

Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 29 Güz/Autumn 2014

Sahibi/Publisher

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

Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority
Gürbüz Deniz

Editör/Editor

İhsan Tokar

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

10.12.2014

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

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

Enver Arpa (DİB), Erdiñç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kır-langıç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıyıldın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan Tokar (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Hitit 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

Abbsbar 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 (İstanbul 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 Hökeleli (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 Tank Nour (Hartum Ü.), Mustafa Ertürk (Marmara 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.)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden
From the Editor
5

Dosya Yazıları/Dossier Articles

Metin ÖZDEMİR
Kelam Felsefe İlişkisi
Kalam and Philosophy
7

Hasan TÜRKMEN
Kelam Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım
Kalam as a Concept and Theological Approaches to The Concept
27

İlyas YILDIRIM
Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi
An essay on the relationship between usul al-fiqh and the logic.
49

Mehmet Ata AZ
İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi
Revisiting the Essence-Existence Distinction in Ibn Sina in the Critiques of Aquinas
75

Gürbüz DENİZ
İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar
Some Critiques to Avicenna's Thoughts on Spiritual Resurrection
103

Muhammet Enes KALA
İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine
On Relation between Habit and Morality in the Thoughts of Ibn Sina (Avicenna) and Felix Ravaisson
121

Anadolu İlahiyat Konuşmaları / Anatolian Theological Addressing

Ali BARDAKOĞLU

Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?

Fiqh: Solution or Problem?

147

Genel Yazılar / Miscellaneous Articles

Hasan AKREŞ

تطور اللغة وأثره في القرآن الكريم

Language Development and it's Effects on the Qoran

179

Deneme / Essays

Ayşe ÇİL

Felsefe, Demokrasi ve İslam

Philosophy, Democracy and Islam

195

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Caner TASLAMAN

Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam

201

Mehmet Hakkı SUÇİN

Arapça-Türkçe / Türkçe-Arapça Haber Çevirisi

205

Editörden

From the Editor

Eskiye'ne bu sayıdaki İslam ve Felsefe dosyasına dahil yazıların ikinci kısmı ile devam ediyoruz. Bir önceki sayıda olduğu gibi İslam felsefesinin ve İslam ve felsefe ilişkisinin çeşitli yönleri bu ikinci dosya içerisinde okuyucunun dikkat ve ilgilerine sunuluyor.

Bilindiği üzere başından beri derginin belli bir plan ve program dahilinde yayınlanması hedeflendi ve sanıyoruz bu ilkeyi yeterince ortaya koyabildik. Akademik çerçevedeki bu dördüncü sayımızda da, bunu takip edecek diğer sayılarda da bu özelliği sürdürmeye devam edeceğiz. Eskiye'nin eski formatı ulaşabildiği kesimler yoluyla büyük ilgi görmüştü. Bu ilginin ardındaki faktörlerden biri de işte bu dosya niteliği olmalıdır. Diğer taraftan adıyla koşut bir halde yeni haliyle derginin dosya özelliğini muhafaza etmesi bizim için gözetilmesi gereken bir husus teşkil etmektedir. Çünkü normal halleriyle akademik dergiler, belli bir plan program kaygısı taşımadan çeşitli bilimsel makale ve benzer türden diğer yazılar yayınlamak durumundadırlar. Üstelik bunlar kahir ekseriyetle son derece spesifik, dolayısıyla sadece küçük bir kesime hitap eden metinlerdir. Oysa Eskiye'nin çıkış gayesi, çerçevesine bakmaksızın her türden özel konuya dair yazı ya da araştırmaları mekanik bir şekilde yayınlamak olmamıştır. Bunun sakıncaları açıktır; herşeyden önce uzmanca yazılan yazıların rastgele bir şekilde sayfalara serpiştirilmesi, modern zihnin zaten parçalayıcı yönünü teyid ve tekrar etmekten başka bir şeye yaramayacaktır. Moderniteyi eleştirenlerin çoğunun müşteri olduğu bu durum karşısında az veya çok bütünlüştürücü bir kaygının devamında büyük gereklilik ve yararlar bulunmaktadır. Bunun karşısında bu türden kaygılara eşlik etmesi gereken bir durum, yazılı haldeki çalışmaların belli bir niteliklilik kazanması yolundaki amaçlılık olmalıdır.

İşte bu sayıda da bu durumun sonuçları görülecektir. İslam ve felsefe ilişkisine dair çeşitli konuların ele alındığı sayfalarda, hem sıkı akademik değerlendirmelerden geçen metinler; hem de konuşma metni, deneme, kitap tanıtım yazıları gibi, daha serbest nitelik arz eden yazılarla belli bir bütünlük içerisinde konuya hitap etmeyi sürdürdüğümüzü düşünüyoruz. Bu yazılarda "*Kelam Felsefe İlişkisi*", "*Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*", "*Kelam Kavramı ve Teolojik Yaklaşımlar*" gibi genel çerçeveli yazıların yanı sıra İbn Sina özelinde analiz ve değerlendirmeler (*İbn Sina'da Diriliş*, *İbn Sina'da Alışkanlık*, *İbn Sina'da Varlık Mahiyet Aynılığı*) gibi araştırma metinleri yer almaktadır.

Bu sayıdaki orijinal katkılardan biri Anadolu İlahiyat'a misafir olup, burada son derece içerikli ve önemli bir sunumda bulunan Diyanet İşleri'nin sabık başkanı Ali Bardakoğlu'nun konuşma metnidir. Oldukça uzun görünmesine karşılık hitap ettiği konular itibarıyla akıcı ve sürükleyici bir metin olan bu yazının da yayınlanarak kayda geçirilmesi ve okuyucunun istifadesine sunulması bizim için bir mutluluk oluşturmaktadır. Çünkü herşeyden önce bu metin fıkıh gibi son derece önem verdiğimiz bir hususta bize yol gösterici bir takım çerçeveler ve imkanlar sunuyor görünmektedir. Bu sayımızda yine kendi alanlarında önem taşıyan iki kitabın tanıtım yazısı da yer almaktadır. Dosya dışı bir akademik yazı ve bir deneme yazısı ile birlikte bu sayının da ilgi göreceğinden eminiz.

Önümüzdeki sayımızda da bu dosyayı devam ettireceğimizi belirtelim. Geniş bir çerçeve oluşturan İslam ve felsefe ilişkisine dair özellikle genç ve dinamik kalemlerden neşet eden metinler yeni bir sayıda yer verilmeyi hak etmektedirler. Bahar sayımızdan sonra yeni ve özgün dosyalarla okuyucu karşısına çıkıp, ilgisine mazhar olmayı ümit ediyoruz. Burada bu sayıda yazıları yazan araştırmacılarımıza, bunlara değerlendirmeler yapıp katkılar sunan hakemlerimize, deneme yazarlarımıza, kitap tanıtımları yapan genç araştırmacılarımıza ve derginin yayınlanmasının her aşamasındaki katkı sahiplerine ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim.

Yeni sayılarımızda özgün ve nitelikli katkılarla yeniden buluşmak ümidiyle..

İhsan TOKER

Kelam Felsefe İlişkisi

Metin ÖZDEMİR*

Öz Kelam Felsefe ilişkisi, Kelam İlmi ile uğraşan âlimlerin, yabancı kültürlere, inanç ve düşünce sistemlerine bağlı olan entelektüellerle yüzleşmek durumunda kaldıklarında hissettikleri bir ihtiyacın neticesinde başlamıştır. Aklı tefekküre ve felsefi düşünceye yatkınlığı olan bir grup, kendi inanç ve dünya görüşlerini hasımlarına karşı savunurken, bu işi en iyi şekilde yalnızca onların kullandıkları üslup ve yöntemleri kullanmak suretiyle yapabileceklerini anladılar. Böylece felsefi ilimleri ve yöntemleri araştırmaya büyük ilgi duydular. Mutezile ile başlayan bu ilgi, gerçek anlamda felsefi kelam döneminin başlatıcısı olan Gazzâlî'den sonra şerh ve haşiyecilik dönemine kadar trendi hızla artan bir seyir izledi. Daha sonra bu ilişki, gittikçe zayıflayarak durma noktasına geldi. O, yirminci yüzyılın başlarında ise, Yeni İlm-i Kelam döneminin başlamasıyla birlikte tekrar canlanmaya başladı. Biz bu çalışmamızda, söz konusu süreci ana hatları ve önemli yönleriyle değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Kelam, felsefe, Gazzali, Mutezile, yeni ilm-i kelam.

Kalam and Philosophy

Abstract The relationship of theology and philosophy have started as a result of a need that the scholars of Kalam Science feel when they have forced to confront the intellectuals belonging to foreign systems of cultures, beliefs and thoughts. A group who are fond of the rational contemplation and of philosophical thought understood that they could only defend their faith and world views against their competitors through the use of their style and their methods in the best way. Thus, they have great interest in the study of philosophical sciences and methods. This interest starting with the Mu'tazila followed after al-Gazzali, the initiator of the philosophical theology in the true sense, by a rapidly increasing trend until the period of annotation and commentary. Then this gradually weakening relationship has come to a standstill. Then this relationship began to become active again with the beginning of the era of the neo İlm al-Kalam in the early twentieth century. I shall try in this study to assess the process in question with its important aspects and outlines.

Keywords: Kalam, philosophy, Mu'tazila, al-Gazzali, neoilm al-kalam.

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ankara.

Giriş

Kelam İlmî'nin ana gayesi, son peygamber Hz. Muhammed'e inen vahiy ekseninde oluşan temel inanç esaslarını tespit etmek, onların mahiyeti ve detayları hakkında fikir yürütmek, hak ve gerçek olduklarını ispatlamak ve nihayet onları doğru bir şekilde anlamak, anlamlandırmak ve dışarıdan gelen saldırı ve itirazlara karşı savunmaktır. Onun bu tür görevleri yerine getirirken kullandığı temel ölçüt, duyu verileri, açık işleyen/sarih akıl ve sahih nakildir. Felsefe ise hangi türden olursa olsun hakikatin peşindedir. O, varlığı anlamaya, anlamlandırmaya ve var oluşun amacını keşfetmeye çalışır. Bu itibarla o da kesin olana ulaşma gayesini güder. Bu açıdan bakıldığında, Kelam ile Felsefe'nin ortak noktası, hakikat hakkında, doğru ölçütlerle elde edilen kesin bir bilgiye ve inanca sahip olmaktır. Onların bu gayeyi gerçekleştirme yolundaki ortak paydaları ise akıldır.

Ancak Kelam, kendisini sahih nakle karşı sorumlu hissetme noktasında felsefeden ayrılır. Felsefenin sorumluluk alanı, genel olarak beş duyu, akıl, tecrübe ve sezgidir. Buna karşın Kelam, öncelikle sahih naklin sınırları içinde kalmaya özen gösterir. Beş duyuyu, akli ve tecrübeyi, sahih naklin tespiti, ispatı ve savunması için kullanır. Sezgiye ise orada kesin bilgi vermediği gerekçesiyle itibar edilmez. Bu nedenle Kelam, felsefede olduğu gibi yeni inançlar ve iddialar peşinde koşmaz. Aksine o, sabit akidenin/inanç sisteminin doğru bir şekilde anlaşılması, korunması ve yayılması gibi dinî gayelerle hareket eder. Bu bakımdan onda yenilenebilen tek şey, bu gayelere ulaşmak için kullanılan araçlar ve yöntemlerdir. Mütakellim/Kelam İlmî ile uğraşan kimse, zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak yeni üsluplar, araçlar ve yöntemler kullanabilir. Ancak bunların hiçbiri onu sabit akidenin değiştirilmesi gibi yeni bir yola sevk etmez. Kısacası Kelam, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'den bu yana tespit edilmiş olan inanç esaslarının çerçevesi içinde faaliyet göstermekle yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında, Kelam'ın belirleyici olan özelliği, onun savunmacı bir disiplin olmasıdır.

Felsefe ise, her zaman yeni inançlar ve iddialar ortaya atabilir. Kendisini, beş duyu, akıl ve tecrübe verilerinin dışında herhangi bir şeye karşı sorumlu hissetmez. Sahih nakil, onun için sadece bir veridir. O, bu veriyi bir otorite olarak görmez. Dolayısıyla o, bu veriyi de diğer herhangi bir veri gibi kendisine özgü yöntemlerle, anlamaya, anlamlandırmaya, değerlendirmeye ve eleştirmeye çalışır. Bu bakımdan felsefe, Kelam gibi kendisini sahih naklin alanı içine hapsedmez. Tam aksine nakli, aklın faaliyet alanı içerisinde yargılamaya çalışır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse ilişki, birbirinden farklı en az iki nesne, olgu, olay ya da kişi arasındaki ortak noktalardan dolayı oluşan bir etkileşim durumudur. Bu itibarla Kelam-felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda dikkat

edilmesi gereken en önemli husus, bu iki disiplinin faaliyet alanları içerisinde göze çarpan ortak noktaları bulup tespit etmeye çalışmaktır. Bu bakımdan biz bu çalışmamızda, konuya katkısı bakımından önce Sistematik Kelam'ın hangi şartlarda nasıl doğduğuna, sonra da Kelam-felsefe ilişkisinin mahiyetine kısaca bakacağız.

Sistematik Kelam'ın Doğuşu

Öncelikle işaret etmemiz gerekir ki, her disiplin bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkar. İhtiyaçlar ise belli şartlarda belirirler ve giderilmeleri için ihtiyaç sahiplerinde doğal bir eğilim oluştururlar. O halde bir disiplinin nasıl doğduğunu ve geliştiğini görebilmek için öncelikle onun doğuşuna zemin hazırlayan ihtiyaçların neler olduğuna, sonra da bu ihtiyaçları gidermek üzere güdülenen toplulukların kültür dünyalarına bakmamız yararlı olacaktır. Çünkü ihtiyaçları gidermek için kullanılan yöntemlerin, insanların içerisinde buldukları kültür atmosferiyle çok yakından ilişkili olduğu açıktır. Biz burada Kelam İlmi'nden söz ettiğimizde, öncelikle Kelam Tarihi kaynaklarında, Kelam İlmi'nin doğuşuna neden oldukları iddia edilen imamet, sıfatlar, kaza ve kader meseleleri gibi birtakım olaylara bağlı olarak ortaya çıkan konular üzerinde durmayacağız. Aksine sistematik bir disiplin haline dönüşen Kelam İlmi'nin hangi ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığına değineceğiz. Çünkü gerçek anlamda bir Kelam-felsefe ilişkisinden söz edebilmemiz, ancak Kelam'ın sistematik bir disiplin haline dönüşmesinden itibaren mümkündür.

Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Gaylan ed-Dımeşki (ö. 126/743) ve Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) gibi Mutezili düşüncenin ilk öncüleri oldukları kabul edilen kimselerin kader konusunda birtakım aklı argümanlar ileri sürerek hür irade fikrini savundukları doğrudur.¹ Ancak bu, söz konusu tartışmanın onlarla birlikte başladığı, daha önce hiç kimsenin bu konuda fikir yürütmediği anlamına gelmez. Kader meselesinin sahabe döneminden itibaren tartışıldığını gösteren pek çok kayıt vardır. Dolayısıyla bir fikrin ortaya çıkışında her zaman onu tetikleyen somut olaylar aramak da gerekli değildir. Zira salt insan merak, endişe ve kaygılardan dolayı da birtakım fikirler ortaya atılabilir ve tartışılabilir. Bu bakımdan salt akli bir faaliyetle bir meseleye yaklaşmak, gerçek anlamda felsefi bir ilişkinin zemini olarak görülemez. O halde gerçek anlamdaki felsefi bir ilişkiyi, sistematik bir düşünce faaliyetinin ardından verilen yargıların benimsenmesi süreciyle başlatmak daha doğru gözükmemektedir. Bu itibarla öncelikli olarak sorulması gereken soru, bizim bu süreci Kelam Tarihi içerisinde ne kadar geriye götürebileceğimizdir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'nin (ö.324/936) ilk dönem İslam mezheplerinin görüşleriyle ilgili verdiği bilgilere baktığımızda², sistematik anlamda Kelam İlmi'nin doğuşunun Mutezile ile birlikte başladığını söyleyebiliriz. Hicretten

yaklaşık 200 yıl sonra ortaya çıkan bu grubu ilk Müslüman akılcılar/rasyonalistler olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü onlar vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine inanıyorlardı.³

Peki, ilk Mutezilîler, sistematik düşünceye dayalı bir Kelam'a neden ihtiyaç duymuşlardı? Bu sorunun cevabını ilk Mutezilîlerin yazdıkları eser isimlerinde bulmak mümkündür. *Vasıl b. Ata* (ö. 131/748), Maneviyye'nin⁴ başta tevhid ilkesi olmak üzere pek çok konudaki sapkın görüşlerine cevap vermek üzere, *Kitâbu Elf Mesele fi'r-Reddi ale'l-Maneviyye*⁵ adlı bir eser yazmıştır. Ardından Harun Reşid döneminde yaşayan *Dırar b. Amr* (200/815), kendi döneminin zındıkları ve inkârcılarıyla olan fikri mücadelesini, *Kitabu'r-Reddi ale'z-Zenâdika ve Kitabu'r-Reddi alâ Cemü'l-Mülhidîn*⁶ adlı eserlerinde yansıtmıştır.

Bu iki eser bize Mutezile'nin zındıklara, inkârcılara ve kendi açılarından İslam'ı yanlış anlayanlara karşı çok ciddi bir fikrî mücadeleye girme ihtiyacı hissettiklerini göstermektedir. İşte bu ihtiyaç onları, muhataplarının sahip oldukları felsefî birikime ve bu birikimin sağladığı cedel/fikrî mücadele yeteneğine sahip olmaya yöneltmiştir. Dolayısıyla bu ilk Mutezilîler için felsefeye yönelmek ve rakiplerine karşı verdikleri mücadelelerde ondan yardım almak bir zaruret haline gelmişti. Elbette bu süreç içerisinde felsefeye derinlemesine dalan bu insanların oradan bazı kavramları ödünç almaları ve kendi düşünce sistemlerine adapte etmeleri doğaldı ve neticede öyle de oldu. Nazzam'ın, parçanın sonsuza dek bölünmesi, *kumûn*/her şeyin tek bir defada yaratılması ve gizlenmesi, *burûz*/ilk kez yaratılan ve gizlenen şeylerin zaman ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkması ve *tafra*/hareket eden bir cismin bir noktadan başka bir noktaya, aradaki sayısız noktaları atlayarak sıçraması gibi kavramları⁷ bu durumun en bariz örneklerini oluşturmaktadır. Bu arada alışkanlık haline gelen teorik akılla yargılama süreci, onları, herhangi bir yerde/mahalde bulunmayan irade, Allah'ın ilminin zatı olması ya da Allah'ın bir ilim sıfatı olmaksızın yalnızca zatı ile bilmesi gibi⁸ bazı anlaşılması güç ve fakat kabul etmek zorunda kaldıkları sonuçlara götürmüştü.

Mutezile, Müslümanların, yabancı inanç ve düşünce sistemlerine mensup olan yeni muhatapları karşısında entelektüel üstünlüğü ele geçirmelerinde büyük bir rol oynamasına rağmen, İslam inancının saflığına zarar verecek düşünsel ve felsefî aşırılıkların içine düşmekten kurtulamadı. Elbette Müslüman nüfus içerisinde, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet çerçevesinin dışına çıkmayı son derece tehlikeli gören büyük bir grup vardı. Kendi içerisinde çok farklı eğilimler bulunmakla birlikte, bu grubun müşterek noktası, aklın nassa tabi olmasında ısrar etmektir. Ancak akla sadece anlama ve açıklama rolünü biçip onun din adına hiçbir yorum ve yargıda bulunmasına izin vermeyen bu grubun, Mutezilenin üstlendiği sorumluluğu kendi çizgileri ve yöntemleri doğrultusunda gerçekleştirmesi çok zordu. Bu tarihsel şartlar, Kelamî düşüncenin seyrinde yeni bir hamlenin varlığını ge-

rekli kılmaktaydı. Tarihin cebri, bu gerekliliğe de bizzat Mutezile içerisinde yetmişmiş, fakat sonradan çeşitli nedenlerle onlardan ayrılmış olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Maverünnehir bölgesinin ilim ve felsefe havzasında boy gösteren Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) eliyle cevap verdi. Mutezilede olduğu gibi bu yeni akımın da temel endişesi, İslam inanç sisteminin, muhalif entelektüel gruplara karşı aklî istidlaller yoluyla savunulmasıydı. Dolayısıyla onlara duyulan ihtiyaç, aynı endişeler ve hedeflerden kaynaklanmaktaydı.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Sistematik Kelam'ın Mutezile eliyle doğuşunu, Müslümanların, fethedilen topraklarda yaşayan yabancı unsurların kültürleri ve felsefi birikimleriyle karşılaşmaları sonucunda ortaya çıkan entelektüel bir ihtiyacın ürünü olarak görebiliriz. Yabancı inançların, düşüncelerin ve felsefi görüşlerin İslam inancı ve düşüncesine meydan okuması ve entelektüel bir tehdide dönüşmesi sonucunda, aynı kültürler içerisinde gelen ya da bir şekilde onlara yakınlığı bulunan Müslüman entelektüellerde, tartışma ve münazara ortamlarında üstünlüğü ele geçirmek için kendilerinde gördükleri eksikliklerini telafi etme arzusunun doğurduğu. İşte özellikle Mutezile içerisinde yer alan entelektüellerin önemli bir kısmı, bu arzunun doğurduğu doğal bir eğilimle, felsefi konuların tetkikine, dolayısıyla da edinilen bilgi, birikim ve tecrübelerin tartışma ve münazara ortamlarında fikrî bir silah olarak kullanımına başladı. Bu bakımdan Sistematik Kelam'ın büyük ölçüde aklî bir zeminde yürüyen Mutezilenin eliyle doğuşu, tesadüfî değil, tarihsel şartların dayatması sonucu oluşan bir zorunluluktur. Böylece onlar, hicri dördüncü asırda, kendilerinin nassların çerçevesinin dışına taşan felsefi aşırılıklarını dengelemeye çalışan ve saf aklî bir çabayla nass çizgisinde yürümeye gayret eden yeni bir Sistematik Kelam anlayışının ortaya çıkışına zemin hazırlamış oldular. Bu yeni anlayışın en önemli temsilcileri ise, Ehl-i sünnet kanadının çoğunluğunu oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleriydi.

Kelam Felsefe İlişkisi

Bu bağlamda öncelikle salt aklî bir düşünce faaliyeti ile sistematik felsefe arasındaki ayrıma dikkat etmemiz gerekir. Herkes belli bir konu üzerinde zihinsel bir çaba gösterebilir ve sonuçta aklî bir yargıya varabilir. Bizim bu durumu salt aklî bir düşünce faaliyeti olarak nitelememiz mümkündür. Belli olgu, olay ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan ya da tesadüfen karşılaşılan herhangi bir mesele üzerindeki zihinsel faaliyetlerin tümünü bu kategoride görebiliriz. Bir de birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatlı olan konular üzerinde yürütülen sistematik bir düşünce faaliyeti vardır. Bu faaliyetin olabilmesi için, belli olay ve şartların dayatmasına gerek yoktur. İnsan, kişisel bir merakın yönlendirmesiyle varlığın başlangıcı, hakikat ve mahiyeti, amacı ve

sonu gibi konular üzerinde, hatta bizzat bilginin hakikat ve mahiyetinin ne olduğu ve nasıl elde edildiği gibi teorik meseleler hakkında düşünebilir ve sonuçta karşımıza birbiriyle irtibatlı sistematik bir düşünce ürünü çıkarabilir. İşte bizim gerçekte felsefe olarak nitelendirebileceğimiz asıl süreç budur. Bu sürecin eski Yunandan günümüze kadar uzanan bir geleneği ve onu oluşturup daha sonraki nesillere aktaran üstatları vardır.

Bu itibarla Kelam-felsefe ilişkisini, salt aklı bir faaliyet olarak niteleyebileceğimiz aklı istidlal yöntemlerinin, İslam inancının temel esaslarının ispat ve savunmasında kullanıldığı ilk dönem ve sistematik felsefenin yöntem ve kavramlarının büyük bir sıklıkla görüldüğü ikinci dönem olmak üzere iki farklı dönem ve şekilde ele almamız uygun görünmektedir. Kelam tarihi yazarları her iki dönemi Gazâlî ile birbirinden ayırma eğilimindedirler. Onlar, birinci dönemi *mütekaddimûn*, ikinci dönemi ise *müteahbirûn* olarak isimlendirirler. Şimdi öncelikle Kelâm-felsefe ilişkisinin mütekaddimûn dönemindeki görünümüne kısaca bir göz atalım.

A. Mütekâddimûn/Gazâlî Öncesi Kelâmcıların Döneminde Kelam Felsefe İlişkisi

Hiç şüphesiz bu dönemde öne çıkan grup Mutezileydi. Bu grubun temel özelliği, inanç konularını tartışmada aklı öncelemeleriydi. Bağdat Mutezilesi'nden Sümâme b. el-Eşres (ö. 213/828), "ilk defa aklı bilgiyi dinî/simâî bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir. Bu konuda o, 'eğer şariat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır' demektedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise aklı, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası, his ve bilgi elde etme kuvveti olarak tanımlar."9 Fakat Ebû Ali el-Cübbâî, aklın bilmesi zorunlu olan bilgiler konusunda, Sümâme b. el-Eşres'ten (ö. 213/828) farklı düşünür. Ona göre, "insan, aklı kâmil ve balığ olmadıkça kendisine teklif vacip olmaz. Onun, akıl yürütmenin güzelliğini zorunlu olarak bilmedikçe de aklı kâmil ve balığ olmuş sayılmaz. Yine eşyanın bir Yaratıcısı olduğunu düşünmediği takdirde, akıl yürütmeyi terk etmekten dolayı O'nun kendisini cezalandıracağından emin olmamasına dair bir düşünce kalbine doğmadıkça veya bunun yerine geçecek bir melek, bir resûl vb. bir uyarıcının sözü olmadıkça, o kimseye teklif vacip değildir."10

El-Kâsım er-Rassî, bu bağlamda aklın yeri ve önemini açıklarken şöyle demektedir: "İbadet üç kısma ayrılır: 'Allah'ı bilmek ve tanımak, Onu razı eden ve gazaplandırılan şeyleri bilmek, Onu razı eden şeyleri yapıp gazaplandırılan şeylerden kaçınmak..." İşte bu üç ibadetin kaynağı, Allah'ın kullarına sunduğu üç kanıttır. Bunlar da akıl, Kitap ve Peygamberdir. Aklın kanıtı, Allah'ı

bilmeye ve tanımaya delalet eder. Kitabın kanıtı, Allah’a ibadet edilmesi [gerektiğine] delalet eder. Peygamberin kanıtı ise, ibadetin [nasıl yapılacağına] delalet eder. *Akul, son iki kanıtın aslıdır.* Çünkü bu son ikisi onunla bilinir, yoksa o, onlarla bilinmez. Bunu iyice anla...”¹¹

Mâtürîdî de “Mutezilî anlayışta olduğu gibi, akli, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür.” Eş’arîler ise Mutezile ve Mâtürîdîlerin aksine, “aklı duyulur şeylerin üzerindeki hakikatlere ve bu arada ahlâkî hakikatlere ulaşmayı mümkün kılan bir meleke ya da yeti olarak görmezler.” Bununla birlikte onlara göre de akıl dini anlamda mükellef olmanın önkoşuludur. Çünkü onlar açısından akıl, her ne kadar iyi ve kötüyü tespit etmede yetkin olmasa da onları birbirinden ayırma ve kavrama yetisine sahiptir.¹²

Bu itibarla Mütেকaddimûn döneminin bariz özelliği, salt akli bir düşünce faaliyetine dayalı olarak oluşturulan bazı istidlal yöntemlerinin, kelamın ana konularına uygulanmasından ibarettir. Bâkılânî (ö. 403/1013) bu dönemin akli istidlal yöntemlerini kısaca şöyle özetler:

a) İki şıktan birinin elenmesiyle diğerinin hakikat olduğu hükmüne varmak: Örneğin, âlem ya hadistir ya da kadîmdir/ezelîdir. Onun kadim olmasının imkânsızlığı ispatlandığında, doğal olarak diğer şıkkın hakikat olduğu ortaya çıkacaktır. Gazzâlî bu yöntemi “sebr ve taksim” olarak isimlendirmektedir.¹³ İmam Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd’inde çoğunlukla bu yöntemi kullanır.

b) Fiziksel âlemin hükmünü metafiziksel âleme uygulamak: Bu, genellikle iki durum arasındaki niteliksel ve nedensel benzerlikten hareketle yapılan bir işlemdir. Örneğin, bu dünyada âlim ancak ilim niteliğine sahip olmasından dolayı âlimdir. Biz bu hükmü metafizik âleme uyguladığımızda, Âlim olan Allah’ın da ilim niteliğine sahip olduğu hükmüne varırız. Bu yöntemi, nedenlerin/iletlerin tespiti konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet âlimleri kullanır.

c) Her ne kadar aynı anlamda olmasa da bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığı ile de benzerinin imkânsızlığına hükmetmek: Örneğin, Allah’ın ölüleri dirilteceği hükmüne, Onun canlıları ilk defa yaratışından hareketle varılır.

