 10.

⁴⁴ Bu örneğe göre insan, kendisinin bir anda ve yetkin halde yaratıldığını farz etsin. Aynı zamanda onun dış dünyadaki varlıkları algılamasını sağlayacak duyuuları da perdelenmiş olsun. Öyle bir boşluk ortamında ki, hava akımı o kişinin kendisini hissettirecek nitelikte değil. Ayrıca o, diğer keyfiyetlerden hiçbir şey hissetmiyor. Bu anlamda uzuvları birbirlerine ve gövdeye temas etmeyecek şekilde ayrı duruyor. İşte iç ve dış tüm uzuvlardan habersiz olduğu o anda bile kişi, kendisinin var olduğunu idrak etmektedir. Hatta bu halde iken bir el veya başka bir uzuv hayal edebiliyor olsaydı bile onu ne kendi zatından bir parça olarak ne de zatının varlığı için düşünmeyecekti. Burada anlaşılan o ki, şuurunda olunan şey, habersiz olunandan farklıdır. Başka bir deyişle onun hüviyeti, bedeninden ve tüm uzuvlarından farklı bir şeydir. İbn Sînâ, a.g.e., s. 13.

⁴⁵ Diğer taraftan Râzî, nefsin cisim ya da cismâni bir şey olmadığı hükmü çıkarılacak olan bu delili, birkaç açıdan eleştirir. Birincisi, bu delil, nefsin cismâni olmamasını gerektirmez. Zira hayvanlar da kendilerine özgü hüviyetlerini idrak etmektedir. Oysa bu durum, hayvâni nefslerin soyut olmasını gerektirmiyor. Aynı şekilde özgün hüviyetin bundan şu kadar sene önceki hüviyetin aynısı olduğunu idrak etmek de soyutluluğu göstermez. Kuşkusuz beden içerisinde ömür boyu değişimsiz kalan latif cisimler olabilir. Bu yüzden tüm uzuvlarından habersiz olduğu esnada insanın, “ben”inin bilincinde olması, her ne kadar nefsin hislerle algılanan cisimlerden yani bedenden farklı olduğunu gösterse de, bedenden tamamen mücerret olduğunu gösterme noktasında yeterli değildir. İkincisi, insanın kendi zatını idrak etmemesinin imkânsızlığını gösteren her delil, zatını daima idrak ettiğini ve bilincinde olduğunu gösterir. Fakat zatını daima idrak ettiğini gösteren her delil, zatını idrak etmemesinin imkânsızlığını göstermez. Üçüncüsü, delil için ortaya konan örnekte belirtilen durumdaki insanın, zatının varlığına yönelik bu hükmünün kendiliğinden açık bir hüküm mü yoksa akıl yürütmeye dayalı bir

hüküm mü olduğu vurgulanmamıştır. Bu hükmü, sözgelimi “iki, birden büyüktür” hükmü ile kıyasladığımızda, onun gibi açık ve güçlü bir hüküm olmamakla birlikte üstelik şüphleyle karşılanabileceği görülür. Dördüncüsü ise, farz etmek ile bizzat yaşamak aynı şey değildir. Bu nedenle bu delilin, kesin bilgi içermeyen bir delil olduğu böylelikle karşımıza çıkmaktadır. Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 239.

⁴⁶ Râzî, a.g.e., c. II, s. 232-233.; a.g.mlf., *Mülahas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 827, vr. 221a-b.

⁴⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 43.

⁴⁸ Aynı şekilde İbn Sînâ da, “insan yalnızca görünen bedenden ibarettir” görüşünü, kelimaların genel yaklaşımı olarak nitelendirir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, *fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ah-vâlûha* (en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ içerisinde), nşr. Albert Nâder Nasrî, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1992, s. 31.

⁴⁹ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, 1987, c. VII, s. 35-37.

⁵⁰ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328; a.g.mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Ustûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, No: 759, vr. 191a.

⁵¹ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, c. VII, s. 38.

⁵² Râzî, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328.

⁵³ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328; a.g.mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl*, vr. 191a.

⁵⁴ Bilindiği üzere mütekaddimûn kelamının dünya görüşü, atomcu bir cevher-araz düalitesine dayanmaktadır. Buna göre insan, mütehayyiz cevher ve ona ilişen arzarlardan oluşur. Nitekim cevherlerin hepsi birbirinin aynı olup, yer tutma özelliği dışında hiçbir özelliği yoktur. Hayat, ilim, irade, kudret, üzüntü, sevinç vs. bunlar varlıkları devamlı olmayan ve sürekli bir şekilde Allah tarafından yaratılan arzarlardır. Bu bağlamda nefis, nefes-hava cinsinden bir cismi latiftir.

⁵⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyîn ve'htilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990, c. II, s. 25-26.

⁵⁶ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.

⁵⁷ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 30. Öbür yandan Erkan Yar, “Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu” isimli çalışmasında, Basra Mu'tezile'sinin fikir önderlerinden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a, “ruhun araz olduğu” şeklinde bir görüş nispet eder ki, bu görüş Eş'arî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde doğru gözükmemektedir. Bilgi için bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 175.

⁵⁸ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 25-26.

⁵⁹ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26-27.

⁶⁰ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.

⁶¹ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.

⁶² Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 27.

⁶³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Gimaret Daniel, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987, s. 257. Diğer taraftan İbn Fûrek'in nefis hakkındaki açıklaması tam olarak şu şekildedir: “Eş'arî şöyle diyordu: Bizim hayatımız arazdır ve muhdestir... Nefse gelince o, Eş'arî'ye göre rüzgârdır. Dolayısıyla latif bir cisimdir ve insan uzuvlarının oyuklarında gidip gelir. İnsan ise ancak hayat ile canlı olur, nefis ile değil. Bu itibarla bedeninin nefis ile varlığını devam ettirmesi, âdet şeklinde gerçekleşir. Bu durum, bedeninin yiyecek ve içeceklerle varlığını sürdürmesi gibidir. Buna göre insanın gıdasız yaşaması mümkün olmadığı gibi nefis olmadan da varlığını sürdürülemez. Zira canlı, canlı olmak bakımından rûh ve gıdaya ihtiyaç duyar.” İbn Fûrek, a.g.e., s. 267. Görüldüğü üzere burada Eş'arî, nefsin hava ve nefesten ibaret olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde onu, insanı insan yapan özelliklerini taşıyan bir varlık olarak görmemektedir.

⁶⁴ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşad ila Kavatii'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temim, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1. bs., 1985, s. 318. Nefsin latif bir cisim oluşu, onun İslam felsefecilerin kullandığı anlamda mücerred bir varlık olması anlamına gelmemektedir. Mütekaddimûn kelimalarına göre latif cisimler de mütehayyiz atomlardan oluşur. Onları kesif cisimlerden ayıran tek şey, atomların dizilişlerinin daha seyrek olmasıdır. Sözgelimi hava, cism-i latiftir.

- ⁶⁵ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 110.
- ⁶⁶ Râzî, a.g.e., s. 110.
- ⁶⁷ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164.
- ⁶⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 13, 225; a.g.mlf., el-İşarât ve't-Tenbihât, thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992, c. II, s. 344-345; Fahreddin Olguner, Üç Türk-İslam Müttefekiri "İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî" Düşüncesinde Varoluş, 3. bs., İstanbul, 2001, s. 22.
- ⁶⁹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 238-239; a.g.mlf., Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât, Beyrut: Matbaatu'l-Âmire, Beyrut,, tsz., s. 180-181.
- ⁷⁰ Râzî, Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât, s. 181.
- ⁷¹ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164.
- ⁷² İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 193-194; a.g.mlf., el-İşarât ve't-Tenbihât, c. II, s. 345; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239.
- ⁷³ İbn Sînâ, el-İşarât, c. II, s. 346-347; a.g.mlf., fi Ma'rifeti'n-Nefsî'n-Nâtika, s. 3; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 102; a.g.mlf., Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164; a.g.mlf., en-Nefs ve'r-Rûh, s. 37-38; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, c. II, s. 276.
- ⁷⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 102.
- ⁷⁵ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XVII, s. 29-30.
- ⁷⁶ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 27.
- ⁷⁷ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 110.
- ⁷⁸ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 123-124.
- ⁷⁹ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 199; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 222-223; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve bekâuha, s. 134-135.
- ⁸⁰ İbn Sînâ, Kitabü'n-Necât, s. 224.
- ⁸¹ İbn Sînâ, Risale fi'n-Nefs ve bekâuha, s. 138.
- ⁸² İbn Sînâ, Şifâ ,en-Nefs, s. 207.
- ⁸³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 202-203.
- ⁸⁴ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 199-200; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, c. II, s. 302.
- ⁸⁵ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XIII, s. 15.
- ⁸⁶ Râzî, a.g.e., c. XIII, s. 18-19.
- ⁸⁷ Râzî, a.g.e., c. XVII, s. 31.
- ⁸⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 199-200.
- ⁸⁹ Arapça bir sözcük olan tenâsüh, "nesh" kökünden gelmektedir. Nesh, lugatte iki farklı anlama gelmektedir. Birincisi, bir şeyi onu takip eden başka bir şeyle izale etmek, iptal etmek, değiştirmek anlamlarını içerir. Sözelimi, güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, yaşlılığın gençliği ortadan kaldırması hakkında bu fiil kullanılmaktadır. "... fakat Allah, şeytanın vesvesesini nesh eder/giderir..." (Hacc, 22/57) ayetinde geçen nesh de bu mana da kullanılmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Nevâsihu'l-Kur'an, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 20; Feyruzabadî, el-Kamusu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 334. İkinci ise, bir şeyi başka bir şeye nakletmek anlamını içerir. Sözelimi, bir kitabı başka bir yere yazarak aynen oraya nakletmek, çoğaltmak bu manadadır. Bu anlamda kendisinden nakilde bulunulan kitaba "nüsha" denmektedir. "İşte kitabımız size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduklarını istisnah ediyorduk/kaydediyorduk" (Câsiye,, 45/29) ayetinde de bu manada kullanılmıştır. Ayrıca zamanların, asırların ve nesillerin birbirini takip edip yerlerine geçmeleri hakkında da "tenâsüh" ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 20; Feyruzabadî, a.g.e., s. 334.
- ⁹⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Âmire, 1311, c. VIII, s. 300.
- ⁹¹ Cürcanî, a.g.e., c. III, s. 230.
- ⁹² Diğer taraftan ruhun ölümsüzlüğünü savunan İbn Sînâ, bu ölümsüzlüğün tenâsüh ile aynı şey olmadığını kanıtlamaya yönelir. Ona göre bedenın ortadan kalkması ile ruhun yok olmadığını ileri sürmek, her şeyden önce bu ikisi arasında var olabilecek "ilişki" kabilinden bir bağlantı olduğunu kabul etmektedir. Nitekim bu ilişki ya ruh ve bedenın her birinin varlığından sonra ku-

rulan bir ilişkidir ya da birinin varlığının zaman bakımından değilse de zat bakımından ötekine nispetle bir önceliğe sahip olması anlamında bir ilişkidir. Bu anlamda o, bu ilişkiyi şu şekilde detaylandırır: Ya ruh önceden var olacak ve onunla ilişkisinden ötürü beden de var olacak. Diğer bir deyişle ruh ya da bedenden birisi diğerinden daha yetkin olacak veya diğerinin nedeni olacak. Üçüncü bir ihtimal olarak ise, ilişkinin karşılıklı ve birbirine bağlı olduğunu yani her ikisinin varlığının aynı anda ortaya çıktığını kabul etmek kalmaktadır. Şu halde eğer ruh ile beden arasındaki ilişki birinin varlığına diğerine önceliği veya sonralığı şeklinde tasavvur edilecek olunursa, o takdirde bu tasavvurda bunlardan birinin diğerinin sebebi olduğunu kabul etmek gerekecektir. Şayet her ikisinin varlığının eşzamanlı ve karşılıklı olduğu kabul edilecek olur ve bu karşılıklı ilişkinin de özel olduğu ve arızî olmadığı öne sürülecek olunursa, bu durumda da ne ruhun ne de bedenin bir cevher olması söz konusu olacaktır. Fakat aslında her ikisi de birer cevherdir. Bu ilişki, eşitlik ilkesi üzerine ve ancak arızî olmak kaydıyla kabul edilirse, birinin ortadan kalkması halinde diğerinin de ortadan kalkması durumu geçersiz olacaktır. Dolayısıyla bu tür bir ilişkinin ortadan kalkması ile zatın ortadan kalkması da söz konusu olamayacaktır. Bu itibarla ruh ile beden ilişkisinin bu üç tür ilişkiden hiçbirisi olamayacağını kabul etmek gerekir. Zira varlık bakımından ruhun önceliğini kabul etme durumunda, ruhun sadece herhangi bir bedenin varlığına değil, birden fazla bedenin varlığına neden olması söz konusu olacaktır. Bu da ruhun birbirinden farklı bedenlere sahip olması anlamına gelir. O zaman da ruhun diğerlerinden ayrı oluşunu ve ferdiyetini elde etmesini açıklayabilmek neredeyse imkânsız hale gelecektir. Oysa ruh ile beden arasında bir birliktelik söz konusudur ve bu birliktelik asla rastlantısal değildir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, Şîfa, 'en-Nefs, s. 202-203.

⁹³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 205.

⁹⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 207.

⁹⁵ Her bir bedenin onunla özel bir tarzda bir ruh ile birleşmesi durumuna İbn Sînâ, mizaç ismini vermektedir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, a.g.e., s. 208.

⁹⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 208.

⁹⁷ Tenâsüh konusuna eserlerinde genişçe yer ayıran Râzî, diğer birçok İslam düşünürleri gibi tenâsühü kabul etmez. Ancak tenâsühü ret için bizzat kendisinin ileri sürdüğü bir delilinin olmadığını burada belirtmek gerekir. O, öncelikle tenâsühü reddederken "eş-Şehu'r-Reis" şeklinde hitap ettiği (Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202.) İbn Sînâ'nın tenâsühü ret için ileri sürdüğü delilleri aynen aktarır. Bu delillere gelebilecek itirazları da peş peşe sıralar. Böyle yapmakla o, sanki İbn Sînâ'nın delillerini kesin olarak reddetmemekle birlikte onun delillerinin zayıf yönlerinin neler olabileceğini ve karşıt görüşteki kişilerin ne tür itirazlar yöneltebileceğini ortaya koyan bir üslup sergiler.

⁹⁸ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 400; a.g.mlf., Muhassal, s. 332.

⁹⁹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 400-401; a.g.mlf., Muhassal, s. 332.

¹⁰⁰ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 401; a.g.mlf., Muhassal, s. 332. Görüldüğü üzere Râzî, nefsin sonradan olduğunu ileri süren bu görüşü aktardıktan sonra bu görüşün zayıf noktalarını ya da bu görüşe karşı ileri sürülebilecek itirazları maddeler halinde sıralar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 401-405; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202-206.

¹⁰¹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402.

¹⁰² Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

¹⁰³ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

¹⁰⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 407; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 207; a.g.mlf., Muhassal, s. 334.

¹⁰⁵ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 207.

¹⁰⁶ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 208.

¹⁰⁷ Râzî, Muhassal isimli eserinde "nefslerimiz" yerine "hüviyetlerimiz" sözcüğünü kullanmaktadır.

¹⁰⁸ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 408; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 208-209; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

- ¹⁰⁹ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 210; a.g.mlf., Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 111; a.g.mlf., Mefatihü'l-Gayb, c. XV, s. 51.
- ¹¹⁰ Araf, 7/172.
- ¹¹¹ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XV, s. 51.
- ¹¹² Bakara, 2/48; Âli İmrân, 3/185.
- ¹¹³ İbrahim, 14/51; Nahl, 16/111; İnfitar, 82/119; Târik, 86/4.
- ¹¹⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 408 (1 nolu dipnot).
- ¹¹⁵ Felsefeye ilişkin bir terim olarak özsel, bir şeyin aslında veya hakikatinde olan, arazla ilgili olmayıp özde bulunan demektir. Bu terimin yerine kimi zaman farklı muhtevalı eserlerde zatî ve derunî terimleri de kullanılmaktadır.
- ¹¹⁶ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 203-204; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 224-225.
- ¹¹⁷ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 204-205; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 226-227.
- ¹¹⁸ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XXII, s. 170.
- ¹¹⁹ Râzî, a.g.e., c. XI, s. 95.
- ¹²⁰ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 203-204; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 223-224; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 409-410; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 213.
- ¹²¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 226-227; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 411-412; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 213.
- ¹²² Râzî, a.g.e., c. VII, s. 214.
- ¹²³ Bedenin zayıflaması ve aciz düşmesi durumunda nefste herhangi bir şekilde eksiklik ve kusur meydana gelmeyeceği hususu ısrarla savunan Râzî, bu duruma birkaç örnek vererek açıklığa kavuşturma gayretinde olduğu görülmektedir. Bu örneklerden birincisi, ona göre tecrübeyle sabittir ki, derin düşüncelere dalmak ve bunu uzun süre devam ettirmek, başta beyin olmak üzere vücudun diğer organlarında ağrıya neden olmaktadır. Oysa bu durum bedendekinin aksine nefste kemale yol açar. İkincisi, tasavvufta nefsin istek ve emellerini kırmayı ifade eden riyazet, nefsi aç bırakmayı ve dünyevî işlerle meşgul olmaktan uzak durmayı ifade eder. Bu durum bedeninin zayıflamasına yol açarken, nefsin olgunlaşmasına katkı sağlar. Üçüncüsü, uyku bir taraftan kişinin iştme, görme hislerini ortadan kaldırırken diğer taraftan nefsin kemalini sağlar. Zira uyku sürecinde nefis, gayb âlemiyle iletişim kurabilir. Dördüncüsü ise, insanların yaşlılık döneminde organları zayıflamaya ve yıpranmaya başlarken, akılları ve manevî güçleri eksilmez ve zayıflamaz. Tam aksine artar ve çoğalır. Bu yüzdendir ki devlet yönetiminde tecrübe sahibi olanlar, önemli görevlere 40 ila 50 yaş arasında atanırlar. İşte tüm bunlar bedeninin ölmesiyle nefsin ölmediğinin işaretleridir. Râzî, a.g.e., c. VII, s. 214.
- ¹²⁴ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 213.
- ¹²⁵ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 222.
- ¹²⁶ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 224.
- ¹²⁷ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 224.
- ¹²⁸ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 226.
- ¹²⁹ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 112.
- ¹³⁰ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 224.
- ¹³¹ Burada yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki, Râzî açısından nefis ile beden her ne kadar ontolojik olarak iki farklı cevherden yaratılmış olsa da, esas itibariyle her ikisi de sonradan yaratılmış varlıklardır. Böylelikle o, nefsin yaratılmış olduğunu savunmakla Platon'dan ayrılmaktadır.

Eş'arî'nin İrade Konusunda Yorumladığı Bazı Ayetlere Bütüncül Bir Bakış

Faruk GÖRGÜLÜ*

Öz İslam kültür ve düşünce tarihinde yetişmiş, hicrî dördüncü asırdan itibaren gelişen fikir hayatında önemli bir rol oynamış kişilerin başında hiç şüphesiz Eş'arî gelmektedir. Eş'arî ve onun öncülüğünde teşekkül eden Eş'arîlik ekolüne yönelik, gerek İslam âlimleri, gerek Batılı bilginler tarafından birçok eleştiri yapılmıştır. Müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye (pre-determinizm) anlayışının yaygınlaşmasında Eş'arî kelâm okulunun büyük katkısının olduğu iddia edilmiştir. Biz bu makalemizde Eş'arî'nin irade konusundaki görüşlerini ve yorumladığı ayetleri incelerken, çoğunlukla Kur'an ayetlerini hangi bağlamda ele aldığına dikkat çekeceğiz. Eş'arî, insanın fiil sahibi bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, bu fiillerde insanın rolünün ne olduğu konusunda net bir tavır ortaya koyamamıştır. Zira o, Mûtezile'ye karşı olan aşırı tepkisinin bir sonucu, insanın fiillerindeki özgürlüğünü kısıtlayan, bir noktada eylem yapma gücünü elinden alan açıklamalarda bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Eş'ari, irade, fiil, kesb, özgürlük.

A Holistic Approach to Some Koranic Comments of al-Ash'ari on Will.

Abstract RAl-Ashari was undoubtedly one of the leading scholars who played an important role in the growth of Islamic culture and thought in the early 4th century hegira. A lot of criticism has been directed against al-Ashari himself and the Ashari school by Islamic as well as Western scholars. It has been claimed that the Ash'ari theology school contributed greatly to the spread of a strong pre-determinist perception of fate (al-Cabriyya) among Muslim societies. In this article, while examining al-Ashari's opinions about will and his comments of Quranic verses, we usually look at the context from which his comments were made. While al-Ashari has agreed that human action has an existence, he could not take up a clear position about human's role in his action. As a consequence of his overreaction against Mutazila, he made statements which amounted to restricting human's freedom of action and stripped human of his power to choose his actions.

Keywords: al-Ashari, will, action, theory of kasb, freedom.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanı

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de, insan hürriyetini ve sorumluluğunu vurgulayan ayetler olduğu gibi, her şeyin Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ifade eden ayetler de vardır. İslam bilginleri arasında bu ayetleri birbirinden bağımsız olarak ele alanların yanında her iki ayet grubunu telif ederek bütünlük içerisinde değerlendirenler de olmuştur. Müslüman düşünürlerin bir kısmı, Allah'ın mutlak hâkimiyetini, diğerleri ise insanın mutlak özgürlüğünü esas almışlardır. Bunların arasında orta yolu tutma gayreti içerisinde olanlar da bulunmaktadır.

Her şeyin Allah'ın irade ve gücüyle gerçekleştiğini, Allah'ın ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını, Allah dilemedikçe bizim dileyemeyeceğimizi ifade eden ayetler, insanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu belirten ayetlerle birlikte değerlendirilmediğinde, çok rahat bir şekilde cebriyeci bir düşünce tarzının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

İslam kültür ve düşünce tarihinde hicrî dördüncü asırdan itibaren gelişen fikir hayatında önemli bir rol oynamış kişilerin başında hiç şüphesiz Eş'arî gelir. Eş'arî, gerek hayatının Mutezilî döneminde gerek Ehl-i Hadis itikadını benimseyip, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki süreçte, düşünce ve görüşleriyle toplumu etkilemiş, hatta kendisinden sonra müfessir, muhaddis ve kelâm âlimi birçok kişiye fikir öncülüğü yapmış, böylece şöhreti geniş bir alana yayılmış olan bir bilginidir. Bâkîllânî (ö.403/1012), Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111), Şehristânî (ö.548/1153), Râzî (ö.606/1209), Amîdî (ö.631/1233), Beydâvî (685/1286), Taftazânî (ö.793/1390) ve Cürcânî (ö.816/1413) gibi pek çok âlim, Eş'arî'nin fikir dünyasından etkilenenlerden sadece bir kısmıdır.

Eş'arî'nin eserlerinin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamış olsa da, kendisinden sonra gelen öğrencileri onun görüşlerini geliştirerek nesilden nesile aktarmışlardır. Hatta Selçuklular döneminde meşhur Nizâmiye medresesi gibi resmi eğitim kurumlarında Eş'arîlik düşüncesi ders olarak okutulmuş ve böylece siyasî iktidarca desteklenerek tüm İslam dünyasına yayılması sağlanmıştır. Akaid konularında Maturîdî ekolüne bağlı olan Osmanlı Türklerinde bile bu bağlılık sözde kalmış, Osmanlı medreselerinde kelâm ilmi programları içinde çoğunlukla Eş'arîlere yer verilmiştir.

Bütün bu olumlu gelişmelerle birlikte Eş'arî ve onun öncülüğünde teşekkül eden Eş'arîlik ekolüne yönelik, gerek İslam âlimleri gerek Batılı bilginler tarafından pek çok eleştiri yapılmıştır. Müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye (pre-determinizm) anlayışının yaygınlaşmasında Eş'arî kelâm okulunun büyük katkısının olduğu iddia edilmiş,¹ hatta İslam dünyasının geri kalmasında,

Eş'arî ve onun takipçilerinin kader anlayışlarıyla, irade konusundaki görüşlerinin etkili olduğu söylenmiştir. Bu yüzdendir ki Eş'arî'ye, cebr-i mutavassıt denebilir²

İslam hakkında araştırma yapan her düşünür, görüşlerini Kur'an ile temellendirmeyi hedeflemiş ve bunu kendine göre tespit ettiği kurallar çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi, günümüzdeki Kur'an çalışmalarında da en fazla düşünülen hatalardan biri, ayetleri Kur'an'ın bütünlüğünden uzak bir şekilde yorumlama veya sadece kendi görüşünü destekleyecek ayetlerin ilgili yerlerini alma, yani parçacı bir yaklaşım sergilemedir. Biz bu makalemizde Eş'arî'nin irade ve bununla bağlantılı olan istiaat/güç ve kesb gibi konular hakkındaki görüşlerini inceleyerek, delil olarak kullanmış olduğu ayetleri hangi bağlamda ele alıp yorumladığına dikkat çekeceğiz. İrade konusuna geçmeden önce genel hatlarıyla Eş'arî'nin kulların fiilleri konusundaki görüşlerine kısaca temas etmekte fayda vardır.