Bâkılânî bu tür yollarla elde edilen hükümlerin doğruluklarının, nasslardan/ayet ve hadislerden elde edilen hükümlerle test edilmesi suretiyle anlaşılabilirliğini ileri sürer.¹⁴

Mütেকaddimûn döneminde, hem Mutezile hem de Ehl-i sünnetin Eş’arî ve Mâtürîdî gibi önde gelen temsilcileri akla büyük önem vermektedir. Bununla birlikte aralarında metodolojik açıdan ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Mute-

zile, naslar ile akıl arasında görünürde bir çatışma söz konusu olduğundan, hiç tereddütsüz aklın hükmünü tercih etmekte ve nasları bu doğrultuda yorumlamaktaydı. Ehl-i sünnet ise bu durumda her zamanki ılımlı ve orta yolcu tavrını sürdürerek, ya aklın nassa tabi olması ya da hükmün doğrudan Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylüyordu.

Aklın mı yoksa naklin mi öncelikli olması gerektiği konusu, özellikle haberî sıfatların değerlendirilmesi durumunda kendisini göstermekteydi. Bu konuda, *Müşebbibe* ve *Mücessime*'nin¹⁵ salt lafızcı yaklaşımlarına karşı tenzih konusunda duyarlı olan gruplardan *Selefiyye*, durumu Allah'a havale etmekteydi. Onlara göre, örneğin, Allah'ın Kendi zatına yakışan bir eli vardır. Ancak biz bu elin mahiyetini hiçbir zaman bilemeyiz. Bize düşen buna inanmak, işin keyfiyetini ise Allah'a bırakmaktır. Onlar bunun ötesinde, bırakın konuşmayı, düşünmeyi bile doğru bulmuyorlardı. Haberî sıfatlar konusunda, Aklî düşünceye büyük önem veren İmam-ı Azam Ebu Hanife dâhil, İmam Mâlik, İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel gibi ünlü Selef âlimleri bu tarz bir tutum içerisindeydiler.

Mutezile ise, bu konuda hiç tereddütsüz kendi rasyonel tevhid ve tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olarak *tevil* yolunu seçmişlerdi. Onlara göre, Allah'ın elinden maksat, Onun kudretiyle kullarına destek vermesiydi. Yani, onlar, salt bir elden değil, mecazi anlamdaki kudret elinden söz ediyorlardı.

Ehl-i sünnete gelince, daha sonra gelen Mâtürîdî, selefi olan İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin aksine, Mutezileye yakın bir tutum sergileyerek lafızların mecazi anlamlarını seçme yoluna giderken, Eş'arîler, çoğunlukla selefî tutumuna bağlı kalmayı tercih ettiler.

Bu dönemde, kelâmî meselelere yaklaşımlarında aklı referans alan kelamcılarının felsefeye en çok yakınlaştığı temel konular, tevhid anlayışı ve atom nazariyesi ile temellendirilen âlem tasavvurudur.¹⁶

Mutezile, Allah'ın, sıfatlarından soyutlanmış, salt zattan ibaret olan bir ilah olduğu şeklindeki tevhid anlayışını benimsemiştir. Onların bu konudaki temel endişeleri, Allah'ın zatının dışındaki başka şeylerin kadîm/ezelî olarak görülmesiydi. Eğer zatın dışında kadîm sıfatların varlığı kabul edilirse, bu onlar açısından kadîmlerin çokluğu anlamına gelmekteydi. Bu durumda, İslam inancının en temel ilkesi olan tevhid ihlal edilmiş olacaktı. Çünkü bu ilkeye göre tek kadîm/ezelî bir varlıktan söz edilebilirdi. O da Allah'ın zatı idi. Bu yüzden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve onu izleyen bir grup, sıfatları olmayan, âlim, kâdir vb. bir Zattan söz etti. Yani Allah, bir ilim sıfatı olmadan, sadece zatı ile âlim ve bir kudret sıfatı olmadan yalnızca zatı ile kâdirdi. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın (ö. 226/840) başını çektiği diğer bir grup da Allah'ın bir ilim sıfatı ile âlim ve bir kudret sıfatı ile kâdir olduğunu, ancak ilim ve kudret sıfatlarının Onun zatından başka bir şey olmadıklarını iddia ediyordu. Bu so-

nuncu gruba göre sıfatlar, zatın dışında ayrı bir mana ifade etmemekte, adeta zat ile özdeşleşmekteydi.¹⁷

Akılcılıklarıyla ön plana çıkan Mutezile'nin, teorik mantık açısından anlaşılması son derece güç bu türden yaklaşımlara zorlanmaları, gerçekten çok şaşırtıcıdır. Ancak onları buna zorlayan hususun, kendilerinde bir saplantı haline gelen *tevhid* ve *tenzih* anlayışlarının olduğunda kuşku yoktur. Nitekim onların bu tür tutumlarında, Allah'ı cisimlerin aksine, bileşik olmayan, salt anlamda basit bir varlık olarak gören filozofların¹⁸ ilah tasavvurlarının büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Çünkü Mutezile açısından sıfatların kabulü, hem cisimlerin bariz özelliği olan bileşikliği, hem de kadimlerin çokluğunu çağrıştırmaktaydı.

Âlem tasavvuruna gelince, atom nazariyesine dayalı bir varlık anlayışının ilk temellerini atan kişinin Basra Mutezilesinin önemli temsilcilerinden birisi olan *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf* olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Allaf, bu teoriyi, âlemin değişken olduğunu kanıtlamak için benimsemiştir. Ona göre âlem, artık bölünemeyen tek parçaların/*cüz'ün lâ yetecezzâ* birleşmesinden meydana gelmiştir. Teorik olarak evrende tek başına bulunabilen bu parçalar, uzunluğu, derinliği ve genişliği olmayan yani boyutsuz olan cevherlerdir. Varlık bu cevherlerin birleşmeleri, yokluk da ayrışmaları neticesinde ortaya çıkar.

Allaf, zaman ve mekân kavramlarını da bu en küçük parçalara nispetle tanımlar. Ona göre zaman, bu parçaların hareketinden, mekân ise, bunlarla gerçekleşen birbirlerinden ayrı anlardan ibarettir.²¹ Daha sonra, bir Eş'arî kelamcısı olan *Bâkılânî* (ö. 403/1013), Allaf'ın bu teorisini geliştirmiş ve ondan sonra gelen Ehl-i sünnet âlimleri onu, her şeyin, dolayısıyla da insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ve nedenselliğin inkârı gibi konularda Mutezileye karşı bir silah olarak kullanmıştır.

Atom teorisine ilişkin ilk düşünceler, Eski Yunan'a kadar uzanmaktaydı. Demokritos ve Epicouros'un ortaya attıkları teoriye göre âlem, sonsuz bir boşlukta her yöne kendiliğinden hareket eden ve ezeli olan en küçük parçacıklardan oluşmuştu. Her çeşit nitelikten arınmış olan ve hepsi birbirine benzeyen bu parçacıkların, matematiksel olarak bölünebilmeleri düşünülse de bu pratik olarak mümkün değildir. Bu teoriye göre, demirin en küçük parçaları ile suyun en küçük parçaları arasında hiçbir fark yoktur. Demir ile su arasındaki farklılık, onları oluşturan bu en küçük parçaların, şekil, miktar, konum ve sıralama itibarıyla birbirlerinden ayrı olmalarından kaynaklanmaktadır.²²

Hiç kuşkusuz hem Allaf hem de Bâkılânî bu teoriyi olduğu gibi kabul etmemiş, kendi inançlarına ve dünya görüşlerine uygun bir formatta sunmuşlardır. Özellikle Bâkılânî, bu teoriye Kelâm tarihi içerisindeki nihai şeklini vermiştir. Bâkılânî'nin atom nazariyesini kısaca şu şekilde özetlememiz

mümkündür: Âlem, varlıkları sürekli olarak yenilenen arazlar ve onları yüklenen cevherlerden ibarettir.²³ Cevherler, atom dediğimiz bölünmeyen en küçük parçayı ifade ederler. Onlar, teorik olarak kendi başlarına bulunabilmekle birlikte, gerçekte mutlaka bir araz ile örtülü olmak durumundadırlar. Yani onların bilfiil olarak herhangi bir arazdan yalıtılmış bir halde, tek başlarına bulunmaları mümkün değildir. Arazlar ise sürekli olarak yaratılırlar. Var oldukları andan sonraki ikinci anda, onların yerlerine başkaları yaratılırlar.

Bâkılânî'nin atom teorisini bu şekilde sunuşunun temel nedeni, Eş'arî düşüncesinin, varlık anlayışında ona duyduğu ihtiyaçtır. Eş'arî ontolojisine göre varlık zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Zorunlu olan, varlığında başkasına muhtaç olmayan ezeli Varlık'tır. Onun dışındaki tüm varlıklar ise mümkündür. Bunlar zorunlu olarak varlıklarında başkalarına muhtaç oldukları için, yaratılmışlar, dolayısıyla da sonradan meydana gelmişlerdir. Âlem dediğimiz şey, varlığı Zorunlu Varlık'a dayanan hâdis/sonradan olan varlıkların toplamından ibarettir. Bâkılânî'nin, Eş'arî düşüncesinden hareketle geliştirdiği bu anlayış, temelde, nedenselliği kabul eden filozoflara ve Mutezile'ye karşı bir tepkinin sonucudur. Bu tepkinin nedeni, Eş'arîlerin tevhid anlayışlarının doğal bir sonucu olarak her şeyin yaratıcısının Allah olması gerektiği inancıydı. Mutezile ise, kendi tevhid anlayışının bir gereği olarak insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia ediyordu. Eş'arîler ve genelde Ehl-i sünnet, yaratma denince sadece yoktan var etmeyi anlıyorlardı. Buna karşın Mutezile, yaratmayı, yoktan var etme ve sonradan var edilen bir kudretle eylemde bulunma ya da bir şeyi meydana getirme olmak üzere iki kısma ayırmaktaydı. Onlara göre insan fiilleri, bu ikinci kısma girmektedir. Eş'arîler kendi sistemlerinin haklılığını ortaya koymak için, sürekli yaratılan arazlar fikrine sarıldılar. Hâlbuki Allaf, atom nazariyesini ilim, irade ve kudret gibi ilahi sıfatların bir yansıması olarak görmekteydi. Ayrıca o, bu teoriyi, sonradan yaratılmış olan âlemin, sonralığını/*bîdûs*unu temellendirmek için kullanmıştı. Ancak işi Eş'arîlerin yaptığı gibi, insan fiillerinin yaratılması noktasına taşımamıştı. Kısacası o sadece atomların hareketliliği ve hareketsizliğinin ilahi irade ve kudrete bağlı olarak gerçekleştiğini temellendirmeye çalışıyordu. Eş'arîler ve özelde Bâkılânî ise, bir adım daha ileri giderek, bu teoriyi insan fiillerinin yaratılmasına bir dayanak haline getirdiler. Eğer âlem, cevher ve arazlardan oluşuyor ve arazlar da sürekli olarak yaratılmak suretiyle varlıklarını devam ettirebiliyorlarsa, o zaman âlemin bir parçası olan insan fiilleri de aynı sürecin içerisinde yer almalıydı. Dolayısıyla onlar da yalnızca Allah'ın sürekli yaratışıyla var olabilirlerdi.

Bu yaklaşım, Eş'arîleri nedenselliğin inkârına götürdü. Aslında bu onlar açısından kaçınılmaz bir sonuçtu. Elbette her şeyin sürekli olarak yaratıldığı bir evrende, nedenlerin sonuçlarını belirlemesinden söz edilemezdi. Çünkü hem nedenler hem de sonuçları aynı anda yaratılmakta, dolayısıyla her ikisi de

birbirlerine bağlı olarak değil, Allah'ın yaratışı nedeniyle birbirlerinden bağımsız bir şekilde meydana gelmekteydi. Bu öylesine zorlayıcı bir etkiye sahipti ki, onlar kıyasın sonucunun bile onu oluşturan önermelerin zorunlu bir sonucu olarak değil, Allah'ın yaratmasının kaçınılmaz bir neticesi olarak görmekteydiler.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle söylemek gerekirse, *mütekaddimîn* döneminin Mutezile ve Ehl-i sünnet kelamcılarının, tevhid anlayışı ve âlem tasavvuru gibi temel konulardaki felsefi endişeleri ve yaklaşımları, doğrudan nassların dayatması sonucu olarak ortaya çıkmış değillerdi. Onların her ikisi de yukarıda anlatılan türden felsefi endişeleri ve yaklaşımlarında bütünüyle aklı öncüllere dayanmaktaydılar. Çünkü örneğin, Ehl-i sünnetin, her fiile ait ayrı bir kudretin bulunduğu ve bunun onun fiili ile birlikte yaratıldığı iddiasının teorik temellerini, lafzî olarak ne Kur'an'da ne de en zayıf hadis kaynaklarında bile bulmamız mümkün gözükmemektedir. Sonuçta bu tartışmaların hepsi, olduğu gibi *müteahhirîn* dönemine aktarıldı. Ancak bu dönemde, söz konusu problemler, çoğunlukla felsefeden ödünç alınan kavramlar ve yöntemler aracılığıyla ele alınmaya başlandı. Aşağıda Gazzâlî ile başlayan bu dönemdeki Kelam-felsefe ilişkilerine ana hatlarıyla değinmeye çalışacağız.

B. Müteahhirîn/Gazzâlî Sonrası Kelâmcıları Döneminde Kelam Felsefe İlişkisi

Müslüman düşünürler arasında özellikle tercüme hareketinden sonra başlayan felsefi eğilim ve yaklaşımlar gittikçe güçlenerek İbn Sina (ö. 428/1037) ile zirveye ulaştı. Aristocu ve yeni Eflatuncu gelenekten ilham alan bu filozof -her ne kadar kullandığı üslup ve yöntem, günümüz düşüncesiyle kıyaslandığında onun felsefi muhakemelerine ilmî bir kapalılık ve müphemlik verse de kavramları son derece itinalı bir yöntemle tahlil edip ayırmak ve kendine özgü tanımlar yapmak suretiyle İslam düşüncesine orijinallik kazandırma başarısını göstermişti.²⁴ Öyle ki Gazzâlî (ö. 505/111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi kendisini şiddetle tenkit eden kelamcılar bile onun kavramsal analizleri ve tanımlarından fazlasıyla etkilenmişti. Kelamcılar, ilmi birikimleri gereği felsefenin olumsuz etkilerinden korunduklarına inanıyorlar, buna karşın daha alt seviyedeki insanların, İbn Sina gibi Müslüman filozofların Allah, Nübüvvet ve Ahiret inancı vb. temel meselelerdeki felsefi yaklaşımlarından olumsuz manada etkilenmelerinden büyük endişe duyuyorlardı. İşte ilk defa bu tür bir endişeyle Gazzâlî, özellikle İbn Sina felsefesine ciddi bir eleştiri yöneltti. Garip bir tecellidir ki bu eleştiriyle birlikte felsefi kelam döneminin kapıları açılmış oldu. Yani Kelam, Gazzâlî ile birlikte hem felsefeyi ciddi bir biçimde eleştiriyor hem de felsefeleşiyordu.

Mütekaddimûn döneminde, bir Eş'arî kelamcısı olan Cüveynî'ye kadar, kelâmî meselelerin izah ve ispatında akla dayanılmakla birlikte, İslâmî olmayan ve yabancı kaynaklı bir unsur olarak görülen mantık ilmine itibar edilmemişti. İbn Haldun'un verdiği bilgilere göre ilk defa İmamı'l-Haremeyn lakaplı Cüveynî, *Şâmil* ve *İrşâd* adlı eserlerinde Kelam İlmi'nin dairesini genişleterek mantık ilmini kullanmaya başladı. Ondan sonra Müslümanlar, inançla ilgili meseleleri ele alırken onun bu eserlerini izlemeye başladılar. Böylece mantık ilmi Müslümanlar arasında yayılmaya başladı. Bunun sonucu olarak Cüveynî ve onun öğrencisi olan Gazzâlî gibi kelamcılar, yeni deliller ortaya koyarak eskilerin usul ve yöntemlerine muhalefet ettiler. Gazzâlî'den sonra onu bu konuda Fahreddin er-Razî izledi. Bu süreçte artık kelamcılar, filozofların inanç esaslarına aykırı buldukları görüşlerini, onların yöntemleriyle çürütmeye başlamışlardı. Kelamcılar tarafından Mantık ilminin hasımlarına karşı bir savunma ve ispat silahı olarak kullanılması, Râzî'den sonra da devam etti. Sonuçta daha sonra gelen âlimler, felsefî ilimlere öylesine daldılar ki, kelâm ilmi ile felsefenin konuları birbirinden ayırt edilemeyecek bir hale geldi. Bundan sonra Kelam İlmi'ne dair kitaplara bakanlar, felsefe ile kelamın konularının aynı olduğunu zannetmeye başladı. Hâlbuki bu iki ilmin konuları birbirinden çok farklıydı.²⁵

Bu devrenin en bâriz özelliği, Aristoteles mantığına dayalı, tümünden gelimci kıyasların oluşturulmasıdır. İlk devrede daha çok Fıkıh Usulü'nde kullanılan, bir tikelin hükmünden, aradaki illet/neden benzerliğinden hareketle diğer bir tikelin hükmüne intikal etme şeklindeki analogi/temsil yönteminin Kelam'a adapte edilmiş formu olan *gâibin şâbide kıyaslanması* yöntemi, artık yerini bu tümünden gelimci kıyas mantığına bırakmıştı. Artık Aristoteles mantığının mukaddime, talî, cedel, devr vb. temel deyimleri ve abese irca, ilzâm, teselsül vb. ana usulleri her Kelam âliminin eserinde sıkça görülmeye başlamıştı. Bunlar o derecede Kelam İlmi'nin ayrılmaz bir parçası olmuşlardır ki, bundan böyle hemen her Kelâm eserinin giriş kısmını oluşturmaya başlamışlardır.²⁶

Gazzâlî, mantık ilminin önemine o derece inanmıştı ki, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini²⁷ söyleme ihtiyacı hissetmişti. Çünkü o, filozofları susturmanın bu ilmin üslup ve yöntemleriyle mümkün olacağına inanmaktaydı. Nitekim onun, mantık ilminin terimlerine, usul ve yöntemlerine dair, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık* adlı eserini tahkik eden Süleyman b. Dünya, bu eserin yine ona ait olan ve onun filozoflara dair eleştirilerini ihtiva eden *Tebâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin bir parçası olduğunu iddia eder ve bununla ilgili delillerini sunar.²⁸ Bu durum bize onun filozofları tenkit ederken hangi usul ve yöntemleri dikkate aldığını açıkça göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin felsefî kelamı başlatan bu çabalarını çok daha ileri bir noktaya taşıdı ve bu yüzden o, felsefî kelam ekolünün üstadı unvanını aldı. Bu ekol onunla gücünün ve mükemmelliğini zirvesine ulaştı. Nitekim

onun kendisinden sonra gelen İcî ve Taftazânî gibi Sünnî ve Nâsırüddin Tûsî²⁹ gibi Şii kelamcılar üzerindeki etkileri açıkça görülmektedir.³⁰ Râzî'nin telif ettiği çeşitli eserler, hem filozofların görüşlerini bizzat onların görüşlerine dayanarak reddettiği birinci dönemin hem de Gazzâlî sonrası kelamının savunmacı karakterinden soyutlanmış, dolayısıyla da bağımsız bir kimliğe bürünmüş olan halini yansıtan ikinci dönemin karakteristik özelliklerini taşır. Birinci tip eserlere örnek olarak *Muhassal* ve *Erba'ın fi Usûli'd-Dîn*, ikinci tipe de *Esâsü'l-Takdîs* ve *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.³¹

Râzî'nin kelama yaklaşımını güzel bir şekilde gösteren en önemli eserlerinden birisi hiç kuşkusuz onun *Muhassal* adlı kitabıdır. Onun bu kitabı yazılışından sonra, Kelam İlmi alanında klasik bir kaynak haline gelmiştir. Bu kitapta Râzî, kelamı dört kısma (*erkân*) ayırmaktadır: “Başlangıç esasları, varlık ve kısımları, akli kelam (*ilabiyat*) ve *sem'iyat*. Başlangıç esasları; mantık prensiplerini, delilin Allah'ın varlığını ispat etmede yeterli olması ve her mü'minin Allah'ın varlığını ispatlama ile yükümlü olması gibi durumları ihtiva eder. Varlık ve kısımlarıyla ilgili bölüm, varlık ve yokluk (*adem*)le ilgili sorunları, varlığın vasıfları, varlıkla yokluk arasındaki şekli (usule ait) çelişkileri, Bir'in çoklukla ilişkisi, sebep ve sonuç vb. konularla ilgilidir. Kur'an'dan ayetlerle mezcedilen akli kelam (*ilabiyat*), mutlak varlık (Allah), sıfatları ve fiilleri ve *Esmâu'l-Hüsna* ile ilgilidir. Son olarak sadece nassa dayanan *sem'iyat* ise nübüvvet, ahiret, imâmet (hilafet) ve buna bağlı konularla ilgilidir.”³²

Bu eserin ilk üç bölümündeki konular tamamen felsefi bir üslup ve yöntemle ele alınmıştır. Nitekim Râzî, bu eserin önsözünün daha ilk cümlelerinde, Allah'a sunduğu övgülerinde bile temel felsefi kavramları kullanarak³³ eserinin üslûbu ve yöntemi hakkında nasıl bir yol izleyeceğinin açık işaretlerini verir.

Râzî'nin felsefi kelamının en çarpıcı karakteristiği, onun akla nass karşısında biçtiği rol ve verdiği mertebedir. Ona göre nassla ilgili akli bir itirazın bulunduğu durumlarda, aklın işaret ettiği husus tercih edilir. Çünkü nakil akla tercih edilirse, aklın yerilmesi gerekir ki, bu durumda akla muhtaç olan naklin de yerilmesi söz konusu olur. Nitekim eğer nakli anlamaya çalışan aklın zan ifade ettiği varsayılırsa, kaçınılmaz olarak aklın malzemesi konumunda olan nakil de zan ifade edecektir.³⁴

Sonuçta Râzî de selefi Gazzâlî gibi felsefeyi kelamın hizmetinde başarılı bir şekilde kullanır. O da Meşşai fikirlerin eleştirisini, kelama dair kitapları yerine, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye gibi doğrudan felsefi konuları ele aldığı eserlerde yapar ve kendisine özgü felsefi üslup ve yöntemini daha sonraki nesillere miras olarak bırakır.

Râzî'den sonra gelen Âmidî (ö. 631/1233), Nâsırüddin Tûsî (ö. 672/1274), Kâdı Beyzâvî (ö. 685/1236) gibi ünlü kelamcılar, felsefi kelam türünün özgün eserlerini vermeye devam etmiştir. Bu eserleri inceleyen herhangi bir

kimse, konuların ayet ve hadislerle açıklandığı sem'iyât bahisleri olmasaydı, bu eserleri salt felsefî eserler olarak görebilirdi.

Felsefî kelâmın özgün eserlerinin verildiği bu evrenin ardından Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ile birlikte şerh ve haşiyecilik dönemi başlar. Bu dönemde yeni bir şeyden söz etmek çok zordur. Sadece eski üstatların görüşleri, sistematik bir şekilde sunulan geniş analiz ve açıklamalarla beyan ve teyit edilmiştir.

Kelâm-felsefe ilişkisi serüveninde şerh ve haşiyecilik dönemiyle birlikte başlayan duraklama evresinin ardından, özellikle Batı dünyasında her türlü dini düşünceye meydan okuyan pozitivism, materyalizm ve Darwinizm gibi ideolojilerin yaygınlaşmasının, duyarlı Müslüman entelektüel çevrelerde uyandırdığı kaygı ve endişe sonucunda, Kelâm İlmi'nde yeni bir hamlenin yapılması ihtiyacı hissedildi. Bu ihtiyacı derinden hisseden en önemli ilim adamlarından biri olan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) bizzat kelâm ile ilgili olan eserlerinden birinin adını *Yeni İlmi Kelâm* olarak koymuştur.

Yeni bir Kelâm nosyonuna ilişkin bu türden başlangıçlar, modern düşünürler arasında içerik, üslup ve metot gibi temel noktalarda bir bölünmeyi de beraberinde getirdi. Kimi düşünürler, doğrudan Batı tecrübesini Müslüman dünyanın temel problemlerinin çözümüne adapte etmeye yönelirken, kimileri de, hem Batı'nın meydan okumalarına cevap vermek hem de bizzat onun ilim ve medeniyet anlayışından kaynaklanan küresel problemlere doğru ve tutarlı çözümler üretebilmek için özgün bir kelâm ve felsefe anlayışının oluşturulması gerektiğini ve bunun için gerekli olan alt yapının İslam dünyasının çeşitli kültür havzalarında mevcut olduğunu iddia etti. Bu kutuplaşma ve gerilimin daha uzun süre devam edeceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hangi türden çözümler üretilirse üretilsin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan biri, hiç kuşkusuz akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun korunmasıdır. Çünkü İslam dünyasında, dengenin bunlardan biri lehine değiştiği her durumda büyük krizlerin yaşandığı daima görülmüş ve görülmeye de devam edecektir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle kısaca ifade etmek gerekirse, geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin temel ilke ve esaslarına karşı meydan okuyan inançlara, dünya görüşlerine ve ideolojilere karşı sadece nasslara dayanan bir kelâmî anlayışla cevap vermek mümkün değildir. Çünkü söz konusu meydan okumalarda bulunan kesimler, zaten nasslara dayalı bir inanç sistemini kabul etmemekte, dolayısıyla onlara dayalı bir hakikat anlayışını ciddiye almamaktadırlar. O halde bu konuda geçmişte olduğu gibi günümüzde de izlenmesi gereken yol ve yöntem, aklî ve tecrübî ilimler gibi ortak payda üzerinden hareket etmektir. Evrensellik iddiasında bulunan bir dinin mensuplarının, kendi inanç sistemlerini temellendirip savunmaya çalışırken evrensel üslup ve yöntemleri kullanmaktan başka seçenekleri yok gibidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kelam ve felsefe ilişkisi, ilk selefleri izleyen gruplar gibi aşırı muhafazakâr çevreler açısından bir talihsizlik olarak görülse de, gerçekte en bariz özelliği düşünmek olan insanın doğasına uygun kaçınılmaz bir süreçtir. Çünkü ortada bir metnin bulunduğu her durumda daima bir anlama ve anlamlandırma süreci söz konusu olur. Her ne kadar bazı çevreler, metnin zahirî/açık anlamı üzerinde ısrarcı olsa da düşünmeye, dolayısıyla da felsefe yapmaya yatkın olan insanların anlama ve anlamlandırma faaliyetlerine daha bir derinlik kazandırması son derece doğal bir durumdur. Nitekim öyle de olmuş, Kur'an ve hadis metinleri, tarihsel süreç içerisinde, farklı kesimler tarafından çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Yorumlama faaliyetlerindeki söz konusu çeşitlilik için çok farklı nedenler ileri sürülebilirse de asıl neden, insanın doğal bir eğilimi olan düşünce faaliyetidir. Düşünce faaliyeti, insanın bizzat kendi mizacı ve karakteri, içerisinde bulunduğu sosyal, iktisadî ve kültürel çevre gibi pek çok faktörü içine alan çok geniş bir etki ağı içerisindeydir. Nitekim hızla ilerleyen fetih hareketleri, Müslümanların inanç ve düşünce sistemlerini etkileyen pek çok faktörün ortaya çıkmasını sağladı. Müslüman entelektüeller, bir anda kendilerini birbirinden çok farklı inanç ve düşünce sistemleriyle karşı karşıya buldular. Bu karşılaşma beraberinde yüzleşmeyi getirdi. Bu yüzleşme, ayırmedici özelliği mutlak tevhid olan bir inanç sistemiyle pagan kültürler ve rasyonel düşünce sistemleri arasındaydı. Nübüvvetin/peygamberlik müessesesinin gerekliliğini inkâr eden ya da evrenin iki ayrı yaratıcısı olduğunu savunan gruplara, sadece Kur'an ve hadis metinlerinden hareketle bir cevap vermek makul değildi. Çünkü Müslümanların bu yeni muhatapları zaten vahye ve ona dayalı bilgiye itibar etmiyorlardı. Dolayısıyla onlara öncelikle Allah'ın birliği, vahyin hakikati, gerekliliği ve nübüvvetin ispatı gibi temel konularda, aklî ve tecrübî bilgiye dayalı argümanların kullanılması zorunluydu.