Kulların Fiilleri

Eş'arî, insanın fiil sahibi bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, bu fiillerde insanın rolünün ne olduğu konusunda net bir tavır ortaya koyamamıştır. Zira o, Mutezile'ye karşı olan aşırı tepkisinin bir sonucu olarak insanın fiillerindeki özgürlüğünü kısıtlayan, bir noktada eylem yapma gücünü elinden alan açıklamalarda bulunmuştur. Eş'arî'ye göre sonradan olan her şey (muhtesat) Allah'ın fiilidir. O'nun iradesi ve yaratması ile meydana gelmiştir.³ Bunun tabii bir sonucu olarak kulların ihtiyari veya zorunlu, taat ve masiyet, hayır ve şer cinsinden tüm fiillerini yaratan da Allah'tır. Bu fiillerin oluşumunda insanın irade ve gücünün bir etkisi yoktur. İnsan ancak Allah'ın yarattığı fiilleri, "kesb" eder.

Eş'arî'ye göre, Kur'an'ın birçok yerinde geçen "*O her şeyin yaratıcısıdır.*"⁴ ayeti, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını gösteren delillerin başında gelir. Bu noktada o, Mutezile'ye şöyle bir göndermede bulunur:

"Nasıl ki Kur'an'da geçen, "*O her şeyi bilendir.*"⁵, "*Allah şüphesiz her şeye kadirdir.*"⁶ şeklindeki ayetlerde Allah'ın her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiği belirtiliyor ve bu durum herkes tarafından kabul ediliyorsa, "*O her şeyin yaratıcısıdır.*" denildiğinde, mevcut olan her şeyin yaratıcısının O olduğu anlaşılır."

Ona göre, "Allah'ın her şeyi bilmesi" demek, hiçbir şeyin O'nun ilminin dışına çıkmaması demektir. "Her şeyin yaratıcısıdır." ifadesinden de yaratma olayının her şeyi kapsadığı anlaşılmaktadır.⁷

Eş'arî'nin fiillerin yaratılması konusunda ısrarla üzerinde durduğu ayetlerden biri şudur: "*Oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*"⁸ Aynı şekilde

ona göre “*Onlar cennet ehlidirler. Yapmakta olduklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır.*”⁹ ayetinde, cezanın onların amelleri üzerine vaki olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla bu da amellerin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.¹⁰

Eş’arî’ye göre insanların fiillerinin bir kısmının iyi, bir kısmının da kötü olduğunu görüyoruz. Ancak insanda meydana gelen kötü fiillerin de, Allah tarafından yaratılmış olması, O’nun kötülükle vasıflandırılmasını gerektirmez. Dolayısıyla adaletsizlik ve küfür gibi fiilleri yaratması sebebiyle Yaratıcının zulümle ilişkilendirilmesi doğru değildir.¹¹ Zira Allah’ın tüm fiilleri hangi suretle meydana gelirse gelsin adil, hikmetli, hak, doğru, güzel ve iyidir.¹² Bununla birlikte kulun fiillerinin iyi ya da kötü vasfını almasının nedeni Allah’ın yaratması değil kulun kesbidir. Allah, kulun fiillerini durduk yere değil, onun kesbinden dolayı kesbine uygun olarak yaratmaktadır. Şimdi insanın fiilleriyle doğrudan ilişkisi olan irade, istitâat ve kesb konusunda Eş’arî’nin düşüncelerini, Kur’an ayetleri açısından değerlendirmekte fayda vardır.

A) İrade

Eş’arî, irade ile ilgili görüşünü belirlerken büyük ölçüde Kur’an ayetlerini referans alarak insanın özgürlüğünü kısıtlayan mutlak ilahi irade anlayışını ortaya koymuştur. Her ne kadar o, insanın fiillerindeki rolünü “kesb” teorisiyle çözmeye çalışsa da ancak insan, bu “kesbinde” tam bir tasarruf hürriyetine sahip değildir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için insanın kesbi de, onun için gerekli olan güç de Allah tarafından yaratılmakta ve bunda insanın bir müdahalesi söz konusu olmamaktadır.

Eş’arî’ye göre irade, Allah’ın zatî sıfatlarından olup her şeyi kuşatmaktadır. İlim sıfatı ile beraber mütalaa edilir. Allah’ın ilmi de iradesi de ezeldir. Meydana gelen her şey O’nun iradesiyle olmaktadır. Bu sebeptendir ki, Allah’ın irade etmediğini yapması düşünülemeyeceği gibi O’nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de söz konusu değildir.¹³ Nitekim Kur’an’da “*Kuşkusuz Rabbin her istediğini kesinlikle yapar.*”¹⁴ buyrulurken, Allah’ın mülk ve saltanatında dilemediği şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.¹⁵ O’nun saltanatında irade etmediği olursa, bu ya unutmama/gafletten ya da acizlik/zaaftan dolayı olur. Her iki durum da Allah için imkânsızdır. Ayrıca Allah’ın dilemediğinin ortaya çıkması imkânsız olduğuna göre bunun başkası tarafından meydana getirilmesi de söz konusu değildir.¹⁶ Bununla birlikte Allah’ın kulun fiillerini yaratmasının nedeni kulun kesbidir. Bu sebeple sorumluluk yaratana değil kesbedene aittir.

Eş'arı'nın, yukarıda ifade ettiğimiz ayetin dışında irade ile ilgili görüşünü temellendirmek için delil olarak aldığı ayetlerden bir kısmı şunlardır: *“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”*¹⁷, *“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırlardı.”*¹⁸, *“Biz dileseydik herkesi doğru yola ilettirdik. Fakat cehennemi tümüyle cinlerden ve insanlardan dolduracağım” diye kesin söz verdim.*¹⁹, *“Rabbin dileseydi onlar bunu yapamazlardı.”*²⁰, *“Allah dileseydi onlar birbirleriyle hiç savaşmazlardı. Fakat Allah istediğini yapar.”*²¹

Eş'arı'ya göre yukarıda zikredilen ayetler, Allah'ın mutlak iradesine işaret ettiği gibi, O dilemedikçe bizim bir şey dileyemeyeceğimizi, dilediğini yaptığını, dilemediğinin ise olmayacağını ifade etmektedir.²² Eş'arı, burada sadece Allah'ın mutlak iradesine işaret eden ayetleri bir araya getirmek suretiyle, Kur'an'ın, Allah'ın dilemesi konusundaki görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Eş'arı'nın mutlak bir irade anlayışına sahip olduğunu, İbâne'de ifade etmiş olduğu şu cümlelerden de anlamak mümkündür: *“Yeryüzünde Allah'ın dilemesinden başka iyilik/hayır ve kötülük/şer olmaz. Her şey Allah'ın dilemesiyle meydana gelir ve hiç kimse Allah'ın dilemesi olmadan bir şey yapamaz. Allah'tan başka yaratıcı yoktur, insanların fiilleri de O'nun tarafından yaratılır ve takdir edilir. Nitekim Kur'an'da “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.”*²³ buyrulmuştur.”²⁴

*“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırlardı. Sen mi insanları inansınlar diye zorlayacaksın?”*²⁵ ayetini *“Allah onları iman etmeye zorlamayı dileseydi hepsi mümin olurdu.”* şeklindeki Mutezilî yorumunu kabul etmeyen Eş'arı, onlara cevaben şöyle der: *“Yeryüzündeki insanlar, Allah'ın zorlamasına rağmen iman etmeye güçleri olduğu gibi kâfir olmaya da güçleri yok mudur? Ayrıca herhangi bir zorlama olmadan insanların îmân etmeye güçleri olduğu gibi zorlama ile de iman etmemeye güçleri varsa, bu durumda zorlama ile iman etmeleri nasıl vacip olur?”*²⁶

Eş'arı, *“Biz dileseydik herkesi doğru yola ilettirdik. Fakat cehennemi tümüyle cinlerden ve insanlardan dolduracağım”* diye kesin söz verdim.”²⁷ anlamındaki ayetin yorumunu şöyle yapar: *“Allah'ın, “Fakat cehennemi tümüyle cinlerden ve insanlardan dolduracağım.”* sözü gerçek ve kesin olduğuna göre O, bu ifadeyle herkese hidayet vermemeyi dilemiştir. Çünkü Allah'ın kâfirlere olan azap sözü gerçekleşeceği için onlara hidayet etmemiştir. Dolayısıyla onların hidayetini değil dalâletini dilemiştir.”²⁸

Kur'an'da Allah'ın mutlak iradesini ve O'nun yaratıcılığını ifade eden ayetler²⁹ olduğu gibi bireyin özgür iradesini belirten ayetler³⁰ de vardır. Her iki ayet grubu birlikte değerlendirilmediğinde, cebr ve mutlak irade düşüncesine ya

da insanın mutlak bağımsızlığı yanılıısına düşmek mümkündür. Bu durum, ayetler arasında sanki bir çelişki varmış izlenimi verebilir. Oysa Kur'an açısından böyle bir şeyin söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın ayetleri arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı açık bir şekilde belirtilmiştir.³¹

Eş'arî'nin irade konusundaki görüşünü ortaya koyarken Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate almadan parçacı bir anlayışla yorumladığı ayetlerden biri, "*Kuşkusuz Rabbin, her istediğini kesinlikle yapar.*"³² ifadesidir. Bu ayet Hûd suresinde kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacakları açıkladıktan sonra, Allah'tan başka onları oradan çıkartmaya kimsenin gücünün yetmeyeceğini belirtmek için, "*Rabbin diledikleri hariç*" ibaresinden sonra gelmektedir. Burûc suresinde (85/16) ise bu ifade, Allah'ı tanıtan ve O'nun yaratıcılık vasfını ortaya koyan bir dizi ayetten sonra gelir. Zira Allah, başlangıçta kâinatı ve onun içindekileri belli bir sistem dâhilinde yaratırken, dilediği gibi ve ilâhi hikmete uygun olarak var etmiştir. Ancak kulun irade ve tercihiyle ilgili konularda kulun iradesini gözetmekte ve onun tercihine göre bu yaratmayı gerçekleştirmektedir. Yoksa "*Allah dilediğini yapar.*" demek; hikmetsiz, rastgele, adalet veya zulüm gözetmeden her istediğini yapar, demek değildir.

Eş'arî'nin, Allah'ın iradesiyle ilgili bağlamından kopararak yorumladığı ayetlerden biri de Hz. Yûsuf'un efendisinin hanımının gayrimeşru talebini reddettikten sonra yapmış olduğu şu duadır: "*Ya Rabbi, hapis benim için, bunların beni yapmaya çağırdıklarından daha iyidir.*"³³ Eş'arî'ye göre Hz. Yûsuf, böyle bir ifadeyi kullanmakla birlikte Allah'ın iradesiyle hapsedilmiştir. Buna göre Hz. Yûsuf'un iradesi, Allah'ın iradesi içinde mütalaa edilmiştir.³⁴ Oysa hapis, Hz. Yûsuf'un tercihi istikametinde Allah'ın iradesiyle gerçekleşmiştir.

Eş'arî'nin irade konusundaki görüşünü desteklemek için referans aldığı "*Ben, cinleri ve insanları yalnız Bana kulluk etsinler diye yarattım.*"³⁵ ayeti ile ilgili yorumu da oldukça ilgi çekicidir. Ona göre Allah, bu ayette geçen cin ve insanlarla, kâfirlerin dışında sadece kendisine ibadet eden müminleri kastetmiştir.³⁶ Eş'arî'yi böyle bir yoruma götüren sebep, Kur'an'ın bir başka yerinde geçen "*Biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık.*"³⁷ ayetidir. Kur'an ayetleri arasında bir çelişkinin olmadığını belirten Eş'arî, yukarıda zikredilen ayetle bu ayet arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu ayete göre Allah'ın, cehennem için birçoklarını yaratması vacip olduğu gibi "*Ben, cinleri ve insanları yalnız Bana kulluk etsinler diye yarattım.*" ayeti gereğince de bir kısmını ibadet için yaratmış olması gerekir. Allah'ın ibadet için yaratmış olduğu kimseler ise O'nun ibadet etmelerini istediği/irade ettiği kullarıdır.³⁸

Görüldüğü gibi Eş'arî, Allah'ın mutlak iradesini savunurken insanın iradesini bir tarafa bırakmakta, Allah'ı inkâr ederek, ibadet etmeyen kâfirleri söz konusu birinci ayetin kapsamından dışarı çıkarmaktadır. O, Allah'ı inkâr eden kişilerin “*Biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık.*” ayeti gereği zaten cehennem için yaratıldıklarını belirterek, ayete insan hürriyetini kısıtlayıcı/cebrî bir yorum getirmiştir. Metot hatası yapılarak elde edilen böyle bir yorum, Kur'an'ın, insanı sorumlu ve özgür bir varlık olarak tanımlamayan ayetleriyle asla bağdaşmaz. Üstelik “*Ben, cinleri ve insanları yalnız Bana kulluk etsinler diye yarattım.*” ayetinden, bütün cinlerin ve insanların varlık amaçlarının Allah'a ibadet etmek olduğunu anlamak hiç de uzak değildir.

Diğer taraftan “*Biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık.*” ayetini Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirdiğimizde, kimlerin hangi davranışları sebebiyle cehennemi hak ettikleri pek çok ayette açıkça belirtilmiştir. Ayrıca bu ayetin devamında cehennemlik olan kimselerin özelliklerine dikkat çekilerek bu kişilerin; kalpleri olup anlamayan, gözleri olup görmeyen, kulakları olup işitmeyen, hatta hayvanlardan daha aşağı yaratıklar olup ne yaptıklarını bilmeyen kimseler oldukları ifade edilmektedir.³⁹ Bu ifadelerden Allah'ın, kendisine inanıp ibadet etmeleri için yarattığı ve bunun için her türlü imkânı verdiği insanlardan bir kısmının Yaratıcıyı inkâr ettikleri, yani kulluk görevini yerine getirmediği, bu sebeple cezayı hak ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kâfirlerin cehenneme girmeleri, tamamen kendi iradeleriyle küfrü seçmeleri sebebiyledir.⁴⁰

Şimdi irade ile bağlantılı konulardan biri olan istitâat hakkında Eş'arî'nin görüşlerini ve bu konuyla ilgili referans gösterdiği ayetleri değerlendirelim.

B) İstitâat

Eş'arî, insanda iş yapmak için bir gücün var olduğunu kabul etmekle birlikte,⁴¹ bu gücün insandan ayrı olduğunu söyler. Ona göre insan bazen güç sahibi bazen de değildir. Bu, insanın bazen bilgili bazen bilgisiz; bazen hareketli ve bazen de hareketsiz oluşu gibidir. İnsanın bilgin ve hareketli olması kendinden değilse, güç sahibi olması da kendi öz varlığından değildir.⁴² Eş'arî'ye göre istitâat, insana Allah tarafından bir nimet, fazl ve ihsan olarak verilmiştir.⁴³

Eş'arî, istitâatın Allah tarafından yaratılmadığı sürece fiilin meydana gelemeceği görüşünü benimsemekte ve insana verilen bu eylem yapma gücünün fiille birlikte var olduğunu söylemektedir. Yani fiilin yaratılması sırasında insanın gücü söz konusudur. Fiil meydana geldikten sonra bu güç artık ortadan kalkar.⁴⁴

Eş'arî, gücün fiille birlikte yaratıldığı hususundaki fikirlerini de Kur'an'dan delillendirdiği ayetlerle ispat etmeye çalışır. Onun bu konuda getirdiği delillerden birisi, Kur'an-ı Kerim'de "kendisine Allah tarafından bir rahmet ve ilim verilmiş bir kul" olarak bahsi geçen, tefsir kitaplarında ise Hızır olduğu rivayet edilen⁴⁵ zatın, Hz. Musa ile birlikte yolculuğa çıkmadan önce ona hitaben söylediği "*Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin.*"⁴⁶ sözüdür. Eş'arî bu ayetin yorumunu şöyle yapar: "Bu sözden anladığımıza göre bir kişi sabra güç yetiremezse onun sabra gücü yok demektir. Bundan açıkça anlaşılır ki güç/kudret yoksa fiil de yoktur. Güç varsa fiil de vardır. Bunda şüphe yoktur."⁴⁷ Eş'arî, Hz. Musa'nın Hızır ile yapmış olduğu yolculuk sırasında başlarına gelen olaylara sabredemeyişini, o anda Hz. Musa'da sabretme gücünün olmayışına bağlamaktadır. Ona göre bu durumda güç fiille birlikte.

Bu ayeti sonra gelen ayetlerle bütünlük içinde değerlendirdiğimizde Hz. Musa'nın sabredemeyişini, kendisinde o an için bulunmayan sabretme gücüne bağlamak uygun değildir. Zira ayetin devamında Hz. Musa'nın yol arkadaşına hitaben söylediği "*İçyüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*"⁴⁸ sözü de bunu göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın sabredemeyiş başlarına gelecek olan olayların içyüzünü bilememesi ve hakkında bilgi sahibi olmamasından kaynaklanmaktadır.

Eş'arî'ye göre insanda fiille birlikte ortaya çıkan güç, ne için verilmişse sadece onun için geçerli olup zıddı için geçerli değildir. Çünkü insanda güç/kudret yaratıldığı zaman o anda fiilin meydana gelmesi zaruridir.⁴⁹ Örneğin buna göre insan aynı güçle iman veya küfür hâllerinden sadece birisini gerçekleştirebilir. Ona verilen güç/kudret, iman için verilmişse onunla sadece iman edebilir, dolayısıyla bu gücü/kudreti insan küfür hâli için kullanamaz.⁵⁰ Eş'arî buna şu ayetleri delil olarak getirir: "*Onların gerçeği işitmeye ve doğruyu görmeye tahammülleri yoktur.*"⁵¹, "*Onların gözleri bizim zikrimize karşı dünyada kapalıydı ve onu duymaya katlanamıyorlardı.*"⁵² Ona göre bu ayetler de gücün fiille birlikte olduğuna delalet eder. Çünkü ayetin muhatapları (kâfirler) hakkı dinleyip işitmekle mükellef olmalarına rağmen buna güç yetirememişlerdir.⁵³

Eş'arî'nin yukarıda zikredilen ayetlerden yola çıkarak kâfirin iman etmeye gücünün olmadığı tezini ortaya atması, bize göre zorlama bir yorumdur. Çünkü o bu ayetleri siyak-sibaka dikkat etmeden yorumlamış, ayetin sadece belirli bir lafzını ele alıp kendisinden önceki ayetlerle olan bağlantısını bir tarafa bırakmıştır. Oysa Hûd suresinin 20. ayetinden önceki ayetlerde, kâfirlerin Allah'ın bildirdiği gerçekleri kabul etmedikleri, Allah adına yalan uydurdukları, haksızlık yaptıkları, insanları Allah'ın yolundan alıkoyup ahireti inkâr ettikleri ve bu sebeplerden dolayı cezalandırılacakları belirtilmektedir. Daha sonra gelen ayetlerde ise bu karaktere sahip olan kişilerin doğruyu işitip görmeye taham-

müllerinin (güç) olmayacağı ifade edilmektedir. Kehf suresindeki ayetlerde de kâfirlerin inkârları sebebiyle Allah'ın zikrine gözlerinin kapalı olduğu ve onu duymaya katlanamadıklarından söz edilir. Dolayısıyla kâfirlerin inanmamalarının nedeni kendilerinde imanla ilgili hiçbir zaman bulunmayan güç değil, aksine inat ve inkârları sebebiyle buna yanaşmamaları ya da güçlerini ve iradelerini imanın zıddına kullanmalarındadır.

Eş'arı'ya göre insanın hayatı ve mevcut organları, onda fiilden önce bir kudretin olduğunu göstermez. Çünkü bunlar, gücün/kudretin kendisi değil sebepleridir.⁵⁴ Eş'arı, *“Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”*⁵⁵ ayetinde sözü edilen “istitâat/güç yetirme”, fiilden önce olup da fiilin meydana gelmesini sağlayan bedenî istitâat değil aksine azık, binek, erzak gibi malla ilgili istitâat olduğunu söyler. Dolayısıyla söz konusu ayet, fiilden önce bir gücün var olduğuna işaret etmez.⁵⁶

Bu ayette hacca gitmek için gerekli olan bedenî güç şart koşulmakla birlikte, aynı zamanda mali imkâna da işaret edilmiştir. Çünkü insanın hacca gidebilmesi için bedenen sağlam ve yolculuk yapabilecek durumda olmasının yanında, maddi açıdan müsait olması gerekir. Eş'arı ise bu ayette kastedilen gücün sadece maddi anlamındaki güç olduğunu söylemiştir. Oysa aynı ayet Mutezile tarafından gücün fiilden önce var olduğuna delil olarak kullanılmıştır.⁵⁷

Eş'arı, Hz. Şuayb'ın kızlarından birisinin Hz. Musa ile ilgili olarak babasına söylediği: *“Ey babacığım, onu ücretle çalıştır. Ücretle çalıştırdıklarının en iyisi bu güçlü ve güvenilir adamdır.”*⁵⁸ sözünü Cübbaî'nin, “Şuayb (a.s.)'ın kızı, babasının ihtiyaç duyduğu işlerde Musa'nın ne kadar kuvvetli olduğunu bildirmektedir.” şeklindeki yorumuyla, bu ayeti istitâatın fiilden önce oluştuğuna delil olarak kullanmasına karşı çıkar. Ona göre Hz. Şuayb'ın kızı, Musa'yı kuyunun ağzındaki taşı kaldırıp kovayla su çıkarmadan önce tanııyordu. Zira onun kuvvetini ve güvenilirliğini daha önce müşahede etmemişti. Nitekim kız ikinci kez kendisine dönüp şunları söylemiştir: *“Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor, dedi.”*⁵⁹ Bu olaydan sonra babasına gelen kız Musa'yı *“Bu güçlü ve güvenilir adamdır.”* diye vasıflandırmıştır. O hâlde bu ayet Musa'nın taş kaldırmaya güç yetirmesinin fiille birlikte olduğunu göstermektedir.⁶⁰

Hz. Şuayb'ın kızlarının Hz. Musa'nın gücünü, kendilerine yardımcı olduğu sırada fark etmeleri, bir eylemi gerçekleştirmek için gerekli olan bu gücün daha önceden var olmadığını göstermez. Çünkü bir insanın güçlü ve kuvvetli olduğu ancak yaptığı iş sırasında ortaya çıkar. Dolayısıyla bu durum, Eş'arı'nın ayete getirdiği yorumun aksine gücün fiille birlikte olması anlamına gelmez.

Eş'arî, “*Gücünüz yettiğince Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakının.*”⁶¹ ayetinde geçen istitâattan ne kastedildiğini şöyle açıklar: “Bu ayet, insanın önceden kendisinde bir gücün var olduğunu ifade etmez. Buradaki istitâattan; ‘Siz gücünüz olduğu müddetçe Allah'tan korkunuz’ anlamı kastedilmiştir. Eğer onlar takvaya muktedir iseler, takva sahibi olmaları gerekir. Dolayısıyla Allah ayette ‘Gücünüz yettiği konularda Allah'tan korkunuz’ diye kastetmiş olabilir.”⁶² Görüldüğü gibi Eş'arî burada “Eğer kişiye Allah'ın yasaklarından sakınma gücü verildiyse bunu yerine getirebilir, yoksa kendine böyle bir şey önceden verilmez” demektedir. Diğer taraftan “Gücünüz yettiği konularda Allah'tan korkunuz” ifadesi de sağlıklı bir yorum değildir. Zira İslamî hükümlerin tamamı insanın gücü nispetindedir.⁶³

Eş'arî'nin konuyla ilgili ileri sürdüğü diğer bir delil, Allah'ın, Hz. Yûsuf'un hapis arkadaşı hakkında söylediği; “*Ama şeytan ona, efendisine Yusuf'tan bahsetmeyi unutturdu ve Yusuf bu yüzden birkaç yıl hapiste kaldı.*”⁶⁴ mealindeki ayettir. Zira hapisten kurtulan kişi Yûsuf'a, hapisten çıkınca onu efendisine anlatacağına dair söz vermesine rağmen, şeytan bunu ona unutturmuştur. Çünkü kurtulan kişinin, Yûsuf'un durumunu anlatmaya gücü yoktu. Bu durum, Allah'ın, kralın rüya gördüğü malum zamana kadar Yûsuf'un hapiste kalması ile ilgili iradesini tamamlaması içindi.⁶⁵

Söz konusu ayette hapisten kurtulan kişinin, Hz. Yûsuf'un durumunu efendisine anlatamamasının nedeninin, bu kişinin gücünün olmadığından değil, şeytanın bu durumu kendisine unutturduğundan kaynaklandığı görülür. Nitekim bazı müfessirler, Hz. Yûsuf'un Allah'a yönelip: “Ya Rabbi, beni buradan bir an önce kurtar diyeceği yerde arkadaşına: Beni efendinin yanında an belki o beni kurtarmaya yardımcı olur” diyerek bir kuldan medet ummasının, bir müddet daha hapisanede kalmasına sebep olduğunu, dolayısıyla şeytanın, Yûsuf'un durumunu arkadaşına unutturduğunu söylemişlerdir.⁶⁶

Görüldüğü gibi Eş'arî, Kur'an'dan getirdiği delillerle, fiilin meydana gelmesi için gerekli gördüğü gücün, fiilden önce var olduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve bu gücün fiilden önce olması gerektiğini kabul etmemektedir.⁶⁷ O, Allah'ın hâkimiyeti fikrine o kadar önem vermiştir ki, kulun araz olarak Allah tarafından yaratılan bu kudretinin, “onun fiilinin meydana gelmesinde neredeyse bir payının olmadığı” vehmini verecek fikirler öne sürmektedir. Eş'arî'nin düşüncesinde insanın kudreti, kesbi ve fiili öylesine birlikte ve iç içedir ki, bunları birbirinden ayırmak neredeyse güçtür.

Eş'arî'nin, istitâatla ilgili Kur'an'dan getirmiş olduğu ayetleri, gerek Kur'an'ın bütünlüğü gerek siyak-sıbak çerçevesinde değerlendirdiğimizde bu ayetlerin, Eş'arî'nin, “gücün fiille birlikte olduğu” görüşünü desteklemediğini söyleye-

biliriz. Kur'an bize insanı tanıtırken onun sorumluluk sahibi olduğunu, birtakım ihtiyârî ve irâdî fiillere sahip bulunduğunu anlatır. Ancak bu fiillerin insanda gerçekleşmesi için bir gücün bulunması da kaçınılmazdır. Yani insanın üstlenmiş olduğu misyonu yerine getirmesi, birtakım nimetlere ulaşması, aklını iradesini ve gücünü olumlu anlamda kullanmasıyla mümkün olabilmektedir. Eş'arı'nın istitâat anlayışıyla, yeryüzüne halife olarak gönderilen, ahlaka dayalı sosyal bir düzen oluşturmakla görevli olan ve bunun için gerekli tüm imkânlarla donatılan insanın, varlık misyonunu tam anlamıyla yerine getirmesi zordur. Çünkü fiilin var oluş şartı, kudrettir ve fiil var olduğu sürece kudrete muhtaçtır. Fiil, aynı zamanda varlığında ve sürekliliğinde de kudrete daima muhtaçtır.

Dolayısıyla insan kendisinde var olan bir güçle fiillerini gerçekleştirmektedir. Ancak o bunu yoktan var eden değildir. İnsanın sahip olduğu güç ve kudret, doğduğu andan itibaren belirli bir gelişim süreci içerisinde artar ve buna bağlı olarak daha az veya daha çok olabilir. Ancak bunun şartlarını oluşturan ve düzenleyen Allah'tır. Ayrıca onların işleyişi insana ve diğer varlıklara bağlıdır. Zaten Kur'an'ın ifadesiyle insana bu imkânların verildiğini görüyoruz.

İstitâat ile doğrudan bağlantılı olan konulardan biri de kesbtir. Şimdi Eş'arı'nın bu konuyla ilgili görüşlerinin ne olduğuna bakalım.

C) Kesb

Eş'arı'nın, kulların fiilleriyle ilgili olarak ortaya koymuş olduğu önemli kavramlardan birisi de kesbtir.⁶⁸ Ancak onun kesb anlayışı tam olarak açıklığa kavuşmamış, müphem karakter taşıyan bir konudur. Hatta çapraşık, içinden çıkılmayan, teferruatlı meselelere *“Bu mesele Eş'arı'nın kesbinden bile ince”* demek âdet hâline gelmiştir.⁶⁹ Eş'arı *“kesb”i şöyle tarif eder: “Yaratılmış (muhtes) bir kudretle müktesibten (kesbeden insandan) meydana gelen şeydir.”*⁷⁰

Eş'arı'ya göre, fiillerin gerçek manasıyla bir fâilinin bulunması gerekir. Çünkü hiçbir fiil failsiz meydana gelmez. Cisim o fiillerin fâili olamayacağına göre gerçek failin Allah olması lazımdır.⁷¹ Dolayısıyla insanın tüm fiillerinin yaratıcısı Allah'tır.⁷² İnsanın fiillerdeki rolü ise onları kesb etmesidir. Ancak insan kesbinde de tam bir tasarruf hürriyetine sahip değildir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için insanın kesbi de O'nun tarafından yaratılmaktadır.⁷³ Yani kesb de müktesib de Allah'ın yaratmış olduğu bir kudretle meydana gelmektedir. Dolayısıyla insanın/müktesibin, gerçek fail olduğunu söyleyemeyiz. Fakat bu gerçek aslında *“kesb”ten ibaret olan kulun fiilinin “kâsibi”nin de Allah olduğu manasına gelmemektedir. Allah, kesbin fiil olarak gerçek failidir.*⁷⁴

Eş'arî, insanların fiilleriyle birlikte bu fiillerdeki rolü olan “kesb”lerinin de Allah tarafından yaratılmasını şu ayetlere dayandırmaktadır: “*Oysa sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*”⁷⁵, “*Onlar cennet ehlidirler. Yapmakta olduklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır.*”⁷⁶ Ona göre böyle bir mükâfat Allah tarafından onların amellerine karşılık verilince, bu amellerin yaratıcısının da Allah olduğu ortaya çıkar.⁷⁷ Bir şeyi yaratabilmeyi bütün detayları ile onu bilmeye bağlayan Eş'arî, insanın böyle bir gücünün olmadığını, dolayısıyla insanın kudretinin de, kesbinin de yaratıcısının Allah olduğunu belirtir. Konuyla ilgili şu ayetleri delil olarak getirir:⁷⁸ “*O her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁷⁹ “*Allah şüphesiz her şeye kadirdir.*”⁸⁰, “*De ki Allah her şeyi yaratandır.*”⁸¹

Eş'arî, İbâne isimli eserinde⁸² bu ayetlerin yanında görüşünü şu ayetlerle de desteklemeye çalışır: “*O hâlde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu?*”⁸³, “*Allah'ı bırakıp da taptıkları (putlar), hiçbir şey yaratamazlar. Çünkü onların kendileri yaratılmışlardır.*”⁸⁴, “*Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir Yaratıcı var mı? O'ndan başka tanrı yoktur.*”⁸⁵, “*Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır?*”⁸⁶ İbâne'de “kesb” teorisine pek değinmeyen Eş'arî, bu ayetlerle kula ait bir fiil olan “kesb”in de Allah tarafından yaratılmış olduğunu vurgulamaktadır. Zira Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir, dilediğini yapar.⁸⁷

Eş'arî'nin ifadesine göre, “kesb”, insanda meydana gelen zorunlu hareket gibidir. Allah zorunlu hareketi yarattığı gibi, kesbi de insanda fiilin meydana geleceği anda yaratmaktadır. İnsanın görevi sadece bunu iktisab etmektir.⁸⁸ Eş'arî, “Küfrü iktisab etti.” cümlesinin “muhtes bir kudretle inkâr etti” manasına geldiğini söyler. Ona göre, “İmanı iktisab etti” ifadesinin anlamı da “Muhtes bir kudretle iman etti.” demektir. Fakat bu fiillerin gerçek faili yine Allah'tır.⁸⁹

Diğer taraftan insanda kesbin meydana gelebilmesi için muhtes kudrete (istitâat) ihtiyaç vardır.⁹⁰ Eş'arî'ye göre bizdeki kudreti yaratan da yine Allah'tır. Allah'ın kesb için bizde bir kudret yaratması, kendisinin o fiil için daha şümüllü bir kudrete sahip olduğunu gösterir. Buna göre insanda her ne kadar Allah tarafından sonradan yaratılmış olan bir kudret varsa da bu kudretin fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur.⁹¹

Netice olarak şunları söylemek mümkündür. Eş'arî, gerek kesb doktrini, gerek diğer görüşlerinin oluşumunda Mutezile'den etkilenmiş ve büyük oranda onları hedef almıştır. Mutezile'nin, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu tezini reddeden Eş'arî, bunun aksine kâinattaki her şeyin yaratıcısının Allah olduğu düşüncesinden hareketle, insanın fiillerinin de gerçekte O'nun tarafından yaratılmış olduğunu, bu fiillerde insanın bir dahlinin olmadığını savunmuştur. Böyle bir anlayışın cebir ifade edeceğini, diğer bir deyişle insanın özgürlüğü-

nü kısıtlayacağını ve insanın davranışlarında hür olmayacağını bilen ve bu yüzden tepki alan Eş'arî, çözüm yolu olarak “kesb” teorisini ortaya atmıştır. Ancak insana tanınmış olan bu kesb ve bunun oluşumunu sağlayacak olan kudret/güç de, fülle birlikte daha sonra ortaya çıkar. Bu anlayışa göre kesb, insanın fiillerinde etkin bir biçimde rol oynayan bir unsurdan çok, insanın zorunlu olarak yaptığı fiillerle, ihtiyarî fiilleri arasındaki farkı anlamaya yarayan bir şuur hâlidir.

Nitekim Eş'arî'ye göre Allah tarafından yaratılan ve sadece tahsis edildiği şey için geçerli olan güç/kudret, Allah tarafından yaratılan bir fiil ve yine O'nun tarafından yaratılan kesb. Bu durumda irade ve eylem hürriyetinden söz etmek güçtür. Onun, “insanın kendini hareketlerinde hür bilmesi” şeklinde ifade ettiği “şuur hâli” düşüncesiyle bu cebri yumuşattığını söyler.⁹² Bu durumda “kesb”, gerçekte varlığı olan bir şeyden daha ziyade bir şuur hâli, insanla fiilleri arasındaki bir bağıntı, ya da insanın gücünün Allah'ın takdirine yaklaşmasıdır.⁹³

Diğer taraftan Eş'arî'nin, insanın fiillerinin ve bu fiillerdeki rolü olan kesbin Allah tarafından yaratılmış olduğuna ilişkin delil olarak öne sürdüğü “*Oysa sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*”⁹⁴ ayetinin, gerçekten böyle bir şeye delalet edip etmediğine bakmak yerinde olacaktır. Öncelikle onun bu ayetle ilgili olarak yaptığı yoruma bakalım. Ona göre bu ayetin öncesinde yer alan; “*Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz!*”⁹⁵ ayetine atfedilerek *وما تعملون* “*yapmakta olduklarınız*” ifadesiyle putların kastedildiğini söylemek hatalı bir yorumdur. Çünkü putlar gerçekte onların sadece yonttuğu şeylerdir. Zira Allah “*Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz.*” ifadesiyle zaten onların yapmış oldukları putları kastetmiştir. Hâlbuki ağaç/odun, onların mamulü değildir. Dolayısıyla söz konusu ayetle Allah, putları değil, insanların fiillerini kastetmiştir.⁹⁶ Bu ifadelerle Eş'arî, hem insanın fiiline konu olan şeylerin hem de bu tesiri ortaya koyan fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu savunmaktadır.

Kanaatimizce, Eş'arî'nin bağlamından kopararak yorumladığı ayetlerden birisi de bu ayettir. Zira “*Oysa sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*” ayetini siyak-sibak açısından değerlendirdiğimizde bunun anlamının bir öncekiyle bağlantılı olarak, “*Sizi ve yaptığınız (yonttuğunuz) putları Allah yarattı*” manasının verilmesinin daha uygun olduğu görülecektir. Nitekim Nesefî⁹⁷ ve Beyzâvî⁹⁸ ayeti bu şekilde yorumlamışlardır. Çünkü önceki ayetlerde Hz. İbrahim'in, puta tapmakta olan babasını ve kendi halkını eleştirmesinden ve onlara bir ders vermesi için putları kırmasından bahsedilmekte, bunun akabinde Hz. İbrahim'in kavmine karşı söylemiş olduğu: “*Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz*” “*Oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı*” sözü gelmektedir. Söz konusu ayetlerde, Allah'tan başka bir yaratıcının olmadığı, O'na

inanmayıp da puta tapanların taptıkları şeylerin kendilerine bir yarar sağlamayacağı, bunların da neticede yaratılmış varlıklar olduğu vurgulanmaktadır. Her şeyi yaratan Allah'tır. Ancak iyi veya kötü fiilleri tercih ederek, bunların ortaya çıkmasına sebep olan ise kulun bizzat kendisidir.

Sonuç

Eş'arî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarının yanı sıra geçirdiği düşünce evrelerinin de önemli bir rol oynadığı bir gerçektir. Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde aklî meselelerin izahı kelamcılarının açıklamaları gibi sistemli olmamıştır. Kelamcılarının üzerinde düşündükleri ve izahatlar yaptıkları konulara Hz. Peygamber tarafından değinilmemiş olması bu konular üzerinde müzakere ve akıl yürütülmeyeceği anlamına gelmez. Hz. Peygamber dinî konularda ihtiyaç duyulan ve insanların zihinlerine takılan problemler hakkında konuşmuş ve delilleriyle o meseleleri izah etmiştir. Kelamî konuların Kur'anî ve nebevî dayanaklarının bulunduğunu ifade eden Eş'arî Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hudusu, öldükten sonra dirilme vb. konuları gerek ayetlerden delillerle gerekse aklî istidlallerle ispatlamaya çalışır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin başlangıçta çok daha nasısa yakın bir görünüm sergilediği İbâne adlı eseriyle, daha sonra kaleme aldığı İstihsân ve Lüma' adlı eserlerinde ortaya çıkan metod ve düşüncesindeki bu farklılaşma onun düşünce dünyasının tabii değişiminden kaynaklanmaktadır.

Eş'arî'nin düşünce evreleri ve akıl ve nakil arasında benimsediği orta yol metodu neticesinde İslam düşünce tarihine "kesb nazariyesi" olarak isimlendirilen sistemli bir teori miras bırakmıştır. Mutezili kelamcılarınca muğlak olarak nitelendirilen bu teori kendi içerisinde bir tutarlılık arz etmesine rağmen nakli delilleri sistemine uygun bir şekilde yorumlayan Eş'arî'yi Allah'ın mutlak iradesini ifade eden ayetlerin lafızlarıyla hareket etmek durumunda bırakmıştır. Sisteminin yapı taşları olarak kabul edilebilecek irade, istitaat ve kesb kavramlarını temellendirirken Eş'arî "Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmetmez." ve "(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O hâlde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" gibi ayet-i kerimelerin siyak sibakına dikkat etmeden sisteminin kendisine sunduğu çıkarımlar neticesinde yorumlamıştır.

Eş'arî, Allah'ın iradesi ile ilgili ayetleri yorumlarken, bu hususta sadece kendi görüşünü destekleyen ve mutlak ilahî iradeyi ifade eden ayetleri dikkate almış, insanın yaptıklarından sorumlu oluşu, inanıp inanmama konusundaki

hürriyeti, Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği gibi hususları ifade eden ayetleri Kur'an-ı Kerim'in kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmekten ziyade daha çok Allah'ın mutlak iradesine vurgu yapan ayetler bağlamında yorumlamıştır. Oysa Allah'ın iradesiyle ilgili ayetler Kur'an'ın bütünlüğü içinde diğer ayetlerle bağlantı kurulmadan ya da sadece salt lafza bağlı kalınarak okunmaya çalışılırsa, bu durumda Kur'an ayetleri arasında bir çelişki varmış gibi görülebilir. Oysa insan ne tam bağımsız, her istediğini yapabilen; ne de her şeyi ile mecbur, hiçbir şey yapabilme gücü olmayan bir varlıktır. Kur'an, insanın irade ve gücüyle birlikte sorumlu bir varlık olduğunu inkâr etmemekle birlikte, daima Allah'ın eşsiz irade ve gücüne dikkat çekerek, O'nun bu konuda tek yaratıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelam Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, 35 (1995), s. 113-115.
- Bezzâvi, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-V, thk. Abdulkadir Arafat el-Aşâ, Beyrut 1996.
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- Eş'arı, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire 1987.
- Eş'arı, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, nşr. Abdulaziz İzzeddin es- Seyrevân, Beyrut 1987.
- Eş'arı, *Usûl-ü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, (*Risâle ilâ ehli's-sağır*), nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire 1987.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1993.
- Gölcük, Şerafettin, *Bâküllâni ve ve İnsanım Fiilleri*, Ankara 1997.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-Hasan el-Eş'arı min imlâi's-şeyh İbn Fûrek*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *et-Tefsîru'l-kebir*, I-VII, thk. Abdurrahman Amayra, Beyrut tsz., 1988.
- Kâdi Abdülcebâr, b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I-II, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, I-XXXII, thk. Muhammed İbrahim el-Hafâvi, Kahire 1994.
- Nesefî, Abdullah b. Ömer b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-IV, Mısır, tsz.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997.
- Râzi, Fahrudin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, (*Tefsîru'l-kebir*), I-XXXIII, thk. Halil Muhyiddin el-Meysî, Beyrut 2002.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, I-XXX, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut 2000.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001.

Yazıcıoğlu, M. Said, *Matürîdî ve Neseftî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.

Yazıcıoğlu, M. Said, "İnsanın Fiili Ve Bir Kur'an-ı Kerim Ayeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1986).

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul, 1984.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevîl*, I-IV, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1997.

Notlar

- ¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1993, s.77.
- ² Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-kebir*, thk. Abdurrahman Amayra, Beyrut tsz., 1988, c. III, s. 382; VI, 307-308; Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, "Kelim Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, 35 (1995), s. 113-115.
- ³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1987, s. 25, 50, 51.
- ⁴ En'âm 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62.
- ⁵ Şûrâ 42/12.
- ⁶ Bakara 2/20.
- ⁷ Eş'arî, *Lüma'*, s. 50-51.
- ⁸ Sâffât 37/96.
- ⁹ Ahkâf 46/14.
- ¹⁰ Eş'arî, *Lüma'*, s. 37.
- ¹¹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 37.
- ¹² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî min imlâi's-şeyh İbn Fûrek*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s.143.
- ¹³ Eş'arî, *Lüma'*, s. 24. Ayrıca bkz. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire 1987, s. 122.
- ¹⁴ Hûd 11/107.
- ¹⁵ Bkz. Eş'arî, *Lüma'*, s. 24; *İbâne*, s. 125.
- ¹⁶ Eş'arî, *Lüma'*, s. 24, 25, 31; *İbâne*, s. 125, 126, 127.
- ¹⁷ İnsan 76/30.
- ¹⁸ Yûnus 10/99.
- ¹⁹ Secde 32/13.
- ²⁰ En'âm 6/112.
- ²¹ Bakara 2/253.
- ²² Eş'arî, *Lüma'*, s. 31; *İbâne*, s. 39, 129-130.
- ²³ Sâffât 37/96.
- ²⁴ Eş'arî, *İbâne*, s. 45.
- ²⁵ Yûnus 10/99.
- ²⁶ Eş'arî, *Lüma'*, s. 31.
- ²⁷ Secde 32/13.
- ²⁸ Eş'arî, *İbâne*, s. 130.
- ²⁹ Örnek olarak bkz. Bakara 2/107, 253; Âl-i İmrân 3/189; En'âm 6/39; A'râf 7/54; Hûd 11/34.
- ³⁰ Bakara 2/107, 281; Nisâ 4/83, 170; Tevbe 9/82; İsrâ 17/15; Şûrâ 42/46; Câsiye 45/23; Dehr 76/30.
- ³¹ Bkz. Nisâ 4/82.
- ³² Hûd 11/107; Burûc 85/16.

- ³³ Yûsuf 12/33.
- ³⁴ Eş'arı, *İbâne*, s. 128.
- ³⁵ Zâriyât 51/56.
- ³⁶ Eş'arı, *Lüma'*, s. 68; *İbâne*, s. 138.
- ³⁷ A'râf 7/179.
- ³⁸ Eş'arı, *Lüma'*, s. 68; *İbâne*, s. 137-138.
- ³⁹ Bkz. A'râf 7/179.
- ⁴⁰ Halis Albayrak, Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlamamanın ortaya çıkardığı bir sonuç olarak "Biz, cinlerden ve insanlardan bir çoğunun cehennem için yarattık" ayetinin yanlış yorumlandığı, oysa burada ibarenin zahiri ve hakiki anlamı yerine, insanların ve cinlerin çoğunun cehenneme gireceklerinin, Allah tarafından haber verilmesi şeklinde bir anlamının Kur'an mantığına aykırı düşmeyeceği kanaatindedir. Bkz., Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993, s. 131.
- ⁴¹ Eş'arı, *Lüma'*, s. 54.
- ⁴² Eş'arı, *Lüma'*, s. 54.
- ⁴³ Eş'arı, *İbâne*, s. 134.
- ⁴⁴ Eş'arı, *Lüma'*, s. 57-58.
- ⁴⁵ Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzi, *Mefârihu'l-gayb (Tefsiru'l-kebir)*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyîsî, Beyrut 2002, c. XXI, 150; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafâvî, Kahire 1994, c. XI, s. 19.
- ⁴⁶ Kehf 18/67.
- ⁴⁷ Eş'arı, *Lüma'*, s. 58.
- ⁴⁸ Kehf 18/68.
- ⁴⁹ Eş'arı, *Lüma'*, s. 55.
- ⁵⁰ Eş'arı, *İbâne*, s. 134.
- ⁵¹ Hûd 11/20.
- ⁵² Kehf 18/101.
- ⁵³ Eş'arı, *Lüma'*, s. 58; *İbâne*, s. 138. Ayrıca bkz. Eş'arı, *Usûlü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, (Risâle ilâ ehli's-sağr, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire 1987, s. 84.*
- ⁵⁴ Eş'arı, *Lüma'*, s. 58.
- ⁵⁵ Âl-i İmrân 3/97.
- ⁵⁶ Eş'arı, *Lüma'*, s. 62.
- ⁵⁷ Bkz. Kâdi Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 391-396.
- ⁵⁸ Kasas 28/26.
- ⁵⁹ Kasas 28/25.
- ⁶⁰ Eş'arı, *Lüma'*, s. 66-67.
- ⁶¹ Teğâbûn 64/16.
- ⁶² Eş'arı, *Lüma'*, s. 63.
- ⁶³ Bakara 2/286.
- ⁶⁴ Yûsuf 12/42.
- ⁶⁵ Eş'arı, *Lüma'*, s. 65-66.
- ⁶⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meyîsî, Beyrut 2001, c. XII, s. 258, 259; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi'l-tevîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1997, c. II, s. 445; Râzî, *Tefsîr*, c. XVIII, s. 147, 148.
- ⁶⁷ Eş'arı, *Lüma'*, s. 54.
- ⁶⁸ Eş'arı ile özdeşleşen ve daha sonraki takipçileri tarafından geliştirilen bu teoriyi ilk kez kullana-

- nın Dırar b. Amr olduğu ifade edilse de (Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 240; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 524) bu kavram teknik anlamıyla Ebû Hanife (ö.150/767) tarafından da kullanılmış, (Numan b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 73), Eş'arî tarafından geliştirilerek sistemli bir teori hâlinde ortaya konulmuştur. Bkz. cŞerafettin Gölçük, *Bâküllânî ve ve İnsanın Fiilleri*, Ankara 1997, s. 188; M. Said Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 56.
- ⁶⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984, s. 215.
- ⁷⁰ Eş'arî, *Lüma'*, s. 42; krş. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 92.
- ⁷¹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 39.
- ⁷² Eş'arî, *Lüma'*, s. 39; *İbâne*, s. 46.
- ⁷³ Eş'arî, *Lüma'*, s. 39.
- ⁷⁴ Eş'arî, *Lüma'*, s. 39-40.
- ⁷⁵ Sâffat 37/96.
- ⁷⁶ Ahkâf 46/14.
- ⁷⁷ Eş'arî, *Lüma'*, s. 37.
- ⁷⁸ Eş'arî, *Lüma'*, s. 50-51.
- ⁷⁹ Bakara 2/29.
- ⁸⁰ Bakara 2/20.
- ⁸¹ Râd 13/16.
- ⁸² Eş'arî, *İbâne*, s. 46.
- ⁸³ Nahl 16/17.
- ⁸⁴ Nahl 16/20.
- ⁸⁵ Fâtur 35/3.
- ⁸⁶ Tûr 52/35.
- ⁸⁷ Eş'arî, *İbâne*, s. 132.
- ⁸⁸ Eş'arî, *Lüma'*, s. 40.
- ⁸⁹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 40.
- ⁹⁰ Eş'arî, *Lüma'*, s. 57.
- ⁹¹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 43.
- ⁹² Yeprem, *age.*, s. 220.
- ⁹³ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997, s. 136.
- ⁹⁴ Sâffat 37/96.
- ⁹⁵ Sâffat 37/95.
- ⁹⁶ Eş'arî, *Lüma'*, s. 37-38.
- ⁹⁷ Abdullah b. Ömer b. Mahmud Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Mısır, tsz., c. IV, 24.
- ⁹⁸ Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Abdulkadir Arafat el-Aşâ, Beyrut 1996, V, s.19. Bu ayetle ilgili bir değerlendirme için bkz., M. Sait Yazıcıoğlu, "İnsanın Fiili ve Bir Kur'an-ı Kerim Ayeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1986), s. 334.

Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd'ı

Ali BENLİ*

Öz Bu makalede Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî'nin (ö. 1200/1787) hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş ve onun ezdâd konusundaki risalesi müellif hattıyla yazılmış nüshasına dayanılarak neşr edilmiştir. Ayrıca müellifin eseri hazırlarken takip ettiği yöntem incelenmiş ve risalenin muhtevası, kaynakları ve literatürdeki yeri ile alakalı bilgiler verilmiştir. Eser çerçevesinde Arap dilinde ezdâd konusu da genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Muhammed el-Medenî, ezdâd, Arap sözlükçülüğü.

Muhammad al-Madani al-Trabzuni and his Risalah fi Bayan al-Azdad

Abstract In this article, knowledge was given about Mohammad al-Madani al-Trabzooni (d. 1200/1787)'s life and works. One of his works on "azdad" Which was written by the hand of the author was published. Besides, the method that was following by the writer was analysed. Contents and sources of the book and it's place in the literature were informed. Within the frame of this book, "azdad" in Arabic language was handled.