İlk dönemlerde Mutezile gibi çoğu mevâlî/gayrı Arap olan unsurlar, daha önce, şimdi İslam inancına meydan okuyan söz konusu yabancı inanç ve düşünce sistemleri içerisinde bulduklarından, onları çok iyi tanıyorlardı. İşte ilk Mutezilîler bu avantajlarını, Müslümanların yabancı unsurlarla zorunlu hale gelen yüzleşmelerinde çok iyi değerlendirdiler. Onlar eski kültürlerden edindikleri bilgi ve tecrübe birikimlerini daha da ilerleterek tam bir savunma stratejisi geliştirdiler ve sahip oldukları diyalektik güçlerini İslam'ın hizmetinde kullanmaya başladılar. Mutezilenin tarihsel şartların kaçınılmaz bir sonucu olan böylesi bir süreçte, karşı tarafın fikir ve yöntemlerinden etkilenmesi kaçınılmaz ve doğaldı. Nitekim özellikle tercüme hareketleriyle birlikte başlayan felsefî düşünce faaliyetlerinin yaygınlaşması, Mutezilî entelektüelleri, tevhid ve âlem tasavvuru gibi konularda ciddi ölçüde etkiledi. Böylece Ebu'l-

Huzeyl el-Allaf ve Nazzam gibi bazı ünlü Mutezilîler, nassların açık anlamlarıyla çelişen birtakım felsefi görüşleri benimseyip savundular.

Bu durum, ilk selefleri izleyen muhafazakar gruplar arasında ciddi bir rahatsızlık doğurdu. Bunun sonucunda aklî ve tecrübî bilimlere dayalı bir kelam anlayışına karşı ciddi rahatsızlıklar ortaya çıktı. Ardından kelam ilmiyle meşgul olmayı yeren anlayışlar güçlenmeye başladı. Ancak bu yeni anlayışın, gayri müslim dünya ile yüzleşmesi oldukça zordu. Çünkü onlar, karşı tarafın en güçlü dayanağı olan felsefi argümanlara hiç itibar etmiyorlar, dahası onları kullanmayı çok zararlı buluyorlardı. Bu durumda ise onların muhataplarını ikna etmeleri ve onlar karşısında kendi dünya görüşlerini haklı çıkarmaları mümkün gözükmüyordu. Sonuçta Eş'arî ve Mâtürîdî gibi akıl ile nass arasındaki ilişkiyi dengeleyen ve böylece aklî kelam geleneğini yeniden canlandıran bir grup ortaya çıktı. Bu grup, Mutezilenin aşırılıklarını gidermeye çalışarak daha ılımlı ve orta yolcu bir kelam anlayışını geliştirdiler. Bu bakımdan ilk dönem kelamı ile felsefe arasındaki ilişki, genel olarak, bu süreçte daha çok savunmacı bir karakter arz eden kelamın, atom nazariyesi gibi bazı felsefi yaklaşımlar ve aklî istidlal yöntemleriyle güçlendirilmesinden ibaret gözükmektedir.

İlk dönem kelamının izlediği bu süreç, Gazzâlî ile birlikte yeni bir evreye girdi. İbn Sinacı geleneğin gittikçe güçlenerek bazı Şîi-Batınî ve hatta Sünnî çevrelerde etkili olmaya başlaması, Gazzâlî gibi Sünnî ekolün güçlü entelektüellerini ciddi bir biçimde rahatsız etti. Gazzâlî, felsefeye büyük ilgi duyuyor, hatta onun yararlı yönlerinin alınması gerektiğini savunuyordu. Bununla birlikte Gazzâlî, filozofların Tanrı-âlem ilişkisi ve Ahiret tasavvuru gibi temel meselelerdeki yaklaşımlarını çok tehlikeli ve zararlı bulmaktaydı. Bunun üzerine o, filozoflara, bizzat onların üslup ve yöntemlerini kullanmak süretiyle ciddi bir eleştiri yöneltti. Böylece gerçek anlamda Kelam-Felsefe ilişkisi başlamış oldu. Bu dönemin en bariz özelliği ise, ilk dönemde yabancı ve zararlı bir unsur olarak gözüken Aristo mantığının, Kelam İlmi'nin vesaili/yardımcı unsurları arasına dâhil edilmesiydi. Artık tümdengelimci kıyas mantığı, pek çok kelamî meselenin ispatında temel bir argüman olarak kullanılmaktaydı.

Gazzâlî'nin açtığı bu çığır Fahreddin er-Râzî'yi de çok etkiledi. Râzî, Gazzâlî'nin felsefi kelamını daha da geliştirdi. Bu gelenek adeta onunla zirveye ulaştı. Ondan sonra gelen Âmidî, Tûsî ve Beyzâvî gibi ünlü kelamcılar aynı geleneğin özgün eserlerini vermeye devam ettiler. Bu gelenek, şerh ve haşiyecilik döneminde duraklamakla birlikte, 20. yüzyılın başlarında, *Yeni İlmî Kelam* anlayışıyla birlikte tekrar canlanmaya başladı. Bununla birlikte çağdaş düşünürler arasında büyük fikir ayrılıkları oluştu.

Modern düşünürler arasında görülen bu fikir ayrılıklarının temelinde ise, akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun iyi sağlanamamış olmasından kaynakla-

nan düşünsel ve metodolojik farklılıkların yattığı görülmektedir. Günümüzün temel meselesi Batı tecrübesini olduğu gibi uygulamak ya da tümüyle Batıya yüz çevirmek değildir. Aksine önemli olan, çoğunlukla Batı ilim ve medeniyet anlayışından kaynaklanan emeğin sömürülmesi, gelir dağılımındaki adaletsizlik, ırkçılık ve ekolojik dengenin bozulması gibi küresel problemlere, İslam'ın evrensel değerleri ve insanlığın ortak tecrübelerinden hareketle çözüm arayışına devam edebilmek ve böylece dünya insanların söz konusu problemlerinin çözümünde büyük bir pay sahibi olma azim ve kararlılığını gösterebilmektir. Afgani (1838-1897) ve Abduh (1849-1905) gibi yenilikçi ve ıslahatçı düşünürlerle başlayıp, Muhammed Arkoun, Fazlur Rahman ve Hasan Hanefi gibi çağdaş düşünürlerle sürdürülmeye çalışılan bu süreçte, gerilim ve çatışmalar durmasa da, biz, akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun temel dayanaklarının bulunması ve oluşturulması adına bu diyalektik sürecin devam etmesinde büyük fayda olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kelam-Felsefe ilişkisi, içinde hem dayanışmayı hem de çatışmayı barındırır. Tûsî gibi İbni Sinacı geleneğe sadık kalmaya çalışan kelamcılar, daha çok felsefe lehine savunmacı bir yaklaşım sergilerlerken, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Sünnî geleneğin savunucuları konumunda olanlar ise, felsefeyi kendi sistemlerine dayanak olabileceği ölçüde kullanmayı tercih ettiler. Bu tür kelamcılarının temel yaklaşımı, günümüz Müslüman entelektüelleri arasında da hala canlılığını koruyan bir anlayış olarak “zararlı olanı atıp faydalı olanı alma” şeklindeydi. Dolayısıyla Gazzâlî'nin açtığı bu çığır, modern dönemde de bazen kelam bazen de felsefe lehinde ağırlıklı bir ilişki olarak devam etmektedir. Ancak bu süreçte İslam medeniyeti adına yeni bir hamle yapılabilmesi ve küresel ölçekte kabul görebilecek etkin ve saygın çözümler üretilebilmesi için, Tanrı merkezli kelam yerine insan merkezli bir kelamın yapılması ihtiyacı kendisini açıkça göstermektedir. Müslüman kelamcılar, insandan çok Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgilenmeye başlayınca, insanın özgürlük, yaratıcılık, özgüven ve hür teşebbüs gibi temel ihtiyaçlarını karşılama ve yetilerini güçlendirme noktasında yeni ve güçlü atılımlar sergileyemediler. Böyle olunca da Müslüman dünyanın bireyleri büyük ölçüde özgüvenlerini kaybetti ve bunun sonucunda ya tamamen Batıyı taklit etmeye ya da bütünüyle ondan nefret duymaya yöneldi. Dolayısıyla biz, bu krizin çözülebilmesinde, akıl ve nass arasındaki dengenin korunarak geliştirilen insan merkezli yeni bir kelam anlayışının büyük katkısı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdülhamid**, İrfan *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 2012.
Arslan, Ahmet, *Hâşiye Ala't-Tebâfüt Tablîli*, İstanbul 1987.

- Altıntaş**, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlenel Akıl*, İstanbul 2003.
- Aydınlı**, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001.
- el-Bâkılânî**, et-Temhîd, tahkik: Şeyh İmâdüddin Haydar, Beyrut 1987.
- el-Belhî**, ebu'l-Kâsım Kâdı Abdülcebbar, Hâkim el-Cüşemî, *Fadlu'l-İtişal*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1986.
- Demirkol**, Murat *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara 2010.
- el-Eş'arî**, Ebu'l-Hasan *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, İstanbul 2005.
- el-Feyûmî**, Muhammed İbrahim *el-Mu'tezile* (Tekvînu'l-Akli'l-Arabî), Kahire 2002.
- al-Gazzalî**, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971.
- al-Gazzalî**, Ebû Hâmid, *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık*, şerh: Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1990.
- al-Gazzalî**, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Nedim**, *Fihrist*, tahkik: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971.
- el-İmâm** Yahya b. el-Hüseyin, *er-Raddü alâ Ehlî'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971.
- Kutluer**, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.
- el-Mâtürîdî**, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- el-Mu'tik**, Avvâd b. Abdullah *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse ve Mevkefu Ehlî's-sünne minhá*, Riyad 2001.
- en-Neşşar**, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.
- er-Razî**, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Kelama Giriş (Mubassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- er-Rassî**, el-Kâsım, *Kitâbu Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971.
- Şerif**, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe baskı editörü, Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- Wolfson**, Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.

Notlar

- 1 Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II/68 vd.
- 2 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, İstanbul 2005, s. 7-10.
- 3 M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe baskının editörü, Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I/235.
- 4 Seneviyye'nin/Nur ve Zulmet olmak üzere iki ayrı yaratıcı varlığa inanan grubun, tabiat nesnelерinin nur ve zulmetin karışımından oluştuğuna inanan bir kolu. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 196.
- 5 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Kâdı Abdülcebbar, Hâkim el-Cüşemî, *Fadlu'l-İtişal*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1986, s. 241; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, s. 103.
- 6 İbn Nedim, *Fihrist*, tahkik: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971, s. 215; Osman Aydınlı, a.g.e., s. 105.
- 7 Muhammed İbrahim el-Feyûmî, *el-Mu'tezile* (Tekvînu'l-Akli'l-Arabî), Kahire 2002, s. 215-217 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 379 vd.
- 8 Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse ve Mevkefu Ehlî's-sünne minhá*, Riyad 2001, s. 83 vd.

- ⁹ Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 124.
- ¹⁰ Bkz. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 344.
- ¹¹ Bkz. el-Kâsım er-Rassî, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I/96. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. el-İmâm Yahya b. el-Hüseyin, *er-Raddü alâ Ebli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, (a.g.e., içinde), II/325.
- ¹² Bkz. Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 138, 142.
- ¹³ Ebû Hâmîd al-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 18.
- ¹⁴ El-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, Tahkîk: Şeyh İmâdüddin Haydar, Beyrut 1987, s. 31-33.
- ¹⁵ Allah'ı başka varlıklara ve cisimlere benzetenler.
- ¹⁶ Bu konularla ilgili geniş bir tartışma için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 156-178; 357-378.
- ¹⁷ Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse*, s. 83 vd.
- ¹⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 110-121.
- ¹⁹ En-Neşşâr, a.g.e., II/287 vd.
- ²⁰ A.g.e., II/309.
- ²¹ A.g.e., II/309-310.
- ²² En-Neşşâr, a.g.e., II/312-314; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 2012 s. 152; M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I/273-274; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 361 vd.
- ²³ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 38-41.
- ²⁴ M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II/100.
- ²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, II/536-538.
- ²⁶ Ahmet Arslan, *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîlî*, İstanbul 1987, s. 13.
- ²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Türkçesi: Yunus Apaydın, Kayseri 1994, I/11.
- ²⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, şerh: Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1990, s. 5.
- ²⁹ Tûsî, İbni Sınacı geleneğin kelam alanına aktarılmasını sağlayan en dikkat çekici âlimlerden birisidir. Bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara 2010, s. 33-37.
- ³⁰ Tûsî'nin *Telbîsu'l-Muhassal*ı, onun Râzî'nin kelamî görüşlerine eleştirel bir şerhinden ibarettir.
- ³¹ M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II/270-271.
- ³² A.g.e., II/271-272.
- ³³ Râzî, burada söze doğrudan şöyle başlar: "Övülme, teklîğin yüceliği ile ilintiler (arazlar) ve cevherlere benzemekten yüce olan..." *Kelama Giriş (Muhassal)*, çev., Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 1.
- ³⁴ Râzî, *Kelama Giriş*, a.g.e., s. 38.

Kelam Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım

Hasan TÜRKMEN*

Öz İletişim sürecinde kelam, dilin temel unsurlarından birisidir. Bu nedenle onun dil içinde ortaya çıktığı yönüne vurgu yapılmalıdır. Ancak o zaman kelamın dile getirilmekle anlaşılır bir şey olduğu açığa çıkacaktır. Bu çerçevede öncelikle beşerî kelama ait özellikler incelenmelidir. Daha sonra elde edilen sonuçlar ilahî kelamla ilişkilendirilmelidir. Bu makalede kelam kavramının lugat ve terim anlamları ekseninde onun mahiyetine ilişkin ortaya konan farklı bakış açıları irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, ilahî kelam, dil, lafız, anlam, anlamlandırma biçimleri

Kalam as a Concept and Theological Approaches to The Concept

Abstract “Kalam” is one of the basic elements of the language in the process of communication. So it must be given emphasis to the aspects that occur in the language of kalam. In this way we become aware that “kalam” is something which can be understood by putting into words. In this context, we firstly must examine that characteristics of human “kalam”. After that conclusions we reached must be discussed with the divine nature of “kalam”. This article examines different perspectives about the nature of “kalam” in the context of its etymological and theological meanings.

Keywords: Kalam, the word of God, language, word, meaning, forms of signification.

* Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Doktora Öğrencisi; e-posta: hasantu@csb.gov.tr

Giriş

Kelam: Kavramsal Analiz

Lugatte “etkilemek, yaralamak” anlamında “kelm” kökünden¹ türemiş bir isim olan kelam, masdar formunda düzenlenmiş bir sözcüktür. Bu sözcük Yunan felsefecilerin eserlerinin Arapça tercümelerinde “kelime, akıl ve delil” gibi çeşitli anlamları olan logos terimine karşılık olarak kullanılmaktadır.² Arap dilcilerden biri olan İsfehanî’ye göre bu sözcük, belli bir düzen içerisinde sıralanmış lafızların ve bu lafızlar altındaki manaların tamamı için kullanılmaktadır.³

Benzer şekilde İbn Faris de kelamı, mana yönü olan konuşmaya delalet eden lafız olarak tanımlamaktadır.⁴ Cürcanî ise kelamı, isnat yoluyla iki kelimeyi içeren söz olarak tanımlamaktadır. Yani tam bağ kurulmuş kelimelerden müteşekkil anlama kelam denmektedir. ⁵ Şu halde bir sözün kelam sayılabilmesi için en az iki kelimedenden oluşması ve bu iki kelime arasında isnat bağı kurulması gerekmektedir.

Diğer taraftan Türkçe’de her ne kadar kelam teriminin karşılığı olarak “söz” kavramı kullanılsa da Arap dilinde söz, daha çok “kavl” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede İbn Manzur, *kelam* ile *kavl* sözcüklerinin birbirlerinden farklı oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre kelam, kendine yeten söz demektir ve bu kavram cümle sözcüğüne karşılık gelmektedir; “söz” lafzının karşılığı olan kavl ise, kendi başına yeterli olmayan ve cümlede bir cüzü ifaden şeydir.⁶ Aynı şekilde Sibeveyh de, kelam ile kavl sözcüklerinin birbirinden farklı anlamlar içerdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre kavl sözcüğünün karşılığı olan söz, lafız ve ifade anlamına gelmekte; kelam ise, kendisiyle bir şeylerin anlatıldığı söz demektir.⁷ Buna göre kelam, anlamın belli bir kasıt ve niyetle lafza dökülmesidir. Dolayısıyla kelam kavramının “kavl” sözcüğünü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

İbn Manzur, Arap dünyasının meşhur dilcilerinden biri olan Sibeveyhi’nin yukarıda ortaya koymuş olduğu “kelam” ile “kavl” lafızları arasındaki anlamsal ve kullanım yönündeki farklılıktan hareketle insanların ittifak halinde Kur’an’a “Kelamullah” dedikleri halde, “kavlullah” demediklerine dikkat çekmektedir. Çünkü Kur’an, tahrif edilmesi ve herhangi bir harfinin değiştirilmesi mümkün olmayan, sıkı ve örülmüş bir şeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur’an, manayı tam olarak ortaya koymakta ve koymuş olduğu bu mana üzerinde oynanma ihtimali olmadığı için kastedilen mana tam olarak ortaya çıkmaktadır.⁸

Kelam Kavramına Yaklaşım Biçimleri

Kelam kavramına Arap dilinde hem içerik hem de kullanım açısından farklı anlamlar yüklenilmesinden ötürü İslam kelamında kendine yer bulan ekoller,

kelamın neliğine ilişkin olarak farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Geliştirilen bu bakış açıları, kelamî ekollerin kendi düşünce sistemleri içerisinde alt teorilerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda kelam kavramının ne olduğunun ortaya konması ve içeriğinin anlaşılması için beşerî kelama ait özellikler incelenmiş ve bu incelemeler sonucu şu veya bu şekilde ilahî kelamla ilişkilendirilmiştir.

Kelam tarihinde kelam kavramının neliğine ilişkin tartışmalar, kelamî ekollerin sistemleşmesiyle birlikte zemin değişimine uğramıştır. Zira ekollerin sistemleşmesinden önce bu konu daha çok politik ve sosyal kavgalarla ilgili olarak mezhepler arası bir ayırım düzleminde tartışılmaktaydı. Ancak ekollerin sistemleşmesiyle birlikte bu konu, bir sorun olarak kelamın mahiyeti bağlamında dilbilimsel ve teolojik bir çerçevede ele alınmaya başlanmıştır.⁹ Bu bağlamda kelam kavramını bir sıfat olarak ele alan bir bakış açısı olduğu gibi, dilsel açıdan elen alan bir bakış açısının da varlığı bilinen bir gerçektir. Kısa ve özlü olarak verilen bu bilgilerden sonra artık konumuza ışık tutması ve aydınlatıcı olması bakımından kelamî ekoller içerisinde gelişen bu farklı anlamlandırma biçimleri üzerinde durulması yerinde olacaktır.

Ehli Sünnet'in Yaklaşımı

Ehli Sünnet, başta sıfat konusu olmak üzere diğer pek çok konu üzerinde açıklama ve değerlendirmede bulunurken, “kıyası’l-gaib ale’ş-şahid” diye ifade olunan yöntemden istifade etmekte ve yararlanmaktadırlar. Ancak onlar bu yöntemi Mutezili kelamcılardan farklı görmekte ve kendi düşünce sistemleri doğrultusunda bu yöneme şekil ve yön vermektedirler. Bu anlamda onların düşünce sistemleri gereği, aşkın alan asıl kabul edilmekte ve şahid âlem, bu aşkın alana bağlı olarak *fer’*/ikincil olarak görülmektedir. Zira kadim ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey olan şahid de olmazdı. O halde gaibin şahid için *fer’* kılınması gerekmez. Aksine gaib, şahidin kendisi vasıtasıyla olmasından dolayı asıldır. Nitekim şahidde bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı olduğu akıl açısından bilinmektedir.¹⁰ Bu itibarla şahidin gaibe delaleti, farklı olana delalettir. Yani şahidin delaleti, benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda değişken ve hadis olan âlem, kadim olan Allah’a delalet eder.¹¹

Bu bağlamda Ehli Sünnet, “kelam” kavramını tahlil ederken görünmeyeni görüne kıyas etmekte ve bu düşünce sistemleri çerçevesinde burada görüneni olduğu gibi almak yerine görünmeyene kıyas edilmeye elverişli hale getirme uğraşısı içerisine girmişlerdir. Zira onlar tarafından Allah kelamı kadim, beşer kelamı hadis olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kelamın tanımının ve içeriğinin, gaib alan esas kabul edilmek suretiyle yeniden oluşturulması gerekmektedir. Buna göre kelam, konuşan kişinin zatı ile kaim bir manadır. Bu anlamda konuşan kişide bulunan manayı ortaya çıkarıcı lafız ve

ibareler, sadece aracı konumundadır. Dolayısıyla kelam, bir manaya ait lafız ve ibareler olmakla birlikte, onun hakikatini iç dünyada kaim olan manalar oluşturmaktadır.¹² Bu durum hem ilahî kelam hem de insana ait kelam için geçerlidir.

Kelam kavramına yönelik bu yaklaşıma göre, kelamda aslanan, konuşan kişinin nefsinde hâsıl olan manadır. Bu çerçevede lafız ve ibareler, kişinin iç dünyasında bulunan bu mananın açığa çıkmasında sadece aracı işlevini görmektedir. Buna göre bu lafız ve ibareler kelamın lafzî boyutunu oluşturmaktadır. Ancak kelam denince akla ilk gelen şey, onun nefsî boyuttur. Zaten kelamda aslanan da nefsî boyuttur. Zira nefsî kelamın, olgunluk içermesi ve sonradan olmaya delalet etmediği için Allah hakkında düşünülmesi imkânsız değildir. Başka bir söylemle lafzî kelamın Allah için düşünülmesinin aklen mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle nefsî kelamın hem Allah için hem de beşer için esas kabul edilmesi zorunluluğu doğmaktadır. Bu bağlamda esas olan mana olmaktadır; lafız ve ibareler ise nefisle kaim olan bu manaya yönelik birer emare ve gösterge olarak görülmelidir. Zaten nefisle kaim olmayan bu manaya delalet etmeyen ibare ve lafız aklen geçerli değildir.¹³

Buna göre bir kişi diliyle emir, nehiy ya da haber formunda ifadeler kullanmış olsa, bu kişinin içinde bu ifadelerin karşılığında bir mananın bulunmadığı da zorunlu bir bilgiyle biz insanlar tarafından bilinebilmiş olsaydı, o takdirde söz konusu dilsel ifadeler kelam olarak kabul edilmezdi. Dolayısıyla emir lafzının içerdiği şeyin gerekliliğine, nehiy lafzının içerdiği şeyin yasaklılığına ve haber lafzının içerdiği şeyin sabit olduğuna inanılmazdı.¹⁴

Öte yandan kelam kavramının lafzî ve nefsî olmak üzere çift boyutundan söz edilmekle birlikte, bunlardan hangisi için hakikat, hangisi için mecaz olduğu ya da ikisi arasında müşterek bir isim olup olmadığı hususu kelamcılar içerisinde tartışma konusu olmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, kelam kavramının nefisteki mana için hakikat olarak kullanıldığı hususunda onlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ayrılık sadece kelam-ı lafzî için kullanımın hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususudur. Bu çerçevede kelamcılar genel itibarıyla kelam kavramının lafzî düzeyde kullanımının mecaz olduğu görüşündedir.

Bu doğrultuda Maturidî (ö. 333/944), lafız ve anlamın ayrı var oluş imkânına sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. O, Allah'ın sözü ve anlamının zatla olan ilişkisini "ilahî kelamın yaratılmışlığı" sorunuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre Allah kelamı ile beşer kelamı arasında her bakımdan farklılıklar söz konusudur. Şöyle ki, ayrışma, bileşme, sınırlı ve nihayetli oluş, artma ve eksilme gibi arazlar Allah kelamı için geçersizdir. Çünkü bunlar, yaratılmış ve sonradan var olan varlıklara ait niteliklerdir.¹⁵

Beşerî düzlemde Allah'a nispet edilen kelimeler olan mushaflarda yazılı Kur'an metni, Allah'ın sıfatı olan kelamın tanınmasına vesile olması ilgisiyle mecazdan ibarettir. Aşkın düzeyde mevcut bir kelam olarak ilahî kelam, harf, ses ve kelimelerden oluşan Mushaflarda yazılı olan kelama hiçbir zaman hulul ve nüfuz edemez.¹⁶ Bundan dolayı yaratılmış özelliklere sahip olan ve dile dökülen kelam olan lafzî kelam, aşkın düzeyde var olan nefsî kelamı tabir eden ifade olması ve yaratılmışlık niteliklerine sahip olması hasebiyle mecazi anlamda kendisine kelam ismi verilmektedir.¹⁷

Aynı şekilde Sabunî (ö. 580/1184) de kelamın mahiyeti itibariyle zat ile kaim olan ve harfler ile sesler tarafından ifade edilen bir manadan ibaret olduğunu görüşündedir. Nitekim o, nefsî kelamın hakikat olduğunu ve nefsî kelama delalet eden ibare ve lafızların, kalpteki manaya delalet etmesi açısından mecazi olarak kelam denilebileceğini savunmaktadır. Ona göre, kalpteki manaya delalet eden lafız ve ibarelere kelam denmesi bunların kalpteki manaya kılavuzluk etmeleri nedeniyledir. Yine aynı nedene bağlı olarak tüm Müslümanlar mushafın içindeki lafızlara "Allah kelamı" ismini vermekte ittifak ettikleri gibi Kur'an okuyanın okuduğu şeye de "kelâmullah" demişlerdir.¹⁸

Bu durumda harfler, mahiyetleri itibariyle gırtlaktan çıkan seslerden ayrı şeylerdir. Eğer yazı ile gösterilmiş harfler hakikaten kelam olsaydı onların gırtlakta meydana gelen sesleri gerçek kelam olamazdı ve bunun aksi de aynıdır. Böyle olmakla beraber gerek kâğıt üzerindeki harflere gerek gırtlakta oluşan seslere kelam denilmiştir. Bu iki şey arasındaki münasebet ise sadece her birinin manaya delalet etmiş olmasından ibarettir. Zira bir ibarenin yazılmış olanı ile okunmuş olanı aynı manayı gösterir.¹⁹ O halde harfler ile seslerin her birine, kalpteki manaya delalet etmesi nedeniyle mecazi anlamda kelam denilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan kelam kavramına ilişkin olarak Gazzalî (ö. 505/1111), bu kavramın nefsî olan ile lafzî olan arasında ortak bir lafız olduğunu iddia etmektedir. Ona göre lafzî kelama hakiki anlamda kelam denmesi "iştirak" yoludur. Gazzalî'ye göre bu iştirakın iki türü vardır. Birincisi, "kelam" isminindedir ve bu da delaletlerin delalet olunan şeylerin ismiyle isimlendirilmesidir. Asıl olan nefsî kelam olduğundan, lafızlar da ona delalet ettiği için kelam ismini alır. Buna benzer şekilde birisinin konuşmasına delalet eden lafızları işittiğimizde "Falancanın kelamını işittim" deriz. Bu ifadeden maksat, nefisle kaim olan manayı ve kelamı tebliğ edenin ibarelerinin delalet ettiği şeyi anlamadır. İştirakın ikinci türü ise işitilenin isminde olur. Başkasının işitmesiyle bilinen anlam bazen doğrudan işitilmiş olarak isimlendirilebilmektedir. Sözgelimi, "Emirin kelamını elçisinin sözleriyle işittim" denildiğinde, emirin kelamının elçinin dilinde kaim olmadığı bilinmektedir. Aksine işitilen şey, emirin kelamına delalet eden elçinin kelamıdır.²⁰

Burada Gazzalî her ne kadar lafzî kelamın içerik ve kullanım açısından müş-terek olması yönüyle gerçek anlamda kelam olduğunu belirtse de, ona göre kelam diye isimlendirilen şey ilim, irade ve inançlardan ayrı olan bir tür olup, bu çeşit bir kelamın, Allah hakkında sabit olmasının zorunluluk arz ettiğini ileri sürmektedir. Zira ses, harf ve işaretler sonradan meydana gelmiş olup kelama delalet etmektedirler. Bunların delaletleri ıstılahî bir delalet olduğu için bunlar kadim olan gönül kelamına²¹ birer delil teşkil etmektedirler.

Dile getirdikleri bu ifadeleriyle kelimacılar, kelam kavramının neliğine ilişkin olarak öncelikle aşkın alanda kelamın ne olduğunun ortaya konulmasını amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda onlar, tevhid anlayışlarının bir gereği olarak aşkın alanda kelamı Allah'ta bir sıfat veya mana olarak görmektedirler. Buna göre kelam, Allah'ın bir sıfatı olduğu için o da Allah gibi kadim ve yaratılmamış olmak zorundadır. Bu durumda Allah kelamının, hece, harf, ses gibi beşerî unsurları içeren ve kulağın duyabileceği birtakım seslerden oluşan bir yapı olarak görülmemesi gerekmektedir.