Keywords: Muhammad al-Madani, azdad, Arabic lexiography.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ali.benli@marmara.edu.tr

Giriş

Aynı ses değerine sahip sözcüklerin farklı anlamlar ifade etmesi şeklinde tanımlanabilecek eşseslilik Arap dilinde de karşılaşılan bir olgudur. Klasik Arap dili çalışmalarında “müşterek lafızlar” kategorisinde değerlendirilen eşsesli sözcüklerin bir kısmı, aynı anda birbirine zıt iki anlama gelen sözcüklerdir. Bu tür kelimeleri ifade etmek için “zıd/ezdâd” terimi kullanılmıştır. Örneğin Arapçada (الجَوْن) kelimesi hem “siyah”, hem de “beyaz” anlamına gelmektedir.¹ Arap dilinin genelini kapsayan sözlüklerde bu kategoriye giren kelimeler açıklanırken söz konusu özelliğe işaret edilmiştir. Ayrıca ezdâd kategorisine giren kelimeleri bir araya getiren müstakil sözlükler erken bir dönemde telif edilmeye başlamış ve günümüze kadar bu konuda çalışmalar yapılmaya devam etmiştir.² Bu çalışmalardan birisi h. XII/m. XVII. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşamış ve pek çok eser vermiş âlimlerden Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî tarafından telif edilmiştir. Arap dilinin önemli sözlüklerinden *el-Kâmûsu'l-muhîti* bu eser üzerine bir şerh yazmış olan Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî el-Mâlikî'den (v. 1170/1756) okuyarak icazet alan Muhammed el-Medenî, bu alandaki birikiminden faydalanarak sözlükbilim sahasında birkaç risale tasnif etmiştir. Burada öncelikle Muhammed el-Medenî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek ve ezdâd konusundaki risalesi incelenerek neşr edilecektir.

I. Muhammed el-Medenî Hayatı ve Eserleri:

A. Hayatı:

İsmi, Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan'dır. Trabzon'da doğduğu için et-Trabzûnî ve bir süre Medîne'de ikâmet ettiği için el-Medenî nisbeleriyle meşhur olmuştur.³ Müellifin, 1100/1688-9 tarihinde doğduğu söylenebilir.⁴ Mehmed Efendi eserlerinden birinde bulunan bir kayıttan anlaşıldığına göre öğrenimini İstanbul'da görmüş, Şam, Kudüs ve Mekke'de ikamet etmiş ve pek çok ülkeyi dolaşmıştır.⁵ Bir eserinde Mekke'deki ikâmeti sırasında çekirge istilası ve salgın hastalıklar sebebiyle emîrin Ramazan ayında oruç tutulmamasını emrettiğini, bu konuda ulemâ arasında ihtilaf çıktığını, kendisinin bu emre uyup talebelerine de bunu tavsiye ettiğini bildirmektedir.⁶ Buradan kendisinin bir süre Mekke'de müderrislik vazifesini sürdürdüğü sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca buradaki ikâmeti sırasında bazı icâzetler de almıştır. Medîne'deki ikâmetinin ardından İstanbul'a dönmüş ve burada Süleymaniye Medresesinde müderris ve hâfız-ı kütüp olarak çalışmıştır. Bir eserinin sonuna aldığı kayıt-

tan Bursa'da kadılık ve müderrislik yaptığı anlaşılmaktadır.⁷ 1200/1785 yılında vefat etmiş, Karacaahmet mezarlığına defnedilmiştir.⁸

Muhammed el-Medenî'nin icâzet aldığı âlimler arasında Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî el-Mâlikî (v. 1170/1756)⁹, hadis âlimi Muhammed b. Hasan b. Himmât (v. 1175/1761) bulunmaktadır.¹⁰

B. Eserleri:

Muhammed el-Medenî'nin İslami ilimlerin çeşitli sahalarına dair çok sayıda telifi bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tertîbü evâ'ili âyâtî'l-*Qur'ân* 'alâ hurûfî'l-hicâ' (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 389).

2. Risâle fî fezâ'ili's-süver ve'l-âyât (ed-Dürerü's-semîne fî fezâ'ili'l-âyât ve's-süveri'l-'azîme) (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 202a-244a; Fâtih, nr. 754).

3. Risâle fî't-tecvîd ma'a zelleti'l-kârî (Câlibü'l-ferec ve sâlibü'l-harec). Kur'ân-ı Kerîm'i kolay öğretmekle ilgili hadisleri, tecvidle ilgili bilgileri ve fakihlerin Kur'ân tilâvetiyle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 109a-161a).

4. el-İthâfâtü's-seniyye fî'l-ehâdisi'l-*qudsiyye*. Kutsî hadislerle dair olan eser, naşta Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Cem'ül-cevâmi'*i olmak üzere alfabetik hadis kitaplarından faydalanılarak üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde "قال", ikinci bölümde "يقول" lafzıyla başlayan kutsî hadisler, üçüncü bölümde diğer kutsî hadisler alfabetik olarak sıralanmış, bunların kaynakları zikredilmiştir (İstanbul 1293; Haydarâbâd 1323/1905, 1358/1939).

5. el-Câmi'u'l-a'zam fî esmâ'i nebiyyine'l-mu'azzam. Şemseddin eş-Şâmî'nin *Sübülül-hüdâ ve'r-reşâd*'ı esas alınarak yazılan eserde Hz. Peygamber'e nisbet edilen 783 isim ve sıfat açıklanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 11a-56a).

6. Şerhu esmâ'i ehli Bedr (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 64a-171a; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 810).

7. Temyîzü'l-fâzil 'ani'l-mefzûl. Eserde peygamberlerin, meleklerin, ashabın, tâbiünin, kadınların ve sahâbe evlâdının birbirlerine üstünlüğü konu edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 58a-63a).

8. Tuhfetü'l-ihvân fî'l-harâm ve'l-helâl mine'l-hayevân. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Behcetü'l-insân fî mahiceti'l-hayevân* adlı kitabının muhtasarıdır.

Eserde garîb kelimeler açıklanmış, hayvanlarla ilgili çeşitli hükümler zikredilmiş ve hayvan isimleri alfabetik olarak sıralanmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 402).

9. Muhtasarü Gunyeti'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî ve hâşiyetü Muhammed et-Trabzûnî. İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Halebî Sağîr* adıyla da bilinen eserine yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 437).

10. Risâle fi'd-duhân hâdi'l-'umâ ilâ câddeti't-tarîk. Yaşadığı dönemde tartışma konusu olan tütün içmenin hükmü konusundaki bu eserinde müellif tütünün helâl veya haram oluşuna dair bir hüküm bulunmadığını belirtmiş, bununla birlikte sultan tarafından yasaklandığını ve bu emre uyulması gerektiğini vurgulamıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 169b-186b).

11. Risâle fi beyâni mâ vaka'a mine'l-evhâm fi Sihâhi'l-Cevherî. Eserde Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhâb*'ta yaptığı hatalardan Fîrûzâbâdî'nin tesbit ettikleri bir araya getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 78a-92b).

12. Risâle fi beyâni müsellesâti'l-lugaviyye (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 98a-107b). Nihal Değer eseri tahkik ederek yüksek lisans tezi olarak sunmuştur.¹¹

13. 'Ucâletü'z-zâd fi şerhi Zuhri'l-me'âd fi mu'ârazati Bânet Sü'âd. İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) ait *Zuhrü'l-me'âd fi mu'ârazati Bânet Sü'âd* adlı kasidenin Muhammed b. Abdülmelik b. Anîn el-Yemenî tarafından *el-İddâd ve'z-zâd* adıyla yapılan şerhinin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1050, vr. 79a-256b).

14. Ruseyyile fi beyâni'l-elfâz elletî yestevî fihe'l-müfred ve'l-müsennâ ve'l-cem' ve'l-müzekker ve'l-mü'ennes (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 107b-108a).

15. ed-Dürri'l-mu'azzam fi şerhi'l-Hizbi'l-a'zam. Ali el-Kârî'ye ait dua mecmuasının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1559).

16. el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'l-hüsnâ (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 2a-9b).

17. Mevlidü'r-Resûl sallallâhü 'aleyhi ve sellem (Kahire 1279/1862).

18. Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarrufli-evliyâ'illâhi ve'l-kerâ-

me ba'de'l-intikâl. Vezir Abdurrahman Paşa'nın huzurunda bir mecliste evliyanın kerametinin vefatından sonra devam edip etmeyeceğinin sorulması üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 196a-200b).

19. Sârimü'l-vâridât. Muhammed b. Abdülvehhâb olduğu tahmin edilen Necidli bir şeyhin asılsız iddialarına karşı kaleme alınmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 188a-195a).

20. es-Sârimü'l-meslûl li-men tasaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmi'r-Resûl. Eserin birinci bölümünde İstanbul'da evlerine nazardan korunmak için sarmısak takanların tekfir edilmesiyle ilgili sorulara müellifin verdiği cevap yer almakta, ikinci bölümde fakihlerin bu konudaki görüşleri zikredilmekte, üçüncü bölümde kıssacıların vehimleriyle müslümanların tekfir edilemeyeceği belirtilmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 166a-169a).

21. Risâletü tarîki'l-ihtisâb ve'n-nasîha. İbrâhim el-Lekânî'nin *Cevhere-tü't-tevhîd*indeki bazı beyitlerin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 164b).

22. Risâle fî 'ademi tekfiri'l-müslimîn (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 162a-164a).

II. Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd'ın Tahkiki

Bu çalışmaya konu olan *Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd*'ın tek nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1041)'deki mecmûa içerisinde 98a-103a varakları arasında bulunmaktadır. Risâlenin sonundaki ferağ kaydında müellif eseri kendi eliyle yazdığını berlitmiş ancak telif yeri ve zamanıyla ilgili bir bilgi vermemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla risâle, aynı mecmuuda kendisinden önce ve sonra bulunan müellifin Cevherî'nin *es-Sihâb*'ına yönelttiği eleştiriler, müsellestât, cemi, müsennâ, müfred, müzekker ve müennes olması eşit olan kelimeler hakkında yazdığı sözlük bilimiyle ilgili çalışmaların bir parçası niteliğindedir.

Müellif, eserin sonunda Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûs*'u başta olmak üzere çeşitli sözlükleri incelediğini ve rastladığı “aynı anda zıt anlam taşıyan” kelimeleri topladığını belirtmiştir.¹² Gerçekten de eser, *el-Kâmûs*'la karşılaştırıldığında aralarında büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. Risâlede kelimeler, *el-Kâmûs*'un tertibiyle sıralanmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif, *el-Kâmûs*'ta bulunmayan zıt kelimelerden sadece birkaç tanesini zikretmiştir. Fîrûzâbâdî'nin zıt kelimeleri zikrettikten sonra “bu kelime ezdâddandır” şeklindeki hükümlerini çoğunlukla aktarmıştır. Bazı yerlerde onun zıt olduğunu zikretmediği kelimelerin zıt olduğunu ifâde etmiştir.

Müellif, el-Kâmûs'ta rastladığı “zıt” kelimeleri ve anlamlarını zikrettikten sonra ezdâd ile ilgili nazarî bilgiler verdiği ve bu konuda yazılan eserlerden bazılarını zikrettiği bir bölümle eserini bitirmiştir. Söz konusu bölümün tercümesi şu şekildedir:

“Suyûtî, *el-Müzbir*'de şöyle demiştir: (Ezdâd), müşterek lafızların bir cinsidir. Usûlcülere göre müşterek, iki veya daha fazla anlama gelen lafızdır. Meselâ عَيْنُ kelimesinin pek çok anlamı vardır. Elkiyâ ta'likinde şöyle demiştir: Müşterek kelimeler, iki zıt anlama gelen ve iki zıt olmayan anlama gelen şeklinde ayrılmaktadır. İki zıt anlama gelenler arasında hem beyaz hem siyah anlamında جَوْنُ ve hem büyük hem küçük anlamına gelen جَلَلٌ kelimesi bulunur. İki zıt anlama gelmeyen kelimelerden biri ise عَيْنٌ kelimesidir.¹³

İbn Fâris (ö. 395/1004), *Fıkhü'l-luga*'sında şöyle demiştir: Bir ismi iki zıt şeye vermek Arapların âdetlerindedir. Meselâ جَوْنُ kelimesi hem siyah hem beyaz; جَلَلٌ kelimesi ise hem küçük hem de büyük anlamına gelmektedir.¹⁴

Tenbîh: *Cemhera*'da şöyle denilmiştir: الشَّعْبُ hem ayrılmak hem de toplanmak anlamındadır. Bu kelime zıtlardan değildir. Anlam ayrılığı lehçe farklılığından kaynaklanmıştır. Buradan ezdâdda şartın kelimenin aynı lehçede iki zıt anlamda kullanılması olduğu çıkarılır.¹⁵

Fâide: Bir grup dil âlimi ezdâd konusunda eser telif etmiştir. Bunlar arasında Kutrub (ö. 206/821), Tévvezî (ö. 233/848), Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (ö.328/940) bulunmaktadır.¹⁶

Karîne, zıtların birbirinden ayrılmasını sağlar. Meselâ (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ)¹⁷ âyet-i kerîmesinde “zan” ile kesin bilgi ifade edilmiştir. Zîrâ hiçbir âkil sahibi Allah'ın kendisinden şüphe edenleri övdüğünü düşünemez. Başka bir âyette ise Hz. Yunus hakkında (إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَطَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ)¹⁸ buyrulmuştur. Buradaki “zan” fiili şüphe ifade etmektedir. Zîrâ hiç bir Müslüman Hz. Yunus'un Allah'ın kudreti hakkında şüphe ettiği söyleyemez.

Kutrub (ö. 210/815) şöyle demiştir: Araplar, dillerindeki genişliği göstermek üzere kelimelere zıt anlamlar yüklemiştir. Bir başkası da şöyle demiştir: Bir harf (kelime) iki zıt anlama gelirse, bu kelime aslında tek anlama sahiptir, sonradan anlamında genişleme olmuş ve zıt bir ek anlam kazanmıştır. Başkaları ise şöyle demişlerdir: Eğer bir kelime iki zıt anlama gelirse, Arapların böyle bir kelimeye zıt anlam vermeleri imkânsızdır. Belki bu kelime iki farklı kabilenin veya bölgenin kullanımındadır. Bu kelimeyi rivâyet eden kişi her iki bölgeden de rivâyet etmiştir. Ancak müşterek kelimenin tanımı ve *Cemhera*'de zikredildiği üzere zıtların tek lehçeden olma şartı bu görüşü reddedilmektedir”.¹⁹

Müellifin yukarıdaki açıklamalarında ezdâd konusunda tartışılan belli başlı meseleleri ele aldığı görülmektedir. Öncelikle birden çok anlam taşıyan lafızların ortak

adılan müşterek kavramının tanımı vermiş ve ezdâddan sayılan kelimelerin de bu kategoriye girdiğini belirtmiştir. Aynı anda iki zıt anlamı barındıran kelimeler olarak tanımladığı ezdâd için hem siyah hem beyaz anlamına gelen (حَوْن) ve hem büyük hem de küçük anlamına gelen (حَلَل) örneklerini vermiştir. Medenî'ye göre bu tür kelimelerin anlamları ancak bir karine yoluyla tayin edilebilir. Mesela ظن kelimesi ile (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ)²⁰ âyet-i kerîmesinde kesin bilgi ifade kastedilmiştir. Zîrâ hiçbir âkıl sahibi Allah'ın kendisinden şüphe edenleri övdüğünü düşünemez. Hz. Yunus hakkında (إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ)²¹ âyetinde ise şüphe ifade etmektedir. Zîrâ hiç bir Müslüman Hz. Yunus'un Allah'ın kudreti hakkında şüphe ettiğini söyleyemez.

Müellif, konuyla ilgili olarak Kutrub, İbn Düreyd, İbn Fâris ve Suyûtî'nin görüşlerine yer vermiş ve onların eserlerinden alıntılar yapmıştır. Ezdâd hakkında dile getirilen görüşler şu dört gruba ayrılabilir:

1. İbn Dürüsteveyh, gibi bazı dilciler Arapçada ezdâd kategorisine giren kelimelerin olmadığını savunanmaktadırlar.
2. Bazı dilciler ezdâddan sayılan kelimelerin aslında tek manaya dayandığını, bunların zamanla anlam genişlemesinden kaynaklandığını savunmaktadırlar.
3. Bazı dil âlimleri ezdâdın lehçelerin gelişimi ile ilişkili olduğunu öne sürmektedirler.
4. Medenî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu İbn Fâris ve Suyûtî gibi alimler ise bu olguyu kabul etmektedirler.²²

Ezdâdın ortaya çıkışının en önemli nedenleri arasında leçe farklılıkları, anlam genişlemesi, ses değişiklikleri, vezin farklılığı, farklı köklerden gelme sayılmaktadır.²³

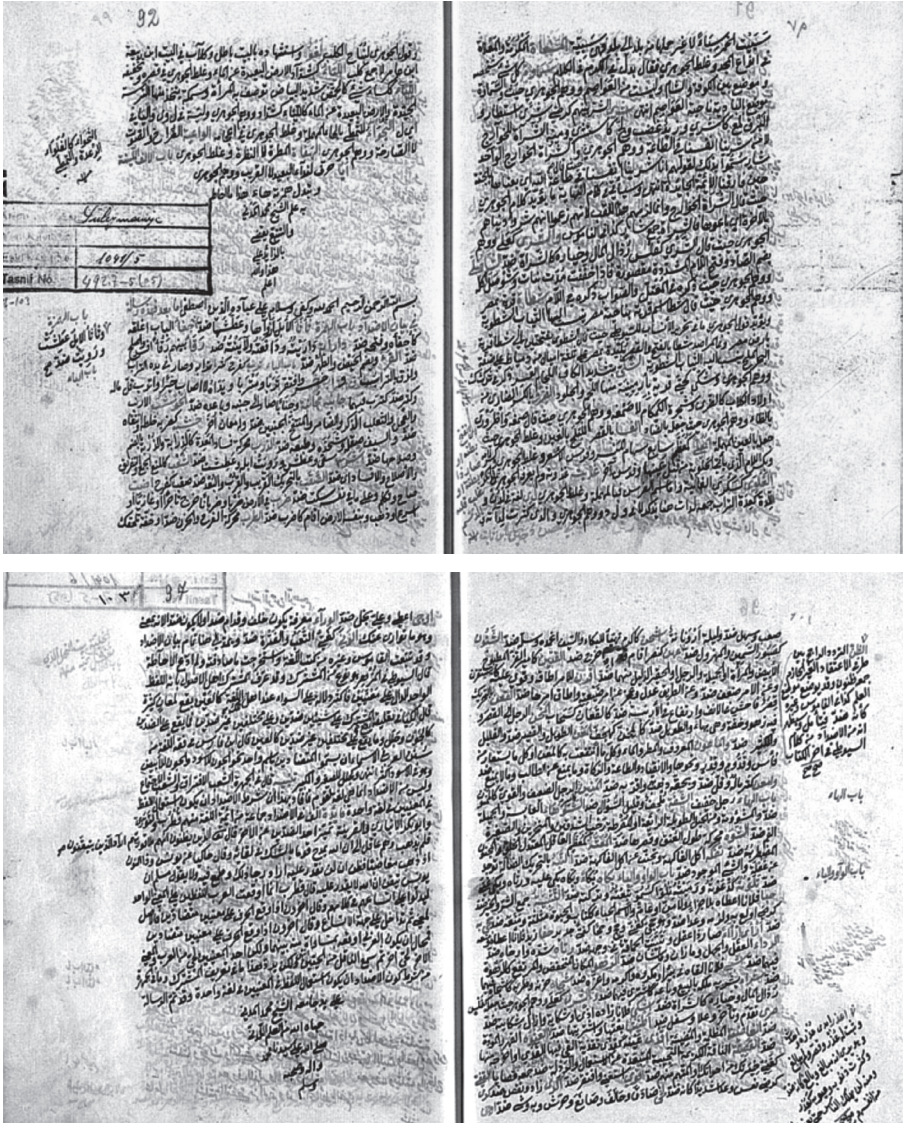
Sonuç:

Arap dilinde sözlük çalışmaları, dil çalışmalarının başlangıç döneminden itibaren âlimlerin ilgi odağı olmuştur. Arap dilinin saf kaynaklarından derlenerek hususi ve umumi sözlükler yazılmış, bu eserlerde kelimeler açıklanmış anlam ve yapılarına göre tasnif edilmiştir. Bu süreç çeşitli dil olgularının tespit edilmesine ve bunlar üzerinde bir literatür doğmasına yol açmıştır. Bu çerçevede incelenen bir konuda aynı anda birbirinin aksi iki anlam taşıyan ve “ezdâd” adını veren kelimelerdir. Muhammed b. Müstenîr el-Kutrub (206/821) döneminde hakkında müstakil çalışmalar yapılmaya başlanan bu sahada Osmanlı ulemasından Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî de bir risale telif etmiştir.

Medeni'nin eseri onun lügat ilmi sahasındaki ilgisinin bir yansıması sayılabilir. Zira o, lügat ilminin diğer konularına dair başka risaleler de kaleme almıştır.

Eserin temel kaynağı Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhîrî* idir. Müellif bu eserde ezdâddan olduğu belirtilen kelimeleri bir araya getirmiş, bunlara sadece birkaç ilavede bulunmuştur. Eserin sonunda da ezdâd konusuyla ilgili nazari bilgiler vermiş ve bu konu etrafında oluşan literatüre kısaca değinmiştir.

Eserin ilk ve son varakları.



رسالة في بيان الأضداد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى ، أما بعد فهذه رسالة في بيان الأضداد.

باب الهمزة

تَأْتَى الْإِبِلَ : أَرْوَاهَا، وَعَطَّشَهَا، ضُدُّ؛ وَتَأْتَى الْإِبِلَ: عَطَّشْتُ، وَرَوَيْتُ، ضُدُّ. جَفَأَ الْبَابَ: أَعْلَقَهُ، كَأَجْفَأَهُ، وَفَتَحَهُ، ضِدُّ. دَارَأْتُهُ: دَارَيْتُهُ، وَدَأَفَعْتُهُ، وَدَأَيْتُهُ، ضِدُّ. رَقَأَ بَيْنَهُمْ رَقَأً: أَفْسَدَ، وَأَصْلَحَ، ضِدُّ. الْقَرْءُ وَيَضُمُّ: الْحَيْضُ، وَالطُّهْرُ، ضِدُّ.

باب الباء

تَرَبَّ، كَفَرَحَ: كَثُرَ تَرَابُهُ، وَصَارَ فِي يَدِهِ التَّرَابُ، وَلَزِقَ بِالتَّرَابِ، وَحَسِرَ، وَافْتَقَرَ تَرِباً وَمُتَرِباً، - وَيَدَاهُ لَا أَصَابَ خَيْراً، وَأَثِرَبَ : قَلَّ مَالُهُ، وَكَثُرَ، ضِدُّ ، كَثُرَبَ فِيهِمَا. جَانِبُهُ مُجَانِبَةٌ وَجِنَاباً: صَارَ إِلَى جَنْبِهِ وَبَاعَدَهُ، ضِدُّ. الْحَوْشِبُ: الْأَرْتَبُ، وَالْعَجَلُ، وَالتَّغْلِبُ الدَّكْرُ، وَالصَّامِرُ وَالْمُنْتَفِخُ الْجُنْبِينُ، ضِدُّ وَلَهُ مَعَانٍ أُخْرَى. خَشَبَهُ كَصَرَبَهُ: خَلَطَهُ، وَانْتَقَاهُ، ضِدُّ. وَ - السَّيْفُ: صَقَلَهُ، وَشَحَدَهُ، وَطَبَعَهُ، ضِدُّ. الدَّرِبُ مُحَرَّكَةٌ: فَسَادُ الْمَغْدَةِ كَالدِّرَابَةِ، وَالدَّرِبَةُ بِالصَّمِّ، وَصَلَحَهَا، ضِدُّ. ٢ أَشْرَبَ: سَقَى، وَعَطَّشَ، وَرَوَيْتُ إِبِلَهُ، وَعَطَّشْتُ، ضِدُّ. الشَّعْبُ كَالْمَنْعِ: الْجَمْعُ، وَالتَّفْرِيقُ، وَالْإِصْلَاحُ، وَالْإِفْسَادُ، ضِدُّ. الصَّقَبُ بِالتَّحْرِيكِ: الْقَرِيبُ، وَالْقَرْبُ، وَالبُعْدُ، ضِدُّ، صَقَبَ كَفَرَحَ. أَضَبَّ: صَاحَ، وَتَكَلَّمَ، وَعَلَى مَا فِي نَفْسِهِ سَكَتَ، ضِدُّ. صَرَبَ فِي الْأَرْضِ صَرْباً وَصَرْباناً: خَرَجَ تَاجِراً أَوْ غَازِياً، أَوْ أَسْرَعُ، أَوْ ذَهَبَ، وَ- بِنَفْسِهِ الْأَرْضَ: أَقَامَ كَأَصْرَبَ، ضِدُّ. الطَّرْبُ مُحَرَّكَةٌ: الفَرْحُ، وَالْحَزْنُ، ضِدُّ، أَوْ خِفَّةٌ تَلْحَقُكَ [٩٨ ب] فَتَسْرُكَ أَوْ تُخْزِنُكَ، وَتُخْصِيصُهُ بِالْفَرْحِ وَهُمْ، ضِدُّ. أَطْلَبَهُ كَأَكْرَمَهُ: أَغْطَاهُ مَا طَلَبَ، وَأَلْجَأَهُ إِلَى الطَّلَبِ، ضِدُّ. العُتْبَى: الرِّضَى، وَاسْتَعْتَبَهُ أَعْطَاهُ العُتْبَى، كَأَعْتَبَهُ، وَطَلَبَ إِلَيْهِ العُتْبَى، ضِدُّ. العَجْبَاءُ: الَّتِي يُتَعَجَّبُ مِنْ حُسْنِهَا وَمِنْ قُبْحِهَا، ضِدُّ. الإِعْرَابُ كَالْإِكْرَامِ: الإِبَانَةُ وَالْإِفْصَاحُ، وَالْفُحْشُ، وَفَيْحُ الكَلَامِ، وَكَالتَّعْرِيبِ، وَالرَّدُّ عَنِ الفُحْشِ، ضِدُّ.

العُرْقُوبُ: عَصَبٌ غَلِيظٌ فَوْقَ عَقَبِ الْإِنْسَانِ، وَمِنْ الدَّابَّةِ فِي رِجْلِهَا: بِمَنْزِلَةِ الرُّكْبَةِ فِي يَدِهَا، وَعَرْقَبُهُ: قَطَعَ عُرْقُوبَهُ وَرَفَعَ بِعُرْقُوبِيهِ لِيَقُومَ. ٢. العُنَابُ كُغْرَابٍ: الْجَبَلُ الصَّغِيرُ الْأَسْوَدُ، وَالطَّوِيلُ

المُسْتَدِيرُ، ضُدُّ، وَالْعَبَانُ مُحْرَكَةٌ: النَّشِيطُ الْخَفِيفُ، وَالتَّقِيلُ مِنَ الظَّبَاءِ، ضُدُّ. التَّغْرِيبُ: أَنْ تَأْتِيْ بِبَيْنَيْنِ بَيْضٍ، وَبَيْنَيْنِ سُودٍ، وَضُدُّ. الْمُغْلَبُ: الْمَغْلُوبُ مِرَارًا، وَالْمَخْكُومُ لَهُ بِالْغَلْبَةِ، ضُدُّ. قَرَضَبَ اللَّحْمِ فِي الْبُرْمَةِ: جَمَعَهُ، وَ- الشَّيْءُ: فَرَقَهُ، ضُدُّ. سَيْفٌ قَشِيبٌ: مَجْلُوٌّ، وَصَدِيٌّ، ضُدُّ. وَالْقَشِيبُ: قَصْرٌ بِالْيَمَنِ، وَالْجُدِيدُ وَالْحَلْقُ، ضُدُّ. قَابٌ: هَرَبٌ، وَقَرَبٌ، ضُدُّ. اللَّجْبَةُ كَعَبَبَةِ: الشَّاةُ قَلَّ لَبْنُهَا، وَالْعَزِيرَةُ، ضُدُّ، أَوْ خَاصٌّ بِالْمَغْرَبِ جَمْعُهُ لِحَابٌ وَلِحَابَاتٌ. النَّجِيبُ وَكَهْمَزَةٌ: الْكَرِيمُ الْحَسِيبُ، جَمْعُهُ: أُنْجَابٌ وَنُجْبَاءٌ وَنُجْبٌ. وَقَدْ نَجِبَ، كَكَرَمَ نَجَابَةً وَأُنْجَبَ وَرَجُلٌ مُنْجَبٌ وَامْرَأَةٌ مُنْجَبَةٌ وَمُنْجَابٌ: وَلَدَتْهُ النَّجْبَاءُ. وَأُنْجَبَ: وَلَدَ وَوَلَدًا جَبَانًا، ضُدُّ. أُنْجَبَ: جَاءَ بِوَلَدٍ جَبَانٍ، وَشُجَاعٌ، ضُدُّ. نَصَبَ الشَّيْءُ: وَضَعَهُ، وَرَفَعَهُ، ضُدُّ؛ كَنَصَبَهُ فَانْتَصَبَ وَتَنَصَّبَ. الْوَعْبُ: الضَّعِيفُ فِي بَدَنِهِ، وَاللَّيِّمُ الرَّذِيلُ، وَالْحُجْلُ الضَّخْمُ، ضُدُّ. جَمْعُهُ أَوْغَابٌ وَوِغَابٌ. الْهَلُوبُ: الْمُتَقَرِّبَةُ مِنْ زَوْجِهَا، وَالْمُتَجَبِّبَةُ مِنْهُ، ضُدُّ. الْأَهْلَبُ: الَّذِي لَا شَعْرَ عَلَيْهِ، وَالكَثِيرُ الشَّعْرِ، ضُدُّ.

باب التاء

المَسْحُوتُ الْحَوْفُ: مَنْ لَا يَشْبَعُ، وَمَنْ يَتَنَخَّمُ كَثِيرًا، ضُدُّ. أُنْعَتَ كَأَكْرَمَ: انْطَلَقَ مُسْرِعًا، وَقَعَدَ، ضُدُّ.

باب التاء

أَفْعَتَ: أَشْرَفَ، وَ- لَهُ الْعَطِيَّةُ: أَجْزَلَهَا، وَقَعَتَ لَهُ قَعْتَةٌ: أَعْطَاهُ قَلِيلًا، ضُدُّ. الْأَلُوتُ: الْمُسْتَرْخِي، وَالْقَوِيُّ، ضُدُّ.

باب الحيم

ذَاجَ الْمَاءِ كَمَنَعَ وَسَمِعَ: جَرَعَهُ شَدِيدًا، أَوْ شَرِبَهُ قَلِيلًا قَلِيلًا، ضُدُّ. الرَّوْجُ: الْبَغْلُ، وَالرَّوْجَةُ، وَفِيهِ بَحْتٌ مَذْكُورٌ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ. الْفَاشِحُ: النَّاقَةُ الْحَامِلُ، وَالْحَائِلُ السَّمِينَةُ، ضُدُّ.

باب الحاء

الرَّوْحُ: تَفْرِيقُ الْإِيلِ، وَجَمْعُهَا، ضُدُّ. السَّبِيحُ: التَّوْمُ، وَالسُّكُونُ، وَالتَّقْلُبُ، وَالْإِنْتِشَارُ فِي الْأَرْضِ، ضُدُّ. الشَّخْشُخُ: مِنَ الْأَرْضِ مَا لَا يَسِيلُ مِنْ مَطَرٍ كَثِيرٍ، كَالشَّحَاحِ، وَالَّذِي يَسِيلُ مِنْ أَدْنَى مَطَرٍ، ضُدُّ. أَنْتَ فُرْحَانٌ كَرُجْحَانٌ مِنَ الْأَمْرِ وَقُرَاجِيٌّ: خَارِجٌ، وَمَنْ لَمْ يَشْهَدْ الْحَرْبَ، كَالْفُرَاجِيِّ، وَمَنْ مَسَّهَا الْقُرُوحُ، وَضُدُّ، وَيُوْتَتْ. كَتَحَ الشَّيْءُ كَمَنَعَ: جَمَعَهُ وَفَرَّقَهُ، ضُدُّ. الْمَسْحُ: أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ الشَّيْءَ مُبَارَكًا أَوْ مَلْعُونًا، ضُدُّ. مَصَحَ كَمَنَعَ مُصَوِّحًا: ذَهَبَ، وَانْقَطَعَ، - وَالتَّوْدِيُّ رَشَحٌ، ضُدُّ. نَشَحَ كَمَنَعَ

نَشْحًا أَوْ نَشُوحًا: شَرِبَ دُونَ الرِّبِيِّ، أَوْ حَتَّى امْتَلَأَ، ضِدُّ. نَضَحَ عَطَشَهُ: سَكَّنَهُ، وَرَوِيَ، أَوْ شَرِبَ دُونَ الرِّبِيِّ، ضِدُّ. نَبَّحَ اللَّهُ عَظْمَهُ: شَدَّدَهُ، وَرَضَّضَهُ، ضِدُّ.

باب الحاء

الصَّارِخُ: الْمُغِيثُ، وَالْمُسْتَعِيثُ، ضِدُّ، كَالصَّرِيخِ فِيهِمَا. الْفَرْجُ: [٩٩ أ] وَشَيْءٌ لَا فَرْجَةَ فِيهِ، كَأَنَّهُ ضِدُّ، وَلَهُ مَعَانٍ.

باب الدال

أَسَدٌ كَفَرِحَ: دَهَشَ مِنْ رُؤْيَةِ الْأَسَدِ، وَصَارَ كَالْأَسَدِ، ضِدُّ. أَيْدٍ كَفَرِحَ: عَجَلَ، وَأَشْرَعَ وَأَبْطَأَ، ضِدُّ. الْجُدُّ بِالضَّمِّ: سَاحِلُ الْبَحْرِ بِمَكَّةَ كَجُدَّةَ، وَجُدَّةٌ لِمَوْضِعٍ مِنْهُ بِعَيْنَيْهَا وَجَانِبُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالسَّمَنُ وَالْبُدْنُ، وَتَمَرٌ كَثَمَرِ الطَّلْحِ، وَالْبُئْرُ فِي مَوْضِعٍ كَثِيرِ الْكَلَاءِ، وَالْبُئْرُ الْمُغْرَزَةُ، وَالْقَلِيلَةُ الْمَاءِ، ضِدُّ، وَالْمَاءُ فِي طَرْفِ فَلَاةٍ، وَالْمَاءُ الْقَدِيمُ، وَبِالْكَسْرِ: الْاجْتِهَادُ فِي الْأَمْرِ، وَضِدُّ الْهَزَلِ، وَقَدْ جَدَّ يَجْدُ وَيَجْدُ وَأَجَدَّ وَلَهُ مَعَانٍ. وَرَجُلٌ جَعَدُ: كَرِيمٌ وَيَجْهَلٌ كَجَعَدِ الْيَدَيْنِ، مَا نَبَّهَ عَلَيْهِ فِي الْقَامُوسِ^٨. سَجَدَ: خَضَعَ، وَأَنْتَضَبَ، ضِدُّ. أَسْوَدٌ كَأَكْرَمَ: وَلَدٌ غُلَامًا سَيِّدًا أَوْ غُلَامًا أَسْوَدَ، ضِدُّ. رَجُلٌ مَضْرَأٌ: قَوِيٌّ عَلَى الْبُرْدِ، وَضَعِيفٌ عَلَيْهِ، كَصَرِدٍ، ضِدُّ. وَصَرِدَ السَّهْمُ كَفَرِحَ: أَخْطَأَ، وَنَقَذَ حَدَّهُ، ضِدُّ. الصِّمْرُ كَزَبْرَجٍ: النَّاقَةُ الْغَزِيرَةُ اللَّبَنِ، وَقَلِيلَتُهُ، ضِدُّ. الصَّمَارِيدُ: الْأَرْضُونَ الصِّلَابِ، وَالْغَمِّ السِّمَانُ وَالْمَهَارِيلُ، ضِدُّ.

أَصَادَهُ: آذَاهُ، وَذَاوَاهُ مِنَ الصَّيْدِ، ضِدُّ. الصِّدُّ بِالْكَسْرِ، وَالصَّيْدُ: الْمُثَلُّ، وَالْمُخَالَفُ، ضِدُّ، وَيَكُونُ جَمْعًا، وَمِنْهُ ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾^٩. الصَّمْدُ: الرِّطْبُ، وَالْيَبَسُ^{١٠} ضِدُّ، وَخِيَارُ الْغَمِّ، وَرَذَالُهَا، ضِدُّ. الْمَعْبُدُ كَمُعْظَمٍ: الْمَدْلُلُ مِنَ الطَّرِيقِ وَغَيْرِهِ، وَالْمُكْرَمُ، ضِدُّ. أَعْنَدَهُ: عَارَضَهُ بِالْوِفَاقِ، وَالْخِلَافِ، ضِدُّ. غَمَدَ الرِّكِيَّةُ كَفَرِحَ: كَثُرَ مَاؤُهَا، أَوْ قَلَّ، ضِدُّ. أَفْدَتُ الْمَالَ: اسْتَفْدَتْهُ، وَأَعْطَيْتُهُ، ضِدُّ، وَهِيَ يَتَفَايَدَانِ بِالْمَالِ: يُفِيدُ كُلُّ صَاحِبِهِ، وَلَا تَقُلُّ يَتَفَاوَدَانِ. الْقُعُودُ وَالْمَقْعَدُ: الْجُلُوسُ، أَوْ هُوَ مِنَ الْقِيَامِ، وَالْجُلُوسُ فِي الصَّجْعَةِ وَفِي السُّجُودِ، وَقَعَدَ: قَامَ، ضِدُّ. تَقَعَدَهُ: قَامَ بِأَمْرِهِ، وَرَبَّنَتْهُ عَنْ حَاجَتِهِ، ضِدُّ^{١١}. الْمَصْدُ: الرِّضَاعُ، وَالْجِمَاعُ، وَالْمَصُّ بِالرَّعْدِ، وَشِدَّةُ الْبُرْدِ، وَنَحْرُكُ، وَالْحَرُّ، ضِدُّ. الْمَكُودُ: النَّاقَةُ الدَّائِمَةُ الْغُزْرِ، وَالْقَلِيلَةُ اللَّبَنِ، ضِدُّ: أَوْ هَذِهِ مِنْ أَعَالِيطِ اللَّيْثِ^{١٢}. أَنْشَدَ الصَّالَةَ: عَرَفَهَا، وَاسْتَرْشَدَ عَنْهَا، ضِدُّ. النُّكْدُ بِالضَّمِّ: قِلَّةُ الْعَطَاءِ، وَيُفْتَحُ، وَالْغَزِيرَاتُ

اللَّبَنِ مِنَ الْإِبِلِ، وَالَّتِي لَا لَبَنَ لَهَا، ضِدُّ، عَنِ ابْنِ فَارِسٍ.^{١٣} وَطَدَّ الشَّيْءُ يَطْدُ: دَامَ، وَتَبَّتْ، وَرَسَا، وَسَارَ، ضِدُّ. الْهُجُودُ: التَّوَمُّ كَالْتَهْجُدِ، وَبِالْفَتْحِ: الْمُصَلِّي بِاللَّيْلِ يَجْمَعُهُ الْهُجُودُ بِالضَّمِّ، وَهَجْدٌ، وَتَهَجَّدَ: اسْتَبَقَطَ كَهَجَدَ، ضِدُّ، وَهَجَّدَ تَهْجِيدًا: أَيْقَظَهُ، وَنَوْمَهُ، ضِدُّ. الْإِهْمَاؤُ: الْإِقَامَةُ، وَالسَّرْعَةُ، ضِدُّ.

باب الذال

الْحَدْدُ، مُحْرَكَةٌ: سُفُوطٌ وَتِدٌ مَجْمُوعٌ مِنَ الْبَحْرِ الْكَامِلِ، مِنْ عَجَزٍ (مُتَفَاعِلُنْ) فَيَنْقَى (مُتَفَاعًا) فَيَنْقَلُ إِلَى (فَعْلُنْ)، وَالْحَدَاءُ: قَصِيدَةٌ فِيهَا الْحَدُّ، وَالْقَصِيدَةُ السَّائِرَةُ الَّتِي لَا عَيْبَ فِيهَا، ضِدُّ. الْإِحْتَاؤُ: الْإِكْتَاؤُ مِنَ الْمَزَاجِ فِي الشَّرَابِ، وَقِيلَ الْإِقْلَالُ مِنْهُ، ضِدُّ. الْحِنْدِيدُ بِالْكَسْرِ: الطَّوِيلُ، وَرَأْسُ الْجَبَلِ الْمُشْرِفِ، كَالْحِنْدُودَةِ، وَالْفَحْلُ، وَالْحَصِيُّ، ضِدُّ. الْمَخَاوَدَةُ: الْمُخَالَفَةُ، وَالْمُؤَافَقَةُ، ضِدُّ.

باب الراء

الْأَرْزُ: الْإِحْاطَةُ، وَالْقُوَّةُ، وَالصَّنْفُ، ضِدُّ. أَتَبَّرَ كَأَكْرَمَ^{١٥}: أَعْطَى، وَمَنْعَ، ضِدُّ. الْبِتْرُ: الْكَثِيرُ، وَالْقَلِيلُ، ضِدُّ. تَغَرَّ كَمَنْعَ: تَلَمَّ، وَ- التَّائِمَةُ: سَدَّهَا، ضِدُّ؛ وَ- أَتَغَرَّ الْغُلَامُ أَلْفَى تَغَرُّهُ أَيَّ أَسْنَانَهُ مِنْهُ، وَتَبَّتْ تَغَرُّهُ كَأَتَغَرَّ، وَادَّغَرَ، وَالْأَصْلُ ائْتَنَغَرَ: الْجَبْرُ: خِلَافُ الْكَسْرِ، وَالْمَلِكُ، وَالْعَبْدُ، ضِدُّ. [٩٩ب] الْجُعْفَرُ: النَّهْرُ الصَّغِيرُ، وَالْكَبِيرُ الْوَاسِعُ، ضِدُّ. الْحَزْرُورُ كَعَمَلَسَ: الْغُلَامُ الْقَوِيُّ، وَالرَّجُلُ الْقَوِيُّ وَالصَّعِيفُ، ضِدُّ. الْأَحْمَرُ: مَا لَوْنُهُ الْحُمْرَةُ، وَالْأَبْيَضُ، ضِدُّ؛ وَمِنْهُ الْحَدِيثُ (يَا حُمَيْرَاءُ).^{١٦} الْخَشَاؤُ وَالْخَشَاةُ بِضَمِّهِمَا: الرَّدِيُّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَسَفَلَةُ النَّاسِ، كَالْخَاشِرِ، وَمَا لَا لُبَّ لَهُ مِنَ الشَّعِيرِ، وَخَشِرَ يَخْشُرُ: أَبْقَى عَلَى الْمَائِدَةِ الْخَشَاةَ، وَ- الشَّيْءُ: نَفَى عَنْهُ خَشَاةً، ضِدُّ. الْخَضْرَةُ: لَوْنٌ مَعْرُوفٌ يَجْمَعُهُ خُضْرٌ، وَخَضِرَ الزَّرْعُ كَفَرِحَ وَخَضَرَ وَخَضِرَ فَهُوَ أَخْضَرُ وَخَضُرٌ وَخَضِرٌ وَخَضِيرٌ وَخَضِيرٌ وَمَخْضُورٌ^{١٧} وَالْأَخْضَرُ الْأَسْوَدُ، ضِدُّ. خَفَرَهُ، وَ- بِهِ، وَ- عَلَيْهِ يَخْفِرُهُ، وَيَخْفِرُ خَفْرًا: أَجَارَهُ، وَمَنْعَهُ، كَأَنَّهُ ضِدُّ؛ وَالْحِفَارَةُ^{١٨} وَالْحَفِيرُ: الْمَجَاوِرُ، وَالْمَجِيرُ، كَأَنَّهُ ضِدُّ. أُمُّ خَنْوَرٍ وَخَنْوَرٌ كَعَلَوَسَ وَعَامَسَ: الصَّبْعُ، وَالْبَقْرَةُ، وَالذَّاهِيَةُ، وَالنَّعْمَةُ، ضِدُّ، وَمَضَرٌ، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ (أُمُّ خَنْوَرٍ تُسَاقُ إِلَيْهَا الْقِصَارُ الْأَعْمَارِ).^{١٩} الْمُسْجَرُ، وَالْمَسْجُورُ: الْمَوْقِدُ، وَالسَّاكِنُ، ضِدُّ. أَسْرَهُ: كَتَمَهُ، وَأَظْهَرَهُ، ضِدُّ. السَّنْدَرِيُّ: الْحَيْدُ، وَالرَّذِيءُ، ضِدُّ. الصُّفْرَةُ: بِالضَّمِّ، لَوْنٌ مَعْرُوفٌ، وَالسَّوَادُ، ضِدُّ.^{٢٠} وَقَدِ اصْفَرَ، وَاصْفَارًا فَهُوَ أَصْفَرٌ. غَدَاةٌ صَبْرٌ، وَصَبْرٌ بِكَسْرِ التَّوْنِ الْمَشْدَدَةِ وَفَتْحِهَا: بَارِدَةٌ، وَخَارَةٌ، ضِدُّ. الصُّنْبُورُ بِالضَّمِّ: الرِّيحُ الْبَارِدَةُ، وَالْحَارَةُ، ضِدُّ.^{٢١}

تَظَاهَرُوا: تَدَارَبُوا، وَتَعَاوَنُوا، ضُدُّ. أَغْدَرَ: أَبْدَى غُدْرَهُ، وَأَحْدَثَ، وَتَبَّتْ لَهُ غُدْرُ، وَقَصَرَ، وَلَمْ يُبَالِغْ وَهُوَ يُرَى أَنَّهُ مُبَالِغٌ، وَبَالِغٌ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. التَّغْزِيرُ: صَرْبٌ دُونَ الْحَدِّ، أَوْ هُوَ أَشَدُّ الصَّرْبِ، وَالتَّفْخِيمُ، وَالتَّعْظِيمُ، ضُدُّ. الْعَصْرُ مُثَلَّثَةٌ: الْمَنْعُ، وَالْعَطِيَّةُ، ضُدُّ، وَلَهُ مَعَانٍ مَذْكُورَةٌ فِي الْقَامُوسِ.^{٢٢} الْعِظْرَةُ كَفَرِحَةٍ: النَّاقَةُ اللَّائِحُ، وَالْحَائِلُ، ضُدُّ. عَبَّرَ غُبُورًا: مَكَثَ، وَذَهَبَ، ضُدُّ، وَهُوَ غَابِرٌ، مِنْ عَبَّرَ كَرَكَّعَ. قَصَرَ الطَّعَامُ قُصُورًا: نَمًا، وَغَلًا، وَتَقَصَّ، وَرَحَّصَ، ضُدُّ. الْقَوَارَةُ كُنْأَمَةٌ: مَا قُورَ مِنَ الثُّوبِ وَغَيْرِهِ، أَوْ يُخْصُ بِالْأَدِيمِ، وَمَا قَطَعَتْ مِنْ جَوَانِبِ الشَّيْءِ، وَالشَّيْءُ الَّذِي قُطِعَ مِنْ جَوَانِبِهِ، ضُدُّ. وَالْإِقْوَارُ: الضُّمُرُ، وَالتَّعْيِيرُ، وَالتَّشْنُجُ، وَالسَّمْنُ، ضُدُّ.^{٢٣} الْمُكْعَبَرُ: شَاعِرَانِ، وَبِكْسَرِ الْبَاءِ: الْعَرَبِيُّ، وَالْعَجَبِيُّ، ضُدُّ.

بَابُ الزَّاءِ

الْحُوزُ: الْجَمْعُ، وَصَمُّ الشَّيْءِ، كَالْحِيَارَةِ وَالْإِحْتِيَارِ، وَالسَّوْفُ اللَّيِّنُ، وَالشَّدِيدُ، ضُدُّ. الْحِزُّ: السَّوْفُ الشَّدِيدُ، وَالرُّوَيْدُ، ضُدُّ. إِزْمَازٌ كَأَطْمَأَنَّ الشَّيْءُ: زَالَ، وَلَزِمَ مَكَانَهُ، ضُدُّ. الْفُوزُ: النَّجَاةُ، وَالظَّفَرُ بِالْحَيْزِ، وَالْهَلَاكُ، ضُدُّ؛ وَالْمَفْازَةُ: الْمَنْجَاةُ، وَالْمَهْلِكَةُ، وَالْفَلَاةُ لَا مَاءَ بِهَا.

بَابُ السَّيْنِ

الدُّسُّ: الْإِضْلَاحُ، وَالْإِفْسَادُ، ضُدُّ. كَلَسَ عَلَيْهِ تَكْلِيْسًا: حَمَلَ، وَجَدَّ، وَ- عَنِ قِزْنِهِ: جَبُنَ، وَفَرَّ. الْمَسُوسُ كَصَبُورٍ: الْمَاءُ بَيْنَ الْعَدْبِ وَالْمَلْحِ، وَالْعَدْبُ الصَّافِي، ضُدُّ. تَنَفَّسَ فِي الْإِنَاءِ: شَرِبَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُبَيِّنَهُ عَنْ فِيهِ، وَشَرِبَ بِثَلَاثَةِ أَنْفَاسٍ فَأَبَانَهُ عَنْ فِيهِ فِي كُلِّ نَفْسٍ، ضُدُّ. وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "كَانَ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ" وَ"نَهَى عَنِ التَّنَفُّسِ فِي الْإِنَاءِ".^{٢٤} الْمِيعَاسُ: الْأَرْضُ لَمْ تُوْطَأَ، وَالرِّمْلُ اللَّيِّنُ، وَالطَّرِيقُ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. الْوَيْسُ: الْفَقْرُ، وَمَا يُرِيدُهُ الْإِنْسَانُ، ضُدُّ. وَقَدْ لَقِيَ وَيْسًا أَيَّ لَقِيَ مَا يُرِيدُ.^{٢٥}

بَابُ الشَّيْنِ

الْجُعْشُوشُ بِالصَّمِّ: الطَّوِيلُ، وَالْقَصِيرُ، ضُدُّ. الرِّعْشِيْشُ بِالْكَسْرِ: الْحَبَانُ، وَالسَّرِيْعُ إِلَى الْقِتَالِ وَإِلَى الْمَغْرُوفِ، ضُدُّ. أَرْضٌ رُمُشَاءٌ: رَيْشَاءٌ، أَيُّ كَثْرَةُ الْعُشْبِ مِنْهُ، أَوْ جَدْبَةٌ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. رَجُلٌ أَرْمَسٌ: أَرَيْشٌ مُخْتَلَفُ اللَّوْنِ. الرُّوْشُ: الْأَكْلُ الْكَثِيرُ، وَالْأَكْلُ الْقَلِيلُ، ضُدُّ. فَاشَ الرَّجُلُ: اِفْتَخَرَ، وَتَكَبَّرَ وَرَأَى مَا لَيْسَ عِنْدَهُ [١٠٠أ] وَهُوَ فَيَّاشٌ، وَالْفَيَّاشُ: السَّيِّدُ الْمِفْضَالُ، ضُدُّ.