Ayrıca Allah'ın konuşmasını cümleler göndermek suretiyle gerçekleşen bir konuşma olarak da görülmemelidir. Çünkü O'nun kelamı harflere ve seslere hulul ve nüfuz eden bir konuşma değildir. Ancak o, kalple kavranılabilir ve anlaşılabilir. Bu görüş ve düşünceden hareketle beşerî kelam, nefiste yerleşik bir mana olarak kabul edilmektedir. Nefiste yerleşik olan bu mana, ses ve harflerle dışsallaştırılmaktadır ve böylelikle dış dünyada varlık sahasına çıkmaktadır. Her nefiste bulunan mananın dışsallaştırma sürecinde dile getiriliş açısından birtakım farklılıklar bulunsa da, esas olarak kabul edilen içteki kelamda böyle bir farklılığın söz konusu olmamasıdır. Dolayısıyla kelam, mutlak olarak söylenen şeylerde ve ibarelerde değil, anlamlardadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Ehli Sünnet'e göre kelam kavramı bir sıfat ya da mana olarak Allah'taki niteliği ile beşerdeki niteliği farklılık arz etmekle birlikte bu kavram, beşerî düzlemde içsel bir konuşma olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Allah kelamı, düşünce ile kelam arasındaki ilişkinin kişinin zihninde birbirini bütünleyen yapısı ile örtüşmemektedir. Bu da ilahî kelam ile beşer kelamının farklı ontolojik düzlem içerisinde yer alması gerektiğini ve aralarında benzerlik ve aynılık gibi durumların söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Böylece kelamın hakikati, insan için içsel bir konuşma olarak, aşkın varlık Tanrı için de kadim bir sıfat ya da mana olarak açığa çıkmaktadır.

Mu'tezilî Yaklaşım

Mu'tezile, inanç konuları dâhil tüm düşünce sistemlerini rasyonel düzeyde delillendirme ve ispatlama yolunu tercih etmektedir. Çünkü sağlam ve doğru

bir inancın tesis edilebilmesi için dil ve düşünce doğru ve tutarlı önermelerle kurulmalıdır. Bu anlamda bu ekol başta sıfatlar konusu olmak üzere diğer pek çok konular üzerinde açıklama ve değerlendirmede bulunurken, “kıyasu’l-gaib ale’s-şahid” diye ifade olunan gaibin şahide kıyas edilmesi yöntemine başvurmaktadır. Bu doğrultuda Mu’tezilî kelamcılar, bilginin elde edilmesinde şahidin asıl alınması ve buradan hareketle gaibin delillendirilmesi konusunu kendi düşünce sistemlerine uygun tarzda oluşturmaktadırlar.²² Buna göre gaip olan Tanrı, her ne kadar varlık olarak olgusal alanın dışında olsa da bilfiil müdahalesi nedeniyle bu alanın içindedir.²³ Dolayısıyla olgusal alandaki fiilleri üzerine akıl yürütme ve delillendirme ile Tanrı hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı bulunmaktadır.

Bu bağlamda Mu’tezilî kelamcılar düşünce sistemleri gereği, olgusal alanı asıl kabul etmekte ve aşkın alanı, bu olgusal alana bağlı olarak şekillendirmekte ve anlam sahasını belirlemektedir. Bu eksende önce beşer kelamının mahiyeti tespit edilip, elde edilen sonucun ilahî kelam için de geçerli olduğuna hükmedilir. Eğer beşer kelamından başka bir kelamla ilahî kelam nitelenecek olunursa, bu durum bilinmeyi ispat anlamına gelir. Böyle bir iddia ise “Allah’ın beşere benzemeyen hareketi ve rengi vardır” demeye benzer.²⁴ Böyle bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, ilahî kelamın hakikatinin ne olduğu hususu da beşerî kelamın zemini üzerinden sorgulanmalıdır. Bu anlamda Abdulcebbar, kendi ekolünün bu hususa ilişkin yaklaşımının doğruluğunu ortaya koymak adına şöyle bir ifadede bulunmaktadır: “Allah’ın kelamı ve bu kelamın nitelikleri hakkında konuşmanın yegâne yolu, şahidde kelamın tanımını açıklamamızdır. Ancak bu şekilde beşer kelamından hareketle ilahî kelam hakkında konuşma ve bilgi sahibi olma imkânı söz konusu olur.”²⁵

Nitekim Abdulcebbar, kelam kavramının neliğini tahlil ederken, Diğer Mu’tezilî kelamcılar gibi onun zamansal kökeni ve var oluşuyla ilgilenmektedir. Öncelikli olarak o, olgusal alanda kelam için sağlam bir zemin oluşturma gayreti içerisine girmekte ve bu zemin üzerinden kelamın hakikatinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu noktada ona göre, olgusal alanda ortaya çıkan kelam, insan tarafından algılanarak kavranabilmekte ve böylelikle onun hakikatine ulaşılabilir. Buna göre kelam, idrak edilip kavranabilir şeylerin en açığı olduğuna göre²⁶ insan zihninin bu yapıyı kavramasında anlaşmazlıktan söz edilemez. Çünkü kelamın hakikati, aklın ve idrakin birebir katkıda bulunduğu bir fiil şeklidir.²⁷ Açıkçası kelam, olgusal düzeyde var olmakla kendi yapısını doğal olarak insan zihnine açmaktadır.

Bu ifadeleriyle Abdulcebbar, Mu’tezile’nin genel söylemi olan kelamın fiil oluş yönüyle ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Zaten Abdulcebbar’ın da benimsediği bu görüş, diğer Mu’tezilî kelamcılar arasında da kabul görmüştür. Buna göre kelam, zaman ve mekân çerçevesinde insan tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bu durumda kelam, insan tarafından fiil olarak var

edilince, ona ait muhdes bir fiil olmuş olur.²⁸ Aynı şekilde esas itibariyle nesnel dünyasındaki insana mahsus kelimeler türünden olan ilahî kelimeler de Tanrı'nın fiili ve yarattığı kelimelerdir. Dolayısıyla kelimeler, o sözü söyleyene nispet edilir. Bu anlamda konuşan kişi, kelamı fiili olarak varlığa çıkararak yani kelam fiilini işleyen kişidir. Kelam fiilini işlemeden bir kişinin konuşan olduğunu bilmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla bir kişinin konuşan olduğunu bilmenin yolu, bir fiil olarak kelamın işlenmesinden geçer. Öyleyse kelam, kişide bir sıfat veya mana olarak değil, bir fiil olarak bulunmaktadır.²⁹

Kelamı bu şekilde fiil oluş yönüyle ele almakla birlikte Mu'tezile, bu konunun dil üzerinden tartışılmasının yapılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü dil, belli bir kurallar dizisine sahip düzenli bir sistem olup, harfler ve sesler de bu kurallar dizisi içinde anlam kazanırlar. Burada anlam tamamen dil yani kelam içinde ortaya çıktığına göre nefiste yerleşik, harf düzeneğine karşılık gelen bir kelamdan söz etmek anlamsızdır. Dolayısıyla anlamın ibare ve lafızlara dönüşmeden önce, nefiste yerleşik olduğu iddiası, çelişkili bir iddiadır.³⁰

Bu çerçevede Abdulcebbar, Ehli Sünnet kelamcılarının lâfzî ve nefsî kelam ayırımına karşı çıkmakta ve dilsel ve bilgisel açıdan onların bu görüşlerini eleştirmektedir. Her şeyden önce Sünnî teori, kelam kavramını anlaşılabilir ve bilinemez kılmaktadır. Bunun yerine kelamın dil içinde ortaya çıktığı yönüne vurgu yapılmalıdır. Ancak işte o zaman kelamın dile getirilmekle anlaşılabilir bir şey olduğu açığa çıkacaktır. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre bir şeyin bilgisine zorunlu ya da kesbî açıdan ulaşma imkânı yoksa o bilgi geçerli değildir. Akledilip algılanamayan ve ilmi yollarla ispatlanamayan bilgiyi ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Ayrıca ispatlanamayan bilgileri, inanç haline getirmek yanlıştır. Bir iddianın geçerli olabilmesi için ispatta bulunan kişinin, savduğu düşüncenin bilgisine ulaştırılacak yolun ispatına başvurması zorunludur. Şayet ilmi açıdan iddianın geçerli olmadığı ispatlanıyorsa, bu durumda o iddia reddedilmelidir. Muhakkak onun, akledilemeyen alandaki fiillerin ispatının imkânsızlığına hükmetmesinin amacı, akli yollarla ispatlanması mümkün olmayan anlamı ispatlamanın geçersiz olacağı sonucuna ulaşmaktır.³¹

Bu doğrultuda kelamın varlığa gelmesi için yapılması gereken şey, önce manaların ispat edilmesi ve sonra bu manaların lafız ve ibarelerle dile getirilmesidir. Şayet burada Ehli Sünnet'in yaptığı gibi, lafız ve ibareler, manaların ispatına araç kılınırsa, bu, isabetli bir yöntem değildir. Zira bilinmeyen bir şeyin, konuşan tarafından ibare ve lafızlara dökülmesi mümkün değildir. Aynı şekilde önceden bilinmeyen bir şeyin ibare ve lafız yoluyla bir başkasına anlatılması da imkânsızdır. Dolayısıyla ibare ve lafızlarla iddia edilen bir şeyi yine ibare ve lafızlarla ispatlamaya çalışmak, yanlış bir yöntemdir.³²

Bu bağlamda Ehli Sünnet kelimcilerin ileri sürdükleri, “içimde sana söyleyeceğim sözler var”, “hiç kimseye açamadığım söz var” gibi ifadeler, nefsi kelama delil teşkil etmemektedir. Çünkü bu tür ifadelerde sözü söyleme kararlılığında olma anlamı kastedilmektedir. Bu tür sözler, “içimde Zeyd ile karşılaşma arzusu var” ya da “içimde hacca gitme arzusu var” cümlelerindeki manaya gelmektedir ve bu tür ifadelerin hiçbir şekilde nefsi kelam ile ilgisi bulunmamaktadır. Zira insan kendi kendine sözgelimi, bir ev yapmayı düşünür ve iç dünyasında onun çizim ve planının varlığını hisseder. İç dünyada tasavvur edilen bu binanın dış dünyadaki binayla var oluşsal olarak tıpatıp aynı olması gerekmez. Tıpkı bunun gibi kelamda da iç dünyada tasavvur edilen şeyin, dışa yansıyanın aynısı olması gerekmemektedir. Öyleyse dışa vurulan, dış dünyada açığa çıkan kelamın, iç dünyada gerçek anlamda nefsi kelam diye var olduğu iddiasının doğruluğundan söz etmek mümkün değildir.³³

Bununla birlikte suskun olduğu halde birisi için “falanca konuşandır” denmesinin anlamı ise, o kişinin konuşmasının mümkün oluşu ve içindekini ifade etmede zorluk çekmeyeceğini belirtmektedir.³⁴ “Falanca kişi iç dünyasında bir kelam tasarlar ve sonra onunla konuşur” ifadesinden kastedilen ise kelamın manasıdır. Aksi halde “sonra onunla konuşur” denmesi bir çelişki olurdu. Zira tasarlamak suretiyle yapılan bir şeyin daha sonra tekrar yapılması mümkün değildir.³⁵

Düşünce ile ibare ve lafızlar arasında olgusal düzlemde herhangi bir uygunluğun söz konusu olmadığını ve bu noktada ibarelerin düşüncelere delalet etmesinden söz etmenin doğru olamayacağını dile getiren Abdulcebbar’a göre, “kelam önce nefiste düzenlenir, sonra dile getirilmiş ya da ibarelere dökülmüş olur” sözü, dış dünyada fiilen gerçekleşen kelamın anlamının nefiste düzene konması demektir. Zira kelam aslında nefiste var olan mana sayıldığı gibi bu, konuşmak suretiyle ikinci kez yapılarak ibarelere dökülmesi anlamına gelmekte ve bununla birlikte burada hem tekrar hem de çelişki ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca dile gelmiş olan şeyin kalpteki ilme ve iradeye delalet etmesi yerine kelama delalet etmesini tercih ettirecek bir durum da yoktur. Nitekim kişinin, diliyle bir şeyi haber verirken kalbiyle emredici durumda olması ve diliyle emrederken kalbiyle bundan pişman olması imkan dâhilindedir. Bir kişinin aynı anda hem haber veren hem de emreden olamayacağı aşikârdır. Öyleyse “kelam, kalpte olana delalet etmektedir” ifadesi doğru gözükmemektedir. Kelamın, kendisiyle kelam olacağı herhangi bir duruma ihtiyacı yoktur. Yani kelam, kendisiyle kelam olabilmek için nefsi kelama ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla görünen kelam ne ise bilinen kelam da odur.³⁶

Gelinen bu noktada Abdulcebbar, “nefisteki mana” sözü ile düşünceye işaret edildiği ve bunun kelam olarak kabul edilmesi gerektiği, işitilen şeyin ise bu kelama delil olduğuna dair söylemlerin, dilsel açıdan yanlışlığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, kelamın nefiste mana olmasını söylemekle idrak

edilen diğler şeylerin ve sesin böyle olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Bu durumda onlar da, nefiste bulunan mana olacaktır. Şayet sesin ve diğler hissi varlıkların kalpteki anlamsal varlığı kelam olarak kabul edilirse, ibare ve lafzın, nefisn dışında, dilde, diğler manalardan bina edildiğı de kabul edilmedir. Bu bağlamda kalbin öteki fillerinin de manalar olarak burada bina edildiğı söylenebilir.³⁷ Ne var ki kalbi fillerin “mana” ismi altında ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı ve kelamın da böyle bir imkana sahip olmadığı açık ve nettir.