باب الصَّاد

الأَبْضُ: التَّحْلِيَةُ، ضِدُّ الشَّدِّ، وَالسُّكُونُ، وَالْحَرَكَةُ، ضِدُّ^{١٦} بَيْضَةِ النَّهَارِ: بَيَاضُهُ وَهُوَ أَدْلُ مِنْ بَيْضَةِ الْبَلَدِ مِنْ بَيْضَةِ النَّعَامِ الَّتِي تَتْرُكُهَا وَهُوَ بَيْضَةُ الْبَلَدِ: وَاحِدُهُ الَّذِي يَجْتَمِعُ إِلَيْهِ وَيُقْبَلُ قَوْلُهُ، ضِدُّ بَيْضُهُ: ضِدُّ سَوْدَهُ، وَمَلَأَهُ، وَفَرَعَهُ، ضِدُّ أَرْضَ: أَبْطَأَ، وَتَقَلَّ، وَعَدَا شَدِيداً، ضِدُّ عَرَضَ الْإِنَاءِ يَغْرِضُهُ: مَلَأَهُ، كَأَغْرَضَهُ، وَتَقَصَّهُ عَنِ الْمِلْءِ، ضِدُّ الْفَوَارِضُ: الصَّحَاخُ الْعِظَامُ، وَالْمِرَاضُ، ضِدُّ التَّقْرِيطِ: الْمَدْحُ، وَالذَّمُّ، ضِدُّ التَّحْيِضِ: الدَّاهِبَا اللَّحْمِ، وَالكَثِيرَا، ضِدُّ.

باب الطاء

حَمَطٌ، كَنْصَرٌ، وَفَرِحَ حَمَطاً وَحُمُوطاً وَحَمَطاً: طَابَ رِيحُهُ، وَتَغَيَّرَتْ، ضِدُّ السَّفِيْطُ: الطَّيْبُ التَّنْفِسِ، وَالسَّخِينُ، وَقَدْ سَفَطَ كَكْرَمٍ، وَالتَّنْدُلُ، وَكُلُّ مَا لَا قَدْرَ لَهُ، ضِدُّ سَقَطَ الْحُرُّ: أَقْبَلَ، وَزَنَلُ، وَ- عَنَّا: أَقْلَعُ، ضِدُّ الشَّرْطُ: الدُّوْنُ، وَاللَّيْمُ السَّافِلُ، جَمْعُهُ أَشْرَاطُ، وَالْأَشْرَافُ أَشْرَاطُ أَيْضاً، ضِدُّ الضَّفِيْطُ: الْعَدِيْوْتُ، وَالْجَاهِلُ، جَمْعُهُ كَالْحَقْمِيِّ، وَالسَّخِيُّ وَالشَّرِيْسُ مِنَ الْإِبِلِ، ضِدُّ.

باب الظاء

رُغْظُ السَّهْمِ بِالصِّمِّ: مَدْخُلٌ سَنَخُ النَّصْلِ، وَرَعْظُهُ كَمَنْعَهُ: جَعَلَ لَهُ رُغْظاً، كَأَرَعْظُهُ، وَكَسَرَ رُغْظَهُ، ضِدُّ وَالتَّرْعِيْطُ: التَّفْتِيْرُ، وَالتَّعْجِيْلُ، ضِدُّ اللُّنْظَةُ بِالصِّمِّ: بَيَاضٌ فِي مَجْهَلَةِ الْفَرَسِ السُّفْلِيِّ، كَالْمَنْظِ مُحْرَكَةً، وَالْفَرَسُ الْمَظُ، وَالتُّكْتَةُ السُّوْدَاءُ فِي الْقَلْبِ، وَالتُّنْظَةُ مِنَ الْبَيَاضِ، ضِدُّ.

باب العين

البَضْعُ كَالْمَنْعِ: الْمَهْرُ، وَالطَّلَاقُ، وَعَقْدُ النِّكَاحِ، ضِدُّ بَاعَهُ: بَيَّعُهُ بَيْعاً وَمَبِيْعاً، وَالْقِيَاسُ مَبَاعاً، إِذَا بَاعَهُ، وَإِذَا اشْتَرَاهُ، ضِدُّ، وَهُوَ مَبِيْعٌ وَمَبِيْعٌ. التَّلْعَةُ: مَا اذْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ، وَمَا انْتَهَبَ مِنْهَا، ضِدُّ الْمُدْفَعُ كَمُعْظَمِ: الْبَعِيْرُ الْكَرِيْمُ، وَالْمَهَانُ، ضِدُّ الرَّمْعَةُ مُحْرَكَةً: هَنَةٌ زَائِدَةٌ وَرَاءَ الظَّلْفِ، أَوْ شِبْهُهُ أَظْفَارِ الْعَمِّ فِي الرُّسْغِ، فِي كُلِّ قَائِمَةٍ زَمْعَتَانِ، كَأَنَّمَا خُلِقْتَا مِنْ قِطْعِ الْقُرُونِ وَالشَّعْرِ الْمُدْلَاةِ فِي مُؤَخَّرِ رِجْلِ الشَّاةِ وَالظَّبْيِ وَالْأَرْنَبِ، جَمْعُهُ زَمْعٌ، وَجَمْعُ الْجَمْعِ زَمَاعٌ، كَصَبُورِ: الْأَرْنَبُ تُقَارِبُ عَدُوَهَا كَأَنَّهَا تَعْدُو عَلَى زَمْعَاتِهَا أَوْ لِأَنَّهَا إِذَا قَرِبَتْ مِنْ مَجْرِيهَا مَشَتْ عَلَى زَمْعَتِهَا لِئَلَّا يُقْتَتَى^{١٧} أَثَرُهَا، وَالسَّرِيْعَةُ النَّشِيْطَةُ، وَالرَّمْعَانُ مُحْرَكَةً خَفَّتُهَا وَسُرِعَتْهَا، وَالْمَشِيِي الْبَطِيءُ، وَفَعْلُهُ كَمَنْعٌ، ضِدُّ الشَّيْخُ بِالْكَسْرِ: قُبَالُ التَّعْلِ، وَطَرَفُ الْمَكَانِ، وَمَا ضَاقَ مِنَ الْأَرْضِ، وَالْبَقِيَّةُ مِنَ الْمَالِ، وَجُلُّهُ، وَقَلِيْلُهُ، ضِدُّ الصَّنْتَعُ كَقُنْفُذِ: الْحَمَازُ، أَوِ النَّاقِيُ الْوَجْتَنِيْنِ وَالْحَاجِبِيْنِ، الْعَظِيْمُ الْجَبِيْتَةُ، أَوْ

الرَّيْقِيُّ الحَدِيدُ، كَأَنَّهُ نُسْحَةٌ، ضُدُّ. طَلَعَ فَلَانٌ عَلَيْنَا كَمَنَعَ وَنَصَرَ: أَنَا، كَأَطَّلَعَ وَ- عَمُّهُمْ: غَابَ، ضُدُّ. فَرَعَ كَمَنَعَ: صَعَدَ، وَزَلَّ، ضُدُّ. الفَارِعُ المُرْتَفِعُ، الهَيِّئُ الحَسَنُ، المُسْتَفِيلُ، ضُدُّ. فَرَعَ تَفْرِيعًا: ائْحَدَرَ، وَصَعَدَ، ضُدُّ. الفَرَعُ: الإِشْتِعَاتَةُ، وَالإِغَاثَةُ، ضُدُّ. المُفْرَعُ كَمُعْظَمُ: الشُّجَاعُ، وَالْحَبَابُ، ضُدُّ. أَفْرَعَ إِلَى الحَقِّ: رَجَعَ، وَذَلَّ، وَامْتَنَعَ، ضُدُّ، وَكَفَّ كَأَنْفَرَعَ فِيهِمَا. فَرَعَ الصَّبِيُّ^{٢٨} قُرُوعًا كَمَنَعَ: أَسْرَعَ، وَخَفَّ، وَأَبْطَأَ، ضُدُّ.

القُنُوعُ بِالصَّخْمِ: السُّؤَالُ، وَالتَّدَلُّلُ، وَالتَّرَضَى بِالقِسْمِ، ضُدُّ. وَالفِعْلُ كَمَنَعَ وَوَمِنْ دُعَائِهِمْ "نَسَأَلُ القِنَاعَةَ وَنَعُودُ بِهِ مِنَ القُنُوعِ". القُنُوعُ: كَصَبُورٍ مُؤَنَّثَةٍ، الهُبُوطُ، وَالصُّعُودُ، ضُدُّ. [١٠٠ اب] أَقْنَعُهُ: أَرْضَاهُ، وَ-، رَأْسُهُ: نَصَبَهُ، أَوْ لَا يَلْتَفِتُ يَمِينًا وَشِمَالًا، وَجَعَلَ طَرْفَهُ مُوَارِيًا، وَ- العَنَمُ: أَمْرَهَا لِلمُرْتَعِ، وَ- فَلَانًا: أَحْوَجُهُ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. كَتَعَ بِهِ كَمَنَعَ: ذَهَبَ بِهِ وَشَمَّرَ فِي أَمْرِهِ، وَانْقَبَضَ، وَأَنْصَمَ، ضُدُّ، أَوَالصَّوَابُ: كَتَعَ كَفَرَحَ فِيهِمَا أَوْ لُغْتَانِ. لَطَعَهُ كَمَنَعَهُ: ضَرَبَهُ، وَ- اسْمُهُ: مَحَاهُ، وَأَتْبَتَهُ، ضُدُّ. نَكَعَ فَلَانًا حَقَّهُ كَمَنَعَ: حَبَسَهُ، أَوْ أَعْطَاهُ، ضُدُّ. أَوْدَعَ مَالًا: دَفَعَهُ إِلَيْهِ لِيَكُونَ وَدِيعَةً، وَأَوْدَعْتُهُ أَيضًا: قَبِلْتُ مَا أَوْدَعَنِيهِ، ضُدُّ. تَوَدَّعَهُ: صَانَهُ فِي مِيدَعِ، وَ- فَلَانًا: ائْتَدَلَّهُ فِي حَاجَتِهِ، ضُدُّ.

باب الفاء

الجُحْفُفُ: الأَرْضُ المُرْتَفِعَةُ لِيَسْتِ بِالغَلِيظَةِ، وَالتَّرِيحُ الشَّدِيدَةُ، وَالقَاعُ المُسْتَدِيرُ الوَاسِعُ، وَالوَهْدَةُ مِنَ الأَرْضِ، ضُدُّ.

الحَنْفُ مَحْرُكَةٌ: الإِسْتِقَامَةُ، وَالإِعْوَجَاجُ فِي الرَّجْلِ، وَأَنْ تُقْبَلَ إِحْدَى إِهْمَامِي رَجْلَيْهِ عَلَى الأُخْرَى، أَوْ أَنْ يَمْشِيَ عَلَى ظَهْرِ قَدَمَيْهِ مِنْ شِقِّ الحِنْصَرِ، أَوْ مَيْلٌ فِي صَدْرِ القَدَمِ، وَقَدْ حَنَفَ كَفَرَحَ وَكَرُمَ فَهُوَ أَحْنَفُ وَرَجُلٌ حَنْفَاءُ. وَكَضَرَبَ: مَالَ، وَتَحَنَّفَ: عَمِلَ عَمَلِ الحَنْفِيَّةِ، أَوْ ائْحَتَنَّ، أَوْ ائْتَزَلَ عِبَادَةَ الأَصْنَامِ، وَإِلَيْهِ مَالٌ^{٢٩}.

الحَلْفُ: مَنْ لَا خَيْرَ فِيهِ، وَالدِّينَ ذَهَبُوا مِنَ الحَيِّ، وَمَنْ حَصَرَ مِنْهُمْ، ضُدُّ، وَبِالتَّخْرِيكِ: الوَلَدُ الصَّالِحُ، فَإِذَا كَانَ فَاسِدًا سَكَبَتِ اللِّامُ، وَرَبَّمَا اسْتُعْمِلَ كُلُّ مِنْهُمَا مَكَانَ الآخَرِ، يُقَالُ هُوَ حَلْفٌ صِدْقٌ مِنْ أَبِيهِ إِذَا قَامَ مَقَامَهُ، أَوْ الحَلْفُ أَيُّ بِالسُّكُونِ مِنْهُ، وَبِالتَّخْرِيكِ سَوَاءٌ. اللَّيْثُ: (أَيُّ قَالَ فِيهِ) حَلْفٌ لِلأَشْرَارِ حَاصَّةً، وَبِالتَّخْرِيكِ، ضُدُّ.

زَرَفٌ: قَفَزَ، وَ- إِلَيْهِ: تَقَدَّمَ، - وَفِي الكَلَامِ: زَادَ، كَزَرَفَ، وَ- النَّاقَةُ: أَسْرَعَتْ، وَهِيَ زُرُوفٌ، وَ- الرَّجُلُ زَرِيفًا: مَشَى عَلَى هَيْئَتِهِ كَأَنَّهُ، ضُدُّ. السُّدْفَةُ وَيُضَمُّ: الطُّلْمَةُ، تَمِيمِيَّةٌ، وَالصَّوؤُ، قَيْسِيَّةٌ، ضُدُّ.

أقول: إِنَّمَا يَكُونُ مِنَ الْأَضْدَادِ لَوْ كَانَ كِلَاهُمَا مِنْ لَعَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ سَمِيًّا بِاسْمٍ لِأَنَّ كُلًّا يَأْتِي عَلَى الْآخِرِ، كَالسَّدْفِ مُحَرَّكَةً. أَسَدَفٌ: نَامٌ، وَ- اللَّيْلُ: أَطْلَمٌ، وَالْفَجْرُ أَصَاءٌ. الْمِسْنَفُ كِمَكْتَارٍ: الْبَعِيرُ يُؤَخَّرُ الرَّجُلَ، وَالَّذِي يُقَدِّمُهُ الشَّفُّ وَيُكْسِرُ: الرِّيحُ وَالْفَضْلُ، وَالنَّقْصَانُ، ضِدُّ شَفَّ يَشْفُ: رَادًا، وَنَقَصَ، وَتَحَرَّكَ، وَكَامِرٌ: لَدَعُ الْبَزْدِ، وَمَطَرٌ فِيهِ، وَالرِّيحُ الْبَارِدَةُ، كَالشَّفْسَانِ، وَشِدَّةُ حَرِّ الشَّمْسِ، ضِدُّ تَنَصَّفَ كَتَكْرَمٌ: خَدَمَ وَ- فَلَانًا: اسْتَعْدَمَهُ، ضِدُّ الْهَوْفُ وَيَضْمٌ: الرِّيحُ الْحَارَّةُ، وَالرِّيحُ الْبَارِدَةُ الْهَبُوبُ، ضِدُّ.

باب القاف

يَلْقَى كَفْرَحَ: تَحَيَّرَ، وَكَنَصَرَ بُلُوقًا: أَسْرَعَ، وَ- السَّيْلُ الْأَمْجَارُ: حَجَفَهَا، وَ- الْبَابُ: فَتَحَهُ كُلَّهُ، أَوْ فَتَحَا شَدِيدًا، كَأَبْلَقَهُ فَانْبَلَقَ، أَوْ غَلَقَهُ، ضِدُّ إِبْلُ مَحَانِيْقُ: ضَمَّرَ، أَوْ سَمَانٌ، ضِدُّ الْحَرِيْقُ الْمُطْمَرُّ مِنْ الْأَرْضِ، وَفِيهِ نَبَاتٌ، جَمْعُهُ كَكُتْبٍ، وَالرِّيحُ الْبَارِدَةُ الشَّدِيدَةُ الْهَبَابَةُ، كَالخُرُوقِ، وَاللَّيْنَةُ الْمَهْلَةُ، ضِدُّ دَهَقَ الْكَأْسُ: مَلَأَهَا، وَ-، الْمَاءُ: أَفْرَعُهُ إِفْرَاعًا شَدِيدًا، ضِدُّ كَأَذَهَقَهُ فِيهِمَا. دَهَمَقَهُ: كَسَرَهُ، وَقَطَعَهُ وَ- الْوَتْرُ: لَيْتَهُ، وَ- الطَّعَامُ: طَيَّبَهُ، وَرَفَّقَهُ، وَلَيْتَهُ، أَوْ لَمْ يُجَوِّدْهُ، ضِدُّ.

رَبِقَ الْمَاءِ، كَفَرَحَ وَنَصَرَ، رَنْقًا وَرَنْقًا وَرُنُوقًا، كَدَرَ، كَتَرَنَقَ، فَهُوَ رَنْقٌ كَعَدَلٍ، وَكَتَيْفٍ، وَجَبَلٍ، وَأَزَنَقَ: حَرَكَ لِيَاءَهُ لِلْحَمْلَةِ، وَ- اللَّوَاءُ: تَحَرَّكَ، وَ- الْمَاءُ كَدَرَهُ كَرَنْقَهُ، وَرَنْقَهُ أَيْضًا صَفَاءً، ضِدُّ. [١١٠] الرَّوْقُ: الْقَرُونُ، وَ- مِنَ اللَّيْلِ: طَائِفَةٌ، وَ- مِنَ الْبَيْتِ رُؤَاؤُهُ: أَيُّ شَفْتُهُ الَّتِي دُونَ الشُّقَّةِ الْعُلْيَا، وَ- مِنَ الشَّبَابِ: أَوْلُهُ، وَالْعُمُرُ، وَالرُّوَاقُ: مُقَدَّمُ الْبَيْتِ، وَالْفُسْطَاطُ، وَرَمَى بِأَرْوَاقِهِ عَلَى الدَّابَّةِ: رَكِبَهَا، وَ- عَمَّا: نَزَلَ، وَأَلْقَى أَرْوَاقَهُ: عَدَا، وَاشْتَدَّ عَدُوُّهُ، وَأَقَامَ بِالْمَكَانِ مُطْمَئِنًّا، كَأَنَّهُ ضِدُّ، وَأَلْقَى عَلَيْكَ أَرْوَاقَهُ: وَهُوَ أَنْ تُحِبَّهُ شَدِيدًا، وَالرُّوَاقُ كَكِتَابٍ وَعُرَابٍ: بَيْتٌ كَالْفُسْطَاطِ، أَوْ سَقْفٌ فِي مُقَدَّمِ الْبَيْتِ، جَمْعُهُ أَرْوِقَةٌ، وَرُوقٌ بِالضَّمِّ، وَأَلْقَتِ السَّحَابَةُ أَرْوَاقَهَا: مَطَرَهَا، وَوَبَلَّهَا، أَوْ مِيَاهَهَا الصَّافِيَةَ، وَرَبِقَ الشَّبَابِ بِالْفَتْحِ: أَوْلُهُ، وَأَصْلُهُ رِيْقٌ، وَالرَّبِيقُ أَنْ يُصِيبَكَ مِنَ الْمَطَرِ^٣ يَسِيرٌ، مِنَ الْأَضْدَادِ.

السَّبِقُ مُحَرَّكَةً، وَالسَّبْقَةُ بِالضَّمِّ: الْحَطَرُ يُوضَعُ بَيْنَ أَهْلِ السَّبَاقِ، جَمْعُهُ أَسْبَاقٌ، وَسَبَقْتُ الشَّأءَ تَسْبِيْقًا: أَلْقَتُ وَلَدَهَا لِغَيْرِ تَمَامٍ، وَ- فَلَانٌ: أَحَدَ السَّبَقِ، وَأَعْطَاهُ، ضِدُّ أَسْنَقَ الْقِرْبَةَ: شَدَّهَا بِالسَّبَاقِ كَكِتَابٍ خَيْطٌ يُنَدُّ بِهِ الْقِرْبَةُ مِنْهُ وَ-: أَحَدَ الْأَرْضِ، أَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْأَرْضُ، ضِدُّ صَفَقَ الْبَابُ: رَدَّهُ، أَوْ غَلَقَهُ، كَأَصْفَقَهُ، وَفَتَحَهُ، ضِدُّ الْعِرْقُ بِالْكَسْرِ: لِلشَّجَرِ وَالْبَدَنِ مَعْرُوفٌ، جَمْعُهُ

عُرْقٍ، وَأَعْرَاقٍ وَعِزَاقٍ، وَأَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْأَرْضُ الْمِلْحُ لَا تَنْبُتُ، وَالْجَبَلُ الْغَلِيظُ الْمُنْقَادُ لَا يُرْتَقَى لِصُعُوبَتِهِ، وَالْجَبَلُ الصَّغِيرُ، ضُدُّ، وَالْجَسَدُ.

فَرَسٌ عَقُوقٌ كَصَبُورٍ: حَامِلٌ، وَحَائِلٌ، ضُدُّ، أَوْ عَلَى التَّفَاوُلِ، جَمْعُهُ عَقُوقٌ بِصَمْتَيْنِ، وَجَمْعُ الْجِنْعِ عِقَاقٌ، كَكِتَابٍ. الْعَلَقُ مُحَرَّكَةٌ: الدَّمُ عَامَّةً، أَوْ الشَّدِيدَةُ الحُمْرَةُ، أَوْ الْغَلِيظُ، وَالْجَامِدُ، الْقِطْعَةُ مِنْهُ، بِهَاءٍ، وَكُلُّ مَا عَلِقَ، وَالطَّيْنُ الَّذِي يُعَلَّقُ بِالْيَدِ، وَالْحُصُومَةُ وَالْمَحَبَّةُ اللَّارِمَتَانِ، وَدُوْبِيَّةٌ فِي الْمَاءِ تَمُصُّ الدَّمَ، وَكَسْحَابِيَّةٌ، وَالسَّفِينَةُ، وَالصَّدَاقَةُ، وَالْحُصُومَةُ، ضُدُّ. مُفْرَقُ الْحِسْمِ: كَمُحْسِنٍ، قَلِيلُ اللَّحْمِ، أَوْ سَمِينٌ، ضُدُّ. اللَّثْقُ: الْكِتَابَةُ، وَالْمَخُوقُ، ضُدُّ. الْمَشْقُ: سُرْعَةٌ فِي الطَّعْنِ وَالضَّرْبِ، أَوْ بِالسُّوْطِ وَالْأَكْلِ وَ- فِي الْكِتَابَةِ: مَدُّ حُرُوفِهَا، وَضَرْبٌ مِنَ التَّكَاكِحِ، وَالْمُشْطُ، وَجَذْبُ الشَّيْءِ لِيَمْتَدَّ، وَمَرْقُ الثَّوْبِ، وَالْأَكْلُ الضَّعِيفُ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. الْوَرَقَةُ: الْحَسِيسُ، وَالكَرِيمُ، ضُدُّ. أَوْ رَجُلٌ وَرَقٌ، وَامْرَأَةٌ وَرَقَةٌ حَسِيسَانِ.

باب الكاف

بَكَّهُ: حَرَقَهُ، وَفَرَقَهُ، وَفَسَحَهُ، وَ- فَلَانًا: زَاحَهُ^{٣١}، أَوْ رَحِمَهُ ضُدُّ. تَرَكَهُ تَرَكَاً وَتَرَكَاناً بِالْكَسْرِ وَالتَّرْكَهُ: كَافْتَعَلَهُ: وَدَعَهُ، وَالتَّرْكَ: الْجَعْلُ، كَأَنَّهُ ضُدُّ، ﴿وَتَرَكَنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾^{٣٢} أَي: أُنْقَيْنَا، وَبِالصَّمْتِ: جَيْلٌ مِنَ النَّاسِ، جَمْعُهُ أَثْرَاكٌ. زَحَكَ كَمَنْعَ: أَعْيَى، وَ- بِالْمَكَانِ: أَقَامَ، وَدَنَا، وَ- عَنْهُ: تَنَحَّى، ضُدُّ. الْهَكَوْكَ كَعَزَّوْرٍ: الْمَكَانُ الْغَلِيظُ الصُّلْبُ، وَالسَّهْلُ، ضُدُّ.

باب اللام

صِغْتُ عَلَى إِبَالَةٍ كَاجَانَةٍ وَيُخَفَّفُ: بَلِيَّةٌ عَلَى أُخْرَى، أَوْ خِصْبٌ عَلَى خِصْبٍ، كَأَنَّهُ ضُدُّ. الْبَسْلُ: الْحَرَامُ، وَالْحَلَالُ، ضُدُّ. الْجَلَلُ مُحَرَّكَةٌ: الْعَظِيمُ، وَالصَّغِيرُ، ضُدُّ. الْجَلُّ بِالْفَتْحِ: الْجَلِيلُ، وَالْحَقِيرُ، ضُدُّ. الْجَلْجَلُ مُحَرَّكَةٌ: الْأَمْرُ الْعَظِيمُ، وَالتَّهْتِيقُ الْحَقِيرُ، ضُدُّ. أَجَلٌ كَأَكْرَمٍ: قَوِيٌّ، وَضَعْفٌ، ضُدُّ. الْخَلُّ: الْمَهْزُولُ، وَالسَّمِينُ، ضُدُّ. خَلَّالٌ كَسَحَابٍ: الْبَلْحُ، وَأَخَلَّتِ النَّخْلَةَ أَطْلَعَتْهُ، وَأَسَاءَتِ الْحَمْلُ، أَيضًا ضُدُّ. [١٠١ب] الدَّخْلَةُ: النَّاجِلَةُ الْمُسْتَرْخِيَةُ الْجِلْدِ، وَالصَّخْمَةُ النَّارَةُ، ضُدُّ. الْمَرْحَلَةُ كَمُعْظَمَةِ: إِيْلٌ عَلَيْهَا أَرْحَالُهَا، وَالتِّيُّ وَضَعَتْ عَنْهُ، ضُدُّ. التَّرْفِيلُ: التَّعْظِيمُ، وَالتَّنْذِيلُ، ضُدُّ. الْأَرْمِيلُ بِالْكَسْرِ مِنَ الرِّجَالِ: الشَّدِيدُ، وَالضَّعِيفُ، ضُدُّ. جَمَعَ اللَّهُ شَمْلَهُمْ: أَي مَا تَفَرَّقَ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَفَرَّقَ شَمْلَهُمْ: أَي مَا اجْتَمَعَ مِنْ أَمْرِهِمْ، كَذَا فِي الْمِصْبَاحِ وَالصِّحَاحِ كَأَنَّهُ ضُدُّ^{٣٣}. الصَّلَةُ: الْأَرْضُ

الْيَابِسَةُ، أَوْ أَرْضٌ لَمْ تَنْطُرْ بَيْنَ مَطْوَرَتَيْنِ، جَمْعُهُ صِلَالٌ، وَالْمَطْرَةُ الْوَاسِعَةُ الْمُتَفَرِّقَةُ الْقَلِيلَةُ كَالصَّلِّ وَبِكْسِرٍ، ضِدُّهُ طَفَلَتِ الشَّمْسُ: طَلَعَتْ، وَاحْمَرَّتْ عِنْدَ الْغُرُوبِ، كَأَطْفَلَتْ، ضِدُّهُ الْعَبَلُ مُحْرَكَةٌ: كُلُّ وَرَقٍ غَيْرِ مُنْبَسِطٍ كَوَرَقِ الطَّرْفَاءِ، أَوْ ثَمَرِ الْأَرطِيِّ، أَوْ هُدْبُهُ إِذَا غَلِظَ وَصَلَحَ أَنْ يُدْبِعَ بِهِ، أَوْ الْوَرَقُ الدَّقِيقُ أَوْ السَّاقِطُ مِنْهُ، وَالطَّالِعُ، ضِدُّهُ الْعُلُّ: مَنْ يَزُورُ النِّسَاءَ كَثِيرًا، وَالتَّيْسُ الصَّخْمُ الْعَظِيمُ، وَالْقِرَادُ الصَّخْمُ أَوْ الصَّغِيرُ الْجِسْمِ، ضِدُّهُ الْعَمَيْتَلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: الْبَطِيءُ لِعَظْمِهِ وَتَرَهُلِهِ، أَوْ مَنْ يُسْبَلُ نِيَابَهُ دَلَالًا، وَالْحِلْدُ النَّشِيطُ، ضِدُّهُ الْقِثْلُ بِالْكَسْرِ: الْعَدُوُّ، وَالْمَثَلُ، وَالشُّجَاعُ، وَالْقِرْنُ، وَالصَّدِيقُ، ضِدُّهُ الْقَلَّةُ بِالصَّمِّ: أَعْلَى الرَّأْسِ وَالسِّنَامُ وَالْحَبْلُ أَوْ كُلُّ شَيْءٍ، وَالْجَمَاعَةُ مَثًا، وَالْحُبُّ الْعَظِيمُ، وَالْحِجْرَةُ الْعَظِيمَةُ، أَوْ عَامَّةٌ، أَوْ مِنَ الْفَخَّارِ وَالْكُوزِ الصَّغِيرِ، ضِدُّهُ جَمْعُهُ كَصِرْدٍ وَجِبَالٍ. كَعَطَلٌ: عَدَا عَدُوًّا شَدِيدًا، أَوْ بَطِيئًا، ضِدُّهُ - وَبِيَدِهِ: تَمَطَّى وَتَمَدَّدَ. وَأَسَدٌ كَعَطَلٌ وَمُكَعَطَلٌ. كَعَطَلٌ: لُغَةٌ فِي كَعَطَلٍ فِي جَمِيعِ مَعَانِيهِ. الْكُلُّ بِالصَّمِّ: اسْمٌ لِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ لِلذِّكْرِ وَالْأُنثَى، أَوْ يُقَالُ: كُلُّ رَجُلٍ، وَكُلَّةٌ امْرَأَةٌ، وَكُلَّهُنَّ مُنْطَلِقٌ وَمُنْطَلِقَةٌ، وَقَدْ جَاءَ بِمَعْنَى الْبَعْضِ، ضِدُّهُ، وَيُقَالُ: كُلُّ وَبَعْضٌ مَعْرِفَتَانِ لَمْ يَجْئِ عَنِ الْعَرَبِ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ، وَهُوَ جَائِزٌ، وَهُوَ الْعَالِمُ كُلُّ الْعَالِمِ: الْمُرَادُ التَّنَاهِي وَأَنَّهُ بَلَغَ الْغَايَةَ فِيمَا يَصِفُهُ بِهِ، وَكَلَّلَ فِي الْأَمْرِ تَكْلِيلًا: جَدَّ، وَ - السَّبْعُ: حَمَلٌ وَلَمْ يَحْجُمِ، وَ - عَنِ الْأَمْرِ: أَحْجَمَ، وَجَبُنَ، ضِدُّهُ الْكَهْدَلُ: كَجَفَعَرٍ: الشَّابَّةُ السَّمِينَةُ، وَالْعَجُورُ، ضِدُّهُ: مَثَلٌ: قَامَ مُنْتَصِبًا كَمَثَلِ الصَّمِّ مُثُولًا، وَلَطَأَ أَيَّ لَصِقَ بِالْأَرْضِ، ضِدُّهُ الْمَكْلَةُ وَتَضَمُّ: جَعَتِ الْبُرُّ أَوَّلَ مَا يُسْتَقَى مِنْ جَحَّتِهَا، وَالْقَلِيلُ يَبْقَى فِي الْبُرِّ وَالْإِنَاءِ، ضِدُّهُ انْتَبَلٌ: مَاتَ، وَقَتَلٌ، ضِدُّهُ النَّجْلُ: الْوَالِدُ، وَالْوَالِدُ، ضِدُّهُ أَنْصَلَ السَّهْمَ وَنَصَلَهُ: جَعَلَ فِيهِ نَصْلًا، وَأَزَالَهُ عَنْهُ، كِلَاهُمَا ضِدُّهُ، وَنَصَلَ السَّهْمَ فِيهِ: ثَبَّتَ، وَنَصَلْتُهُ أَنَا، وَنَصَلَ: خَرَجَ، ضِدُّهُ النَّهْلَانُ: الشَّارِبُ، وَالرَّيَّانُ، وَالْعَطْشَانُ، كَالنَّاهِلِ فِيهِمَا، كِلَاهُمَا ضِدُّهُ الْوَشْلُ: مُحْرَكَةٌ: الْمَاءُ الْقَلِيلُ يَتَحَلَّبُ مِنْ جَبَلٍ أَوْ صَخْرَةٍ، وَلَا يَتَّصِلُ قَطْرُهُ أَوْ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ أَعْلَى الْجَبَلِ، وَالْمَاءُ الْكَثِيرُ، ضِدُّهُ، وَالْقَلِيلُ مِنَ الدَّمْعِ، وَالْكَثِيرُ مِنْهُ، ضِدُّهُ.

باب الميم

أَتَوْمٌ كَصَبُورٍ: الصَّغِيرَةُ الْفَرَجِ، وَالْمُفْضَاةُ، ضِدُّهُ، وَقَدْ أَتَمَّهَا إِيْتَامًا وَأَتَمَّهَا تَأْتِيًا. جَعَمَ إِلَى اللَّحْمِ كَفَرَجٍ: قَرِمَ، وَ -، فَلَانٌ: لَمْ يَشْتَهُ الطَّعَامَ كَجَعَمَ، كَمَنَعَ، ضِدُّهُ، وَهُوَ مَجْعُومٌ وَجَعَمَ كَكَيْفٍ. الْجَعْمُ

كَجَعْفَرٍ: الوَسْطُ، وَكَقُنْفُذٍ [أ١٠٢] وَجُنْدُبٍ: القَصِيرُ الغَلِيظُ الشَّدِيدُ، وَالطَّوِيلُ الجَسَمِ، ضِدُّ الجَهْمِ: العَاجِزُ الضَّعِيفُ كالجُهومِ، وَالأسدُ، ضِدُّ الحَدَمَانُ مُحَرَّكَةً: الإِسْرَاعُ فِي المَشْيِ وَالإِبْطَاءُ، ضِدُّ الحَلَمَةُ مُحَرَّكَةً: التَّوَلُّوْلُ فِي وَسَطِ التَّنْدِي، وَشَجَرَةُ السَّعْدَانِ، وَنَبَاتٌ آخَرُ، وَالصَّغِيرَةُ مِنَ القَرْدَانِ أَوْ الصَّخْمَةِ، ضِدُّ الحَمِيمِ كَأَمِيرٍ: القَرِيبُ كَالْمَحْمُ كُمِهِمَّ، جَمْعُهُ أَجْمَاءُ، وَالْمَاءُ الحَارُّ كَالْحَمِيمَةِ جَمْعُهُ حَمَائِمُ، وَاسْتَحَمَ بِهِ إِعْتَسَلَ بِهِ، وَالْمَاءُ البَارِدُ، ضِدُّ الأَحْمُ: القَدْحُ، وَالأسودُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كَأَلْيَحْمُومِ، وَالْحَمِيمِ كَسَمِيمِ هُدَاهِدٍ، وَالأَبْيَضُ، ضِدُّ الأَدْعَمُ: الأَسودُ، وَالأنفُ، وَمَنْ يَتَكَلَّمُ مِنْ قِبَلِ أنْفِهِ، وَأَدْعَمَهُ اللهُ: سَوَدَ وَجْهَهُ، وَالدُّعْمُ بِالصِّمِّ: البَيْضُ، كَأَنَّهُ ضِدُّ.

الدُّهْمَةُ بِالصِّمِّ: السَّوَادُ، وَالأَدْعَمُ: الأَسودُ، وَالجَدِيدُ مِنَ الأَثَارِ، وَالقَدِيمُ الدَّارِسُ، ضِدُّ يَثُرُ دَمَةً وَدَمِيمٌ وَدَمِيمَةٌ: قَلِيلَةُ المَاءِ، وَغَزِيرُهُ، ضِدُّ، جَمْعُهُ ذِمَامٌ. الرِّغْمُ مَثَلَةٌ: القَوْلُ الحَقُّ، وَالبَاطِلُ، وَالكِدْبُ، ضِدُّ. وَأَكْثَرُ مَا يُقَالُ فِيهَا يُشْكُ، وَالرُّغْمِي: الكَذَابُ، وَالصَّادِقُ ضِدُّ، جَمْعُهُ رُغْمَاءُ، وَالرُّغُومُ: العَيْيُ اللِّسَانِ كَالرُّغُومِ، وَالقَلِيلَةُ الشَّحْمِ وَالكَثِيرَةُ، ضِدُّ، كَالْمُرْغَمَةِ كُمُرْمَةٍ. المُرَاهِمَةُ: العِدَاوَةُ، وَالمَحَالَّةُ، وَالمُفَارَقَةُ، وَالمُقَارَبَةُ، ضِدُّ.

الرِّيمُ كَعَنْبٍ: المُتَفَرِّقُ مِنَ اللَّحْمِ وَمِنَ الدَّوَابِّ، وَتَزَيْمٌ: تَفَرَّقَ، وَ - اللَّحْمُ: صَارَتْ زَيْمًا زَيْمًا، وَاشْتَدَّ اِكْتِنَارُهُ، وَأَنْصَمَ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ، كَأَنَّهُ ضِدُّ. الشَّمَمُ مُحَرَّكَةً: القُرْبُ، وَالبُغْدُ، ضِدُّ، يُقَالُ: دَارَهُ شَمٌّ بِالمَعْنَيْنِ. شَامَ سَيْفُهُ يَشِيْمُهُ: غَمَدَهُ، وَاسْتَلَّهُ، ضِدُّ.

إِصْحَامٌ النَّبْتُ: اِسْتَدَّتْ حُضْرَتُهُ، وَاصْفَارٌ، ضِدُّ الصَّرِيمُ: الصُّبْحُ، وَاللَّيْلُ، ضِدُّ المُطَهَّمُ كَمُعْظَمٍ: السَّمِينُ الفَاحِشُ السَّمِينُ، وَالنَّحِيفُ الجِسْمِ الدَّقِيقَةُ، ضِدُّ العَرَضُ كَجَعْفَرٍ: الأَكُولُ، وَالنَّشِيطُ، وَكَقَرَشَبٍ: الصَّبِيْلُ الجِسْمِ، وَالقَوِيُّ الشَّدِيدُ البُضْعَةُ، ضِدُّ العَرِيمُ: المَدْيُونُ، وَالدَّائِنُ، ضِدُّ. الغَلَامُ: الطَّارُ الشَّارِبُ، وَالكُهْلُ، ضِدُّ، أَوْ مِنْ حِينِ يُوَلَّدُ إِلَى أَنْ يَشَبَّ، جَمْعُهُ أَغْلَمَةٌ وَغَلَمَةٌ وَغَلْمَانٌ.

فَعَمَهُ الطَّيْبُ كَمَنْعَ فَعْمًا وَفُعُومًا: سَدَّ حَيَاشِيْمَهُ، وَ - الرَّائِحَةُ السُّدَّةُ: فَتَحَهَا، ضِدُّ. فَعِمَ فَلَانٌ بِهِ كَفَرِحَ فَعْمًا وَفَعْمًا: بَطَرَ، وَأَشْرَ، وَ - مَالُهُ: نَفِدَ، أَوْ كَثُرَ، ضِدُّ. قَتْمٌ كَرَفَرٌ: ابْنُ العَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ صَحَابِيٌّ، وَالكَثِيرُ العَطَاءِ، مَعْدُولٌ عَن قَائِمٍ، وَالجُمُوعُ لِلخَيْرِ وَالعِيَالِ، كَالقَتُومِ، وَالجُمُوعُ لِلشَّرِّ، ضِدُّ. الهِرْشَمُ كَقَرَشَبٍ: الحَجْرُ الرِّخْوُ، وَالجَبَلُ اللَّتِيُّ، وَالأَرْضُ الصُّلْبَةُ، ضِدُّ.

باب النون

الأميين: القوي، المؤتمن، والمؤتمن، ضد، كذا في القاموس. البخن: الطويل مناً، وأبخناً: كاشعراً، وادهاماً: وابخن كاسود: نام، وانتصب، ضد ومات. البنة: الريح الطيبة، والمثنته، ضد، جمعها بنات. دون بالضم: نقيض فوق، وتكون ظرفاً، وبمعنى أمام، ووزاء، وفوق ضد وبمعنى الشريف والحسيس ضد. رجل مديان: يقرض كثيراً، أو يستقرض كثيراً، ضد، ودأبته: أقرضته وأقرضني، وأدان: اشتري بالدين، أو باع بالدين، ضد. الأروان: الصوث، والصعب من الأيام، ويوم أوزنان: مضافاً، ومنعوتاً، [اب ١٠٢] صعب، وسهل، وليلة أروانته. أشحن كأكرم: مهياً للبعاء، و- السيف: أعمده، وسله، ضد. الشئون كصبور: السمين، والمهزول، ضد. الظن: التردد الرجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم بجمعه ظنون، وقد يوضع موضع العلم كذا في القاموس وغيره، كأنه ضد، فتأمل وسيظهر أنه من الأضداد من كلام السيوطي في آخر الكتاب.^{٣٤} عهن كنصر: أقام، وخرج، ضد. القتين كأمير: القر المطبوع الأبيض، والمرأة، أو الجميلة، والرجل الحقيير الدليل منهما، ضد. أقرن للأمر: أطلقه، وقوي عليه، كاستغرق، و- عن الأمر: ضعف، ضد، و- عن الطريق: عدل، ومجز عن أمر ضيعته، وأطاق أمرها، ضد. القعن بالتخريك: قصر فاحش في الأنف، وارتفاع في الأرنبة، ضد، كالقعان كسحاب. المخن: الرجل إلى القصر وفيه زهو وخفة، وهي بهاء، والطويل، ضد، كالمخن كحجف. المعن: الطويل، والقصير، والقليل، والكثير، ضد. والماعون: المعروف، والمطر، والماء، وكل ما انتفعت به، كالمغن، أو كل ما يستعار من فأس وقدم، وقدر، ونحوها، والإنقياد، والطاعة، والزكاة، وما يمنع عن الطالب، وما لا يمنع، ضد. وأمعن: كثر ماله، وقل، ضد، و- بحقه: ذهب به، وأقر به، ضد. المنين كأمير: الرجل الضعيف، والقوي، كالمنون.

باب الهاء

رجل خفيف الشفة: ملحف، وقليل السؤال، ضد. الشوهاء العابسة، والجميلة، ضد، والمشؤومة، و- من الخيل: الطويلة الرائعة، والمفرطة رخب الشدقين والمنحزين، والصغيرة الفم، ضد. الشوهة محركة: طول العنق، وقصرها، ضد. المعتة كمعظم: العاقل المعتدل الخلق، والمجنون المضطر به، ضد. تفكته: أكل الفاكهة، وتجنب عن أكل الفاكهة، ضد. النبهُ بالتخريك: الصالة توجد عن غفلة، والشئ الموجود، ضد.

باب الواو والياء

بَكَاهُ بِكَاءٍ وَبَكَاهُ: بَكَى عَلَيْهِ، وَرَتَاهُ، وَبَكَى: عَنَى، ضِدُّ تَلَوْتُهُ كَدَعَوْتُهُ وَرَمَيْتُهُ تَلَوًّا كَسُمُو: تَبِعْتُهُ، وَتَرَكْتُهُ، ضِدُّ التَّنْبِيْهِ: جَمْعُ الشَّرِّ، وَالْحَيْرِ، ضِدُّ حَبًا فَلَانًا: أَعْطَاهُ بِلَا جَزَاءٍ وَلَا مَنٍّ، أَمْ عَامًّا، وَالِاسْمُ الْحَبَاءُ، كَكِتَابٍ، وَالْحَبْوَةُ مُثَلَّثَةٌ، وَمَنْعَهُ، ضِدُّ حَجِي بِهِ كَرَضِي: أَوْلَعَ بِهِ، وَلَزَمَهُ، وَعَدَا، ضِدُّ، وَهُوَ حَجِي كَعَبِي، وَحَجَّ وَحَجَّى كَفَتَى: جَدِيدٌ. حَفَا زَيْدٌ فَلَانًا: أَعْطَاهُ، وَمَنْعَهُ. أَرَأَى إِزَاءً: صَارَ ذَا عَقْلٍ، وَتَبَيَّنَتِ الْحَمَاقَةُ فِي وَجْهِهِ، ضِدُّ رَتَاهُ: شَدَّهُ، وَأَرْخَاهُ، ضِدُّ الرِّدَاءِ: الْعَقْلُ، وَالْجَهْلُ، وَمَارَانَ، وَمَا شَانَ، ضِدُّ الرِّهْوُ: الْمَكَانُ الْمُنْخَفِضُ، وَالْمُرْتَفِعُ كَالرِّهْوَةِ فِيهِمَا، ضِدُّ أَشْبَى فَلَانًا: أَلْقَاهُ فِي بئرٍ أَوْ مَكْرُوو، وَأَكْرَمَهُ، وَأَعَزَّهُ، ضِدُّ شَجَاهُ: حَزَنَهُ، وَطَرَبَهُ، كَأَشْجَاهُ فِيهِمَا، ضِدُّ.

شَرَاهُ يَشْرِيهِ: مَلِكُهُ، وَبَاعَهُ، كَأَشْتَرَى فِيهِمَا، ضِدُّ الشَّرِي كَعَلَى وَوَهْمِ الْجُوَهْرِيِّ حَيْثُ جَعَلَهُ كَفَلْسٍ: رَدَّالُ الْمَالِ، وَخِيَارُهُ، كَالشَّرَاةِ، ضِدُّ أَشْكَى فَلَانًا: زَادَهُ أَدَى أَوْ شَكَايَةً، وَأَزَالَ شَكَايَتَهُ، ضِدُّ صَرَى: تَقَدَّمَ، وَتَأَخَّرَ، وَعَلَا، وَسَفَلَ، ضِدُّ أَطْنَيْتُهَا: بَعَثْتُهَا، وَأَشْتَرَيْتُهَا، ضِدُّ. أَعْدَرَ: ^{٣٥} أَبْدَى عُدْرَهُ، أَوْ حَدَثَ وَتَبَّتْ لَهُ عُدْرٌ، وَقَصَّرَ وَلَمْ يُبَالِغْ وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ مُبَالِغٌ، وَبَالَغَ، كَأَنَّهُ ضِدُّ، وَكَثُرَتْ دُنُوبُهُ، وَعُيُوبُهُ كَعُدْرَ وَمَنُهُ "لَنْ يُهْلِكَ النَّاسُ حَتَّى يُعْذِرُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ" ^{٣٦}. الْعَنُوءُ: الْقَهْرُ، وَالْمَوَدَّةُ، ضِدُّ الْعَاصِيَةِ: الْمَظْلَمَةُ، وَالْمُضِيئَةُ. أَقْدَى عَيْنُهُ كَقَدَى تَقْدِيَةً: أَلْقَى فِيهَا الْقَدَى، أَوْ أَخْرَجَهُ مِنْهَا، ضِدُّ الْقَصِيَةِ: النَّاقَةُ الْكَرِيمَةُ النَّجِيَّةُ الْمَتَّبِعَةُ عَنِ الْإِسْتِعْمَالِ، وَالرِّذْلَةُ، ضِدُّ، جَعْلُهُ قَصَايَا.

الْقَفِيُّ كَعَنِي: خَيْرْتِكَ مِنْ إِخْوَانِكَ، أَوْ الْمَتَّهِمْ مِنْهُمْ، ضِدُّ أَقْوَى: اسْتَعْنَى، وَافْتَقَرَ، ضِدُّ. أَكْرَى: زَادَ، وَنَقَصَ، ضِدُّ كَرِي كَرَضِي: نَعَسَ، وَعَلَا شَدِيدًا، كَأَنَّهُ ضِدُّ. لَحَى: ^{٣٧} صَادَقَ، وَخَالَفَ، وَصَانَعَ، وَحَرَّشَ، وَ- بِهِ: وَشَى، ضِدُّ. أَوْجَى: [١١٠٣] أَعْطَى، وَ- عَلَيَّ: بَخَلَ، ضِدُّ. الْوَرَاءُ مَعْرِفَةٌ: يَكُونُ خَلْفَ، وَقُدَامَ، ضِدُّ، أَوْ لَا يَكُونُ ضِدًّا، لِأَنَّهُ بِمَعْنَى، وَهُوَ مَا تَوَارَى عَنْكَ. الْوَتَى كَفَتَى: التَّعَبُ، وَالْفَتْرَةُ، ضِدُّ، وَيَمُدُّ.

إِلَى هُنَا تَمَامُ بَيَانِ الْأَضْدَادِ، وَقَدْ تَبَيَّنَتْ الْقَامُوسَ وَغَيْرَهُ مِنْ كُتُبِ اللُّغَةِ وَاسْتَخْرَجْتُ مَا صَادَفْتُهُ وَلَمْ أَدْعِ الْإِحَاطَةَ.

قال السُّيُوطِيُّ فِي الْمُزْهَرِ «هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْمَشْتَرِكِ وَقَدْ عَرَّفَ الْمَشْتَرِكُ أَهْلُ الْأَصُولِ بِأَنَّهُ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَيَيْنِ فَأَكْثَرُ دَلَالَةٌ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ أَهْلِ تِلْكَ اللُّغَةِ كَالْعَيْنِ يَقَعُ لِمَعَانٍ

كثيرة»^{٣٨}. قال الكيا^{٣٩} في تعليقه «رفع المشترك على شيئين ضدين وعلى مختلفين غير ضدين، فما يقع على الضدين كالجون وجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين كالعين».

قال ابن فارس في فقه اللغة «من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو الجون للأسود والجون للأبيض وهو في الأسود أكثر، انتهى، وكجلل للصغير والكبير»^{٤٠}.

تنبيه: قال في الجمهرة "الشعب: الإفتراق، والشعب الاجتماع، وليس من الأضداد وإنما هي لغة لقوم فأفاد بهذا أن شرط الأضداد أن يكون استعمال اللفظ في المعنيين في لغة واحدة"^{٤١}.