Abdulcebbar’ın kelamın nefiste bulunan mana olamayacağına dair başka bir kanıtı ise konuşamayan ve konuşmayan kimsenin durumuyla ilgilidir. Dilsizlik, konuşmaya engel bir durumdur. Şayet kelam, nefisteki mana olsaydı, onun, dilsiz kimsenin nefisinde mana olarak varlığı imkânsız olurdu. Zira konuşamayan kimse söz söyleyemeyeceğı için nefiste mana olan kelam kendisinde bulunmayacaktır.³⁸ Açıkçası ona göre kelamın, ne cinsi ne de cinsinin dışında zıttı yoktur. Halbuki konuşamama ya da konuşmama, konuşma organlarının özürülü olması yahut kullanılmaması demektir. Yoksa kelamın zıttı, suskun olma hali ve dilsizlik değildir. Özellikle suskunluk halinde, kişinin söz söylemeye kudreti bulunmasına rağmen kendi isteğıyle konuşmaması söz konusudur. Bu noktada eğer bir kişi konuşma organında bir sorun olmamasına rağmen konuşamıyorsa, bunun sebebi nefisinde tertip ettiği mananın kaybolması değil, o kelamı tertip etme bilgisinin kaybolmasıdır.³⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Mu’tezile, kelamı, söylenen söz anlamında temel almaktadır. Aynı şekilde dilbilimciler de kelamı, söylenen söz anlamında kullanmakta ve fiil olarak görmektedir. Bu bağlamda dilbilimci Ayhan Songar, kelamı şu şekilde tanımlamaktadır:

Kelam, bir kişinin beyninde oluşan birtakım düşüncelerin kelime örnekleri tarzında belli sinir yolları ile gırtlak, dil, damak ve solunum kaslarına intikal etmesi, akciğlerlerdeki havanın bu kaslar vasıtasıyla özel bir şekilde meydana gelen hava titreşimlerinin diğler şahsın kulağına ve oradan da beynine intikali ile onda aynı kelime ve hayallerin uyanması, netice olarak düşüncenin intikali demektir.⁴⁰

Bu tanımda kelamın nelğine ilişkin iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, düşüncüyü sözle ifade etme biçimini gösteren durumdur. İkinci ise iki ya da daha çok sayıda bireyin sözlü bildiri alışverişinde bulunması ve böylelikle kişiler arasındaki sözlü bildirişimin gerçekleştirilmesi durumudur. Buna göre sözlü bildirişim, gırtlak, ağız, damak, dil gibi konuşma organları tarafından meydana gelmektedir. Dolayısıyla kelam, iki ya da pek çok kişi arasında gerçekleşen sözsel ilişki bağlamında bir fiil olarak nitelendirilmektedir. Aynı şekilde ünlü dilbilimcilerden biri olan Doğan Aksan da kelamı, söylenen söz

anlamını temel alarak kullanmaktadır. Ona göre her ne kadar dilin öteki öğeleriyle çeşitli ve sıkı ilişkiler içinde bulunsa da kelam, özellikle somut kavramları yansıttığında zihinde tek başına belli bir tasarım uyandırabilecek niteliktedir. Herhangi bir toplum içerisinde bir kelimeye uzlaşılı yoluyla belli anlamlar yüklenmekte ve o toplum içerisindeki her bir birey o anlamı bilerek sözlü bildirişimini gerçekleştirmektedir.⁴¹ Böylelikle o toplum içerisinde bireyler arasında sözlü bildiri alışverişi meydana gelmektedir. Bu da söylenen söz anlamındaki kelamın sözsel ilişki sürecini açığa çıkarmaktadır.

Maturidî ise, kelamın, “söylenen söz” anlamının temel alınarak kullanılmasına karşıdır. Tam aksine o, kelamın “söz söyleme” anlamında kullanılmasını savunmaktadır. Ona göre kelam, söylenen söz anlamında Allah’ta bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacaktır. Hal böyle olunca, Allah kelamı ile insan kelamı arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Oysa “hiçbir şey O’nun benzeri değildir”⁴² mealindeki ayet Allah’ın gerek sıfatında gerekse zatında benzeşme olamayacağını dile getirmektedir. Ayrıca “yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlar tarafından birbirine benzer mi göründü?”⁴³ mealindeki ayet de bunu destekler mahiyette fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmektedir. Buna karşın bütün yaratılmışlar bir araya gelse Kur’an’ın mislini meydana getiremeyecekleri yönünde⁴⁴ ilahî bir beyan da vardır. Böylelikle misliyet unsuru taşıyan benzerlik ortadan kalkmıştır. Netice olarak kelam, söylenen söz anlamında temel alındığında Allah’a mahsus olan kelamın yaratılmışlara ait olan kelamdan farklılığı sabit olmuş olacaktır.⁴⁵

Bu noktada Maturidî’nin bu görüş ve değerlendirmelerine şu şekilde bir eleştiri getirmek mümkündür: İnsan aklı dış dünyayı tanıyabilmek için önce onunla irtibat kurması gerekmektedir. Olgusal alanda gerçekleşen bu olay şahidi tanımadır. Buradan hareketle akıl, gaibi tanıma ve bir fikre ulaşma çabasına girer. Böylelikle aklın bilgi alanı duyulanın ötesine taşmaktadır. Bu noktada insanın aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alanda edindiği bilgiler üzerine bina edilmektedir. Bunun dışında insan için imkân yoktur. Zira bilinmeyen bir şey üzerine bilgi bina edilemez. Zaten Allah da, varlığı ve sıfatları başta olmak üzere aşkın alan hakkındaki bilgileri olgusal alandaki varlıklardan yola çıkarak ispat etme yolunu tutmaktadır. Burada O, insanların anlaması ve kavraması için insan zihnine yaklaşımcı ifadeler kullanmaktadır. Bu demektir ki, O’nun hakkında konuşmak ve O’nun hakkındaki bilgileri anlamak için şahidin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Biz insanlar, nesnel dünyanın ilke ve esasları doğrultusunda akli muhakeme gücümüzü kullanarak Allah hakkında bilgiye ulaşmaya çalışırız. Böyle bir düşünce sisteminin mantıklı bir sonucu olarak da O’nun konuşmasının, somut düzlemdeki konuşmadan hareketle içeriğini belirlemeye çalışırız. Burada yapılan O’nun zatına ulaşmak değil, O’nun nasıl bir varlık olduğu hakkında bilgiye ulaşma çabasıdır. Bu

durumda olgusal alanda kelim, kişiler arasında gerçekleşen sözel bir ilişki bağlamında fiil olarak kabul edilmesinden dolayı ilahî kelam da bir fiil ve edim olarak görülebilmektedir. Böyle bir düşünce yapısı içerisinde kesinlikle varlıksal açıdan farklılık arz eden Allah ile insan, zat olmaları bakımından eş-değer ya da aynı görülme gibi bir durum söz konusu değildir.

Selefi Yaklaşım

Selefi ekol, kelam kavramının neliğini tahlil ederken öncelikli olarak bu kavramın mahiyetinin söz söyleyene göre içeriklendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda bu ekole göre kelamın mahiyet açısından söz söyleyen kişiden ayrı olarak düşünülmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Zira bu kavram söz söyleyen kişide bulunan ve onunla var olan bir içeriğe sahiptir. Buna göre kelam, lafız ve mana olarak söz söyleyen kişide var olan bir hakikattir.⁴⁶ Bu durumda lafız ve mananın söz söyleyen kişi de bir nitelik olarak bulunduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiği hususu önem arz etmektedir.

Bu bağlamda İbn Teymiyye, Ehli Sünnet kelimcileri tarafından ileri sürülen nefsi kelam teorisine itiraz yöneltmektedir. Ona göre kelamı sadece manaya indirgeyen bu teori, bu kavramın söz söyleyene göre içeriklendirilmesi açısından yetersiz kalmaktadır. Zira kelam, lafız ve anlam bütünlüğüne göre tanımlanması ve içeriğinin de konuşan kişiye göre alması gerekmektedir. Bu itibarla kelamın sadece anlamdan ibaret olarak görülmesi mümkün değildir. Eğer bu şekilde düşünülecek olunursa, bu durumda dilsiz olan kimsenin zihninde düşündüğü fakat bu düşündüğü şeyi dile dökemediği o anlam nedeniyle söz söyleyen kişi olarak kabul edilmesi gerekmektedir.⁴⁷ Oysa durum bunun aksine olmakla birlikte burada dilsiz olan kişi, konuşmanın doğası gereği söz söyleyen kişi olarak nitelendirilmemektedir. Bunun bir sonucu olarak kelamın, lafız ile mana arasındaki ilişki sürecinde söyleyen kişide bir sıfat ve mana olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Teymiyye, beşerî düzlemde ele aldığı lafız ile anlam arasındaki ilişki sürecini aşkın alanda kelimullah sorunu bağlamında ele almaktadır. Ona göre kelam sıfatının tezahürü olan Kur'an, lafız ve mana olarak kelimullah olmakla birlikte o, Allah'ın bir sıfatıdır. Bu anlamda Kur'an, ne sadece lafızdan ne de sadece anlamdan oluşmaktadır. Aksine o, lafız ve anlamların toplamından ibarettir. Dolayısıyla o, lafız, anlamı ve harfleri ile Allah kelamı olup, vahiy meleği Cebraîl lafız ve anlamdan oluşan bu ilahî kelamı bizzat Allah'tan işitmiş ve daha sonra peygamber de bu vahiy meleğinden işitmek suretiyle onu insanlara tebliğ etmiştir.⁴⁸ Buradan açığa çıkan şudur ki, lafız ve anlam ayırımı yapılmadan Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabul edilmelidir. Zaten kelam kavramından anlaşılan anlam da budur.

Burada Kur'an'ın Allah kelamı olarak kabul edildiği ve Allah'ın kelam sıfatı olarak benimsendiği takdirde Kur'an harflerinin O'nunla kaim olması bunun kaçınılmaz bir sonucu olmaktadır. Şu halde kelam, Allah'ın zatında mevcut bir mana yani kelam-ı nefsi olmamaktadır. Bu noktada harf ve sestem yoksun bir kelam düşünülemezine göre zat ile kaim manadan ibaret bir kelam-ı nefsi düşüncesi, Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz. Bilakis O'nun kelam sıfatından yoksun olduğunu gösterir. Bu anlamda Kur'an'ın vahiy meleği aracılığıyla peygambere indirilip tebliğ edilmesi, onun lafızlarının Allah'ın zatı ile kaim olmasına engel teşkil etmez. Nitekim peygamberin “ameller niyetlere göredir” sözü nakledilince, bu sözün lafzı ve anlamıyla o peygambere ait bir kelam olduğu kabul edilir. Bu sözü, nakledenin sesinden duymuş olmak, onu peygamberin kelamı olmaktan çıkarmadığı gibi Kur'an'ın insanlar tarafından okunup yazılması da ilahî oluşuna uygun bir tarzda onu Allah'ın zatı ile kaim olan bir kelam olmaktan çıkarmaz.⁴⁹

Bu çerçevede İbn Teymiyye, gerek Ehli Sünnet kelimacıları tarafından ileri sürülen Kur'an'ın kadim oluşu gerekse Mutezili kelimacılar tarafından ileri sürülen Kur'an'ın yaratılmış oluşu hakkındaki iki görüşü de tenkit etmektedir. Ona göre bu iki görüş, sonradan ortaya atılmış olmakla birlikte bu görüşlerin hiçbirinin Kur'an ile alakaları yoktur. Bu anlamda Kur'an'ın başka bir şeyde yaratılması ve tek bir manadan gelmesi akıl sahibi herkesin karşı çıkacağı bir husustur. Zira bu aklen zorunlu bir şekilde fasittir. Şurası açıkça bilinir ki, Ayet'el-Kürsi'nin anlamıyla Ayetü'd-din'in anlamı veya İhlâs süresi ile Tebbet süresinin anlamı bir ve aynı değildir. Yine diğer kitaplardaki manaların, Allah'ın meleklerine değişik vesilelerle olan hitabının, kıyamet hallerini bildiren ayetlerin hepsinin aynı anlamdan olduğunu söylemek nasıl mümkün olmaktadır?⁵⁰ Burada bu iki görüşün beraberinde getirdiği belirsizliği ve kapalılığı reddetmek suretiyle kendi bakış açısı doğrultusunda bu meseleyle şu şekilde nokta koyduğunu ifade etmektedir:

“Seleften hiç kimse bu iki görüşü dile getirmemiştir. Yani Kur'an Allah kelamını ifade etmekten veya hikaye etmekten ibarettir ya da onu telaffuz etmem veya seslendirmem kadim yahut mahluktur dememiştir. Aksine onlar kitap ve sünnetin delalet ettiği gibi Kur'an Allah kelamıdır ve insanlar onu kendi sesleriyle okurlar, kalemleriyle yazarlar. Bu anlamda Kur'an, Allah kelamıdır ve mahluk değildir, demişlerdir. Dolayısıyla o, Allah kelamı olmakla birlikte O'nun zatı ile kaim olup ancak kadim değildir. Ayrıca bu kelam Allah tarafından sonradan söylenmiş olmanın yanında Allah'a aitliği noktasında ona mahluk denilmesi doğru ve kabul edilebilir bir durum değildir.”⁵¹

Aynı şekilde kelam kavramının mahiyetinin söz söyleyene göre içeriklendirilmesi noktasında İbn Hazm da lafız ile anlam birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce anlam, lafzın içerisinde yer almaktadır. Zira lafızlar, birtakım anlamları belirtmek için ortaya konulmuştur. Bu

anlamda herhangi bir lafzın belli bir anlamı içermesi, ilahî bildirimde dayalı olan muvadaa aracılığıyla belirlendiğinden lafız ile anlam arasında ayrılmazlık ilişkisi söz konusudur.⁵² Ancak böyle olmakla birlikte oluşum itibariyle anlam önceliğe sahiptir. Çünkü anlam, nesnel dünyaya ilişkin gerçekleşen idrakin zihni kavramlara dönüşmüş biçimini oluşturmaktadır. Öbür yandan lafız ise, bu zihni kavramların ses ve yazı düzlemindeki ifadesi olmaktadır. Bu nedenle önce anlamın idraki zihinde gerçekleşmekte ve bu durumda isimlendirilen nesne zihni bir varlığa dönüşmektedir. Daha sonra ise zihni varlık olarak idraki gerçekleşen bu anlam, lafız ve ibarelerle ifade edilmektedir.⁵³ İbn Hazm'a göre anlamın tespiti, ancak bu anlamı belirten lafzın dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır. Bu da lafız ile anlam arasında mevcut olan ayrılmazlık ilişkisi nedeniyle kendini göstermektedir. Dolayısıyla anlam öncelikle hitabın lafzında aranmalı ve bu noktada anlama faaliyeti, metnin ait olduğu dilin verilerinden hareketle gerçekleştirilmelidir.⁵⁴

Beşerî düzlemde ele almış olduğu lafız ile anlam birlikteliğini aşkın düzleme de taşıyan İbn Hazm, kelim ile kelim sıfatını bir ve aynı görmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak kelim sıfatının bir tezahürü olan Kur'an lafız, ibare ve anlamlardan oluşan ilahî bir kitaptır. Bu yönüyle Kur'an, Allah'ın kelamının ilmi ile aynı ve ezeli olmakla birlikte ne hâlıktır ne de mahluktur.⁵⁵

İbn Hazm'a göre Kur'an ve kelimullah kavramlarının her ikisi de aynı anlamda gelmektedir. Bu