فائدة: ألفت في الأضداد جماعة من أئمة اللغويين، منهم قُطْرُب^{٤٢} والتوْزِي^{٤٣} وأبو بكر الأنباري^{٤٤} والقرينة تُمَيِّزُ أحد الضدين عن الآخر، قال تعالى ﴿الَّذِينَ يَطُّنُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^{٤٥} أرادَ الَّذِينَ يَتَيَقَّنُونَ، فلم يذهب وهم عاقل إلى أن الله يمدح قوما بالشك في لقائه، وقال حاكياً عن يونس ودالنون ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾^{٤٦} أراد رجاء ذلك وطمع فيه ولا يقول مسلمٌ أَن يونس تيقن أن الله لا يقدر عليه، قال قُطْرُب: إنما أوقعت العرب اللفظين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم في كلامهم، وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فالأصل لمعنى ثم تداخل على جهة الاتساع، وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فمحال أن يكون العربي أوقعه بمساواة منه بينهما ولكن أحد المعنيين لحج من العرب والمعنى الآخر لحج آخر ثم سمع الناقل من الحيين انتهى. ولكن يردُّ هذا ما في تعريف المشترك وما في الجمهرة من شرط كون الأضداد وأن يكون استعمال اللفظ في المعنيين في لغة واحدة.

وقد تمَّ الرسالة على يد جامعهِ الشيخ محمَّد المَدَنِي حباه الله من العلم اللدني صلى الله على سيدنا محمَّد وآله وصحبه وسلم.

Kaynakça

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin fi esmâi'l-müellifin ve âsâri'l-musannifin*, (tsh. İbnu'l-Emin Mahmud Kemal İnah, Avni Aktuç, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955.

Benli, Ali, "et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî", DİA, XL, 2001, s. 304-305.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdül-gafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, Beyrut 1998.

Çelebi, Muharrem, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, s. 41-42, İzmir 1987.

- Duğaym, Muhammed, <http://www.dr-mahmoud.com/content/view/1344/1/>, 01.06.2009
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddin, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Daru Nehdati Mısır, Kahire 1967.
- İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed, *Cemberetu'l-luga*, Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad 1345.
- el-Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *el-Misbâhu'l-munîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1987.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Kavak, Fadime, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2012, c. 21, II, 121-139.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifîn: terâcimu musannifî'l-kutubi'l-Arabiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.
- el-Kiftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâbi'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl), Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1950.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308.
- Se'âlibî, Ebû Mansur, *Fıkhü'l-luga ve esrârü'l-Arabiyye*, (nşr. Yasin el-Eyyûbî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Sayda 1999.
- Serkis, Yusuf İlyan, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Matbaatu Serkis, Kahire 1928.
- Sula, Murat, "Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyân al-'alfâzi'l-letî yestevî fihâ'l-mufred ve'l-musennâ ve'l-cem' ve'l-muzekker ve'l-muennes İsimli Risalesi" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXII, 2010, s. 77-110.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, (thk. Fuad Ali Mansûr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- _, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Daru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kâmûs terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îyn, Beyrut 1976.

Notlar

- ¹ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*, s. 99.
- ² İlk örneğini Ebû Ali Muhammed b. Müstenîr el-Kutrub'un (206/821) kaleme aldığı el-Ezdâd türü kitapların bir listesi için bkz. Kavak, Fadime, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2012, c. 21, II, s. 131-133.
- ³ Muhammed el-Medenî, bir eserinde kendisi hakkında "el-Medeniyyu'l-ikâme", "el-Atrabzûniyyu'l-mevlid" ifadelerini kullanmaktadır. (Bkz. Muhammed el-Medenî, *Risâle fî fezâilî's-süver*, Süleymaniye ktp., Süleymaniye, 1041, v. 261b). Muhammed el-Medenî'nin hayatı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Sula, Murat, "Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyân al-'alfâzi'l-letî yestevî fihâ'l-mufred ve'l-musennâ ve'l-cem' ve'l-muzekker ve'l-muennes İsimli Risalesi" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXII, 2010, s. 77-110; Benli, Ali, "et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî", *DİA*, XL, 2001, s. 304-305.
- ⁴ Bkz. Duğaym, Muhammed, <http://www.dr-mahmoud.com/content/view/1344/1/>, 01.06.2009.; Ayrıca Muhammed el-Medenî'nin 1118/1706 tarihinde telif ettiği bir eserinin fevaid kaydında, "eski Bursa kadısı, hâlen Bursa'da Sultanîye Medresesi mutasarrıfı" olduğuna işaret etmesi de kendisinin söz konusu tarihte en azından 20'li yaşlarında olması gerektiğini doğrulamaktadır. (Bkz. Muhammed el-Medenî, *Tertibu âyâtî'l-Kur'ân alâ hurûfî'l-hecâ*, Süleymaniye ktp., Hacı Mahmud Efendi böl., no. 386, v. 70a.)

- ⁵ Müellif kendisi hakkında, “el-Kostantîni terbiyeten, el-Medenî ve'l-Mekkî mücâveraten, ve'ş-Şâmî ve'l-Kudsî ikâmeten, ve'l-mâşî fi arzi'llâhî seyâhâten” ifadelerini kullanmaktadır. Muhammed el-Medenî, *ed-Dureru's-seniyye fi nazmi's-sireti'n-nebeviyye*, Süleymaniye ktp., Süleymaniye böl, no. 1041, v. 28b).
- ⁶ Bkz. Muhammed el-Medenî, *Risâle fi'd-dubân*, Süleymaniye ktp., Süleymaniye böl. No. 1041, v. 191a.
- ⁷ Bkz. Muhammed el-Medenî, *Tertibu evâli âyâti'l-Kur'an alâ hurûfi'l-hicâ*, Süleymaniye ktp., Hacı Mahmud Efendi böl, no. 389, v. 70a.
- ⁸ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, IV, 262-3; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I, 167; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin fi esmâi'l-müellifin ve âsârî'l-musanîfin*, II, 345.
- ⁹ Bu icâzet, *Sabîh-i Buhârî*, *Sabîh-i Müslim*, *Şemâilü't-Tirmizî*, *Elfıyyetu'l-İrâkî*, *Tavzihu'n-nabv*, *Şerhu'l-isti'ârât ve el-Kâmûs* için 1156/1743'de verilmiştir. (bkz. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye böl., 1071, 96a)
- ¹⁰ Bu icâzet, kütüb-i sitte, *Müsnedü'd-Dârimî*, *Muvatta* ve *Delâilü'l-hayrât* kitapları için 1170/1757 yılında verilmiştir. (bkz. Süleymaniye ktp., Süleymaniye böl., no. 1071, 97b).
- ¹¹ Değer, Nihal, Muhammed Medenî'nin Müsellest Risalesi'nin Tahkiki, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.
- ¹² Ezdâd kelimesi sözlükte “bir şeyin aksi, karşılığı, hilâfi” anlamına gelen zidd kelimesinin çoğuludur. Terim olarak “aynı anda birbirinin aksi olan iki anlam taşıyan kelime” şeklinde tanımlanmaktadır. (Ezdâd hakkında daha geniş bilgi için bkz. Arpa, Abdülmuttalip, “Arap Dilinde Bir Çok Anlamlılık Türü: Ezdâd”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, 1-2, 2010, s. 9-34.
- ¹³ Suyûtî, *el-Müzbir fi 'ulûmi'l-luga*, I, 398. Ezdâd, âlimlerin çoğu tarafından müsterek (eş sesli) kelimeler grubunda sayılmaktadır. Bu tür kelimeler, birden çok anlama gelmektedir. Mesela ayn kelimesi, göz, pınar, casus gibi birden fazla anlam taşımaktadır ve bu anlamlar birbirinin zıddı değildir. Zid sayılan kelimelerde ise birbirinin aksi olan iki anlam bulunmaktadır. (Avşar, Erkan, *Arap Edebiyatında Azdad Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi*, Marmara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003, s. 12-14.)
- ¹⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi fikbi'l-luga ve süneni'l-Arab fi kelâmihâ*, s. 99.
- ¹⁵ Suyûtî *el-Müzbir fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, (thk. Fuad Ali Mansûr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I, 396.
- ¹⁶ Yukarıda zikredilenler dışında Muhammed b. Müstenir el-Kutrub (206/821), el-Asma'î (ö. 216/831), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İbnu's-Sikkât, (ö. 244/858), Sicistânî (ö. 248/862), Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962), Sâğânî (ö. 650/1252) ve Münşî (ö. 1001/1592) gibi âlimler de ezdâd ile ilgili telifler vermişlerdir. el-Ezdâd türü kitapların bir listesi için bkz. Kavak, Fadime, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2012, c. 21, II, 131-133.
- ¹⁷ Bakara 2/146.
- ¹⁸ Enbiyâ 21/81.
- ¹⁹ Bkz. Muhammed el-Medenî, *Risâle fi'l-ezdâd*, 103a.
- ²⁰ Bakara 2/146.
- ²¹ Enbiyâ 21/81.
- ²² Çelebi, Muharrem, “Arapça'da Ezdâd Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, IV, s. 41-42.
- ²³ Kavak, Fadime, *a.g.m.*, s. 125-127.

في القاموس إضافة إلى ما ذكر " وَمَوْصِلُ الْوُظَيْفِ فِي رُشْعِ الدَّابَّةِ، أَوْ عَظْمٌ فِي بَاطِنِ الْخَافِرِ بَيْنَ الْعَصَبِ وَالْوُظَيْفِ، أَوْ عَظْمٌ صَغِيرٌ كَالسَّلَامَى بَيْنَ رَأْسِ الْوُظَيْفِ وَمُسْتَقَرِّ الْخَافِرِ، أَوْ عَظْمٌ الرُّشْعِ، وَرَجُلٌ، وَجَمَاعَةٌ، كَالْحَوْشَبَةِ، وَمُخَالَفٌ بِالْيَمَنِ.

(الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٩٥ ، مادة حَشِيب)

^٢ في القاموس "الدَّرْبُ مَحْرُوكَةٌ: فَسَادُ اللِّسَانِ وَبَدَائِثُهُ، ج: أَدْرَابٌ، وَفَسَادُ المُرُوحِ وَاتِّسَاعُهُ، أَوْ سَيْلَانُ صَدِيدِهِ، وَفَسَادُ المِعْدَةِ، كَالذَّرَابَةِ وَالدُّرُوبَةِ، بِالصِّمِّ، وَصَلَاحُهَا، ضِدٌّ. وَالمَرَضُ الَّذِي لَا يَبْرَأُ، وَالصَّدَأُ، وَالفُحْشُ". (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ١٠٩ ، مادة دَرْب)

^٣ في القاموس ".... وَرَفَعَ بِعِزِّهِ لِيَقُومَ، ضِدٌّ. (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ١٤٦ ، مادة العُرُقُوبِ)

^٤ في القاموس "يَأْتِي" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ١٥٤ ، مادة العَرَبِ)

^٥ وفي القاموس "وَلَدًا" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ١٧٤ ، مادة النَّجِيبِ).

^٦ في القاموس ".... بِعَيْنِهِ مِنْهُ" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٣٤٦ ، مادة الجُدِّ).

^٧ في القاموس لا يوجد "من" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٣٤٦ ، مادة الجُدِّ)

^٨ لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد. (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٣٤٨ ، مادة الجُعْدِ)

^٩ سورة مريم ٧٢.

^{١٠} في القاموس "يَبِيسُ" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٣٧٧ ، مادة صَمَد)

^{١١} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٣٩٨ ، مادة القُعُودِ).

^{١٢} قال أبو منصور: وإنما اعتبر الليث قول الشاعر:

حَتَّى الجِلَادُ دَرَهْنٌ مَا كِدُّ

فظنُّ أنه بمعنى الناقص، وهو غلط، والمعنى: حتى الجِلَادُ اللواتي درهنٌ ماكد، أي دائم، والجِلَادُ أدم الإبل لبنا فليست في الغزارة كالخور، ولكنها دائمة الدر، واحدها: جلدة، والخور في ألبانها رقة مع الكثرة، ومثل هذا التفسير المحال الذي فسره الليث في مكنت الناقة ما يجب على ذوي المعرفة تنبيه طلبة هذا الباب من علم اللغة عليه، لئلا يتعثر فيه من لا يحفظ اللغة تقليدا لليث. (انظر إلى ابن منظور، لسان العرب ، ٣ / ٤٠٩.

^{١٣} ابن فارس (٣٢٩ - ٣٩٥ ه = ٩٤١ - ١٠٠٤ م): أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والادب. قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان. أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها، وإليها نسبته. من تصانيفه (مقاييس اللغة - ط) ستة أجزاء، و (المجمل - خ) طبع منه جزء صغير، و (الصاحبي - ط) في علم العربية. (الأباري، نزهة الألباء، ٣٩٢؛ زركي، الأعلام، ١ / ١٩٣)

ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هرون ، دار الجيل ، ٤٧٦/٥.

^{١٤} في النسخة "المِرَاح".

^{١٥} في القاموس "أَكْرَمٌ" غير موجود. (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٤٤٠ ، مادة البَثْرِ)

^{١٦} ثمة أحاديث كثيرة أطلق النبي فيها لقب حميراء لعائشة رضي الله عنها. والسنن الكبرى للبيهقي ، ٦/١ و ٣٠٧/٥؛ المستدرک على الصحيحين للحاكم ، ٤١٧/١٠.

^{١٧} في القاموس "يَخْضِرُ وَيَخْضُرُ"، (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٤٩٣ ، مادة الخَضْرَة)

^{١٨} في القاموس "الخَفَاةُ مُثَلَّثَةٌ" (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٤٩٤ ، مادة الخَفْرُ)

^{١٩} لم نعثر عليه في مصادر الحديث.

^{٢٠} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٥٤٥ ، مادة الصُّفْرَة)

^{٢١} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد (الفَيْرُوزَانَادِي ، القَامُوسُ الْمُحِيط ، ٥٤٧ ، مادة الصُّبُورِ)

- ^{٢٢} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد (الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، ٥٦٦، مادة الغضر)
- ^{٢٣} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد (الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، ٦٠٠، مادة قاز)
- ^{٢٤} الحديث في سنن ابن ماجه ، كتاب الأثرية، ٢٣.
- ^{٢٥} يقول الشارح "أقول لا يظهر وجه الضدية" (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٧٤٩)
- ^{٢٦} نص ابن الأعرابي : الأبيض: الشد، والأبيض: التخلية، وعبارة المصنف لم تفد ذلك. آه ، مصححه (القاموس ٨٢٠)
- ^{٢٧} في النسخة يقف .
- ^{٢٨} في القاموس المحيط "الظبي" (الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، ٩٧٠، مادة قزع)
- ^{٢٩} في القاموس المحيط المؤلف لم يشر أنه من الأضداد.
- ^{٣٠} في النسخة "المصر"
- ^{٣١} في القاموس المحيط "رَحْمَةُ" (الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، ١٢٠٦، مادة بَكَّةُ)
- ^{٣٢} الصافات، ٧٨/٣٧.
- ^{٣٣} الجوهري، الصحاح، ١، ٣٦٨؛ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير ، ١، ٣٢٣.
- ^{٣٤} لم يشر صاحب القاموس إلى أنه من الأضداد، (الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، ١٥٦٦، مادة ظنّ)
- ^{٣٥} وضع المؤلف هذه المادة في هذا المقام مغايرا لنظامه المعتاد على حسب الحروف النهائية.
- ^{٣٦} أحمد بن حنبل، المسند، رقم الحديث ١٨٢٨٩.
- ^{٣٧} في القاموس "الكني" (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١٧١٤، مادة كُنِيَ)
- ^{٣٨} السيوطي ، الزهر، (تحقيق فؤاد علي منصور) دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٨، ١، ٣٠٤.
- ^{٣٩} الكيا الهراسي: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي، ولد في طبرستان سنة ١٠٥٨/٤٥٠، وسكن بغداد فدرس بالنظامية ووعظ، توفي في ١١١٠/٥٠٤. (انظر، السيوطي ، بغية الوعاة، ٣٥٠/١؛ الزركلي، الأعلام، ٤، ٣٢٩)
- ^{٤٠} التتالي، فقه اللغة، (تحقيق: د. ياسين الأيوبي)، فقه اللغة وأسرار العربية، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٩، ٤١٨.
- ^{٤١} ابن دريد، جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، ١، ٢٩٢-٢٩١.
- ^{٤٢} قطرب: (٨٢١/٢٠٦) محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب: نحوي، عالم بالادب واللغة، من أهل البصرة، من الموالي، وهو أول من وضع المثلث في اللغة، قطرب لقب دعاه به أستاذه سيويوه فلزمه، من كتبه معاني القرآن، والنوادر، والأزمنة، والمثلثات، والأضداد، وخلق الإنسان، وغريب الحديث. (الزركلي، الأعلام ، ٧، ٩٥).
- ^{٤٣} التوزي: أبو محمد عبد الله بن محمد التوزي، مولى لقريش، من أكبر أئمة اللغة، توفي سنة ٢٣٣. (القفطي، إنباه الرواة، ١٢٦/٢؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ٦، ١٤٣)
- ^{٤٤} أبو بكر الأنباري: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، من أهل اللغة والأدب، ومن أكثر الناس حفظا للشعر والأخبار، ولد في الأنبار، توفي ببغداد سنة ٩٤٠/٣٢٨، من كتبه الزاهر، شرح القصائد السبع الطوال، إيضاح الوقت (الأنباري، تزهة الألباء ، ٣٣٠؛ الزركلي ، الأعلام، ٦/٣٣٤).
- ^{٤٥} البقرة ٤٦/٢.
- ^{٤٦} الأنبياء ٨١/٢١.

Kible Dağı

Gürbüz DENİZ*

Bizim orada Dağdibi köyünün üstünde yükselen bir dağ var. O dağın bizdeki adı, Kible Dağı'dır. Bizim köyde, biz çocuk iken, kurban kesildiğinde kurbanı bu dağa doğru çevirirlerdi. Sonra fark ettim ki, namazı da bu dağa doğru kılıyoruz. Biraz büyüdüğümde, cenazelerimizin yüzünün de bu dağa doğru döndürüldüğünü fark ettim. Yatarken de özellikle sırtımızın ve ayaklarımızın bu dağa doğru gelmemesine itina gösterirdik.

Kible Dağı; Penek çayı ile Oltu çayının tam birleştiği üçgenin üzerinde bulunur. Etrafı kendisinden daha büyük dağlarla çevrilidir. Mesela; arkasında -tepesine çıkınca Kaçkarların görüldüğü- Kır Dağı var. Kar önce Kır Dağı'na, sonra diğer dağlara ve en son da Kible Dağı'na yağardı.

Bu dağın önünde, benim çocukluğumun cenneti vardı. İrem bağları gibi. Akıldan geçen her türlü meyve, sebze ve çiçeğin yetiştiği yerin adı "Sinem" idi. Sonra şehirliliğe özenen bu bahçenin sahipleri orayı şimdilerde virane hale getirmişler.

Çocukken rahmetli dedem Kible Dağı'na doğru döner tespihini öyle çekerdi. Babaannem yalnızca namazda değil başka zamanlarda da dua ettiğinde hemen

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bu dağa doğru yönünü çevirirdi. Ben üniversiteye yeni başladığımda dedem vefat etti. Üniversiteyi bitirdiğim yıl ise babaannem Hakkın rahmetine kavuştu.

Dedemden önce dedemin dedesi ve muhtemelen onun da babası bu Kible Dağı'nı görmüştür. Onlar için Kible Dağı bir arkadaş, bir dost gibi idi. O dağı kendileriyle beraber yaratılmış bir yaştaş sanıyorlardı. Hele babam, Kible Dağı'nı çok severdi. O da vefat etti, ama Kible Dağı hala yerinde durmakta/yaşamakta. O, bizim köye bakan cephesiyle hiç değişmedi. Zaman onu yıpratamadı. Temelini oluşturan taşlar da olduğu gibi durmakta. Ne ölüm var orada ne de itim. Üzerinde rüzgar da eskiden olduğu gibi hiç eksik olmuyor. Kible Dağı yaşadıkça yaşıyor. Gün doğunca ve batınca onun gölgesini bizim orada tam ayağa kalkmış bir adam gibi görmek her zaman mümkündür. Cüsesi diğer dağlara göre küçük olsa da hükmü bizim için diğer dağlara nispetle çok büyük ve yücedir.

Eskiden; dağ, taş, toprak olmak gibi heveslerim hiç yoktu. Fakat son zamanlarda Kible Dağı'na gıpta etmeye başladım. Hatta İbn Arabi'den şu yorumunu okuyunca daha da dağ olmaya, taş olmaya hevesim arttı. Şöyle buyuruyor hazret: “Mevcudât, Hakk'ı tesbih cihetinde dört kısma ayrılmaktadır. 1-Cemâdât (yani, taş, toprak, v.s) 2-Nebâtât (Bitkiler) 3- Hayvânât ve 4- İnsanlar.

Bu dört kısım içerisinde en ziyâde cemâdât Hakk'ı zikrediyor. Zira hiçbir şeye ihtiyaç ve arzuları yoktur. Nebâtât ise neşvünemaya, anâsır-ı erbaaye (dört unsur) ihtiyacı olduğundan, cemâdâta nispetle daha az zikir ve tesbih ediyor. Hayvânâtın ise yemek-içmek ve sâir ihtiyacâte arzuları olduğundan nebâtata nispetle daha az Canab-ı Halık'ı zikrediyor. İnsanlar ise daha ziyâde ihtiyaç ve arzuya tabi olup hubb-i dünya (dünya sevgisi) sebebiyle ekseriyetle gafflet etmekte olduklarından hayvanât, nebâtât ve cemâdâta nispetle daha az Canab-ı Hakkı zikrediyorlar.”

Bana, bu taksimat ve yoruma şu iki te'vili yapmak mümkün gibi görünmektedir.

1-İhtiyacı çok olan ancak ihtiyaçlarından dolayı Allah'ı zikrediyor. Bu zikir makul olmakla birlikte zikri yapan kendisini merkeze aldığından dolayı hiçbir ihtiyacı olmadığı halde zikirde bulunan kadar makbul bir seviyeye ulaşamıyor.

2-Meşgalesi çok olanın meşgalesinin onu gafflete düşürmesi onu çokça zikir yapmaktan alıkoyarken, meşgalesi olmayanın ondan farklı bir şekilde çokça zikrine devam etmesidir. Şimdi diyorum ki:

“Ey Kible Dağı! hem daha uzun yaşayacaksın hem anandan, babandan, evladından, sevgilinden ayrılmayacaksın ve hem de Allah'a daha yakın olacaksın.

İşin en ilginç tarafı ise ne tul-i emel içinde olacaksın ne de geçinme derdinde olacaksın ve bütün bunlara rağmen de Rabbine tam hulûs-i kalp ile ibadet edeceksin. Sanırım ey Kible Dağı; karşılıksız ibadet etmenin adı bu olmalı. Halbuki ey Kible Dağı; biz insanlar o seviyeye ulaşmak için ne de çok riyazetten geçmemiz gerekiyor!” İşte böyle düşününce taş ve toprak olmaya hevesim artıyor. Yine hevesleniyorum Kible Dağı’na ve diyorum:

“Ne gözler, ne hevesler sana geldi ve sana dokundu Ey Kible Dağı. Onları duyup anladın mı? Onların heveslerine ortak oldun mu? Kaygılarıyla kaygılandın mı? Onlar gitti ama sen hâlâ olduğun yerde dimdik duruyorsun. Dedem, babam ve kendim adına hüznüm artıyor.” Ahh diyorum ah. Ne zor imiş insan olmak.

Bir gün mezarlığa gittim, sırlar mahalline! Rahmetli abim, dedem ve babaannemin mezarlarını ziyaret ettim. Onların mezarlarını buldum ama, dedemin babasının ve annesinin mezarlarını bulamadım. Daha doğrusu mezarları dümdüz olmuş, sanki oraya bir can gömülmemiş gibi. Toprak olmuş ve toprağın çoğu da rüzgarlarla başka yerlere savrulmuş gitmiş. Ve hatta bizim mezarlığa en yakın Kible Dağı olduğu için muhtemelen bu toprağın bir kısmı Kible Dağı’nın tepesine bile ulaşmış olabilir. Hüzün ve sevinçle karıştı. Tebessüm ettim ve ağladım. Rabbim bu ne hal... Korku ile ümit, heves ile heveskârlık, karanlıkla aydınlık, birbirine karıştı.

Aristoteles’e muhalefetle Kelâm-ı Kadîm; cemâdatın da bir nefsi, bir ruhu, daha doğrusu bir hissedışı olduğunu bize söylemektedir. Tıpkı Allah korkusundan yuvarlanan taş gibi, tıpkı kendi etrafında dönüp Allah’ı zikreden gölge gibi. Her şeyin ve herkesin hissedışı varsa bizim de dert ortaklarımız çok demektir. Onlar şimdilik bizimle konuşmuyorlar ama biz onlarla konuşabiliyoruz. Kim bilir gün gelir onlar da bizimle konuşurlar. “Ümitten ümit kesilmez” derler.

Olmakla olmamak arasındaki fark nedir? Düşünenle düşünmeyen neden farklı yaratıldı? Dünle bugün arasında ne oldu? Dün; “dünya benden dola-yı dönüyor” diyen adam, bugün neden yok ve dünya neden hala dönmeye devam ediyor? Toprakta can, ruhta nefis neden nefes alamıyor? Neden birçok sorumuza cevap bulmak için ölmemiz gerekiyor?

Eskiyeni Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

Notes for Contributors

Eskiyeni Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyeni Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çe-viri yazılar yayınlanır.

Eskiyeni Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 8.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyeni Dergisinin web sayfasında yer alan Makaleler İçin Referans Kuralları esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyeni Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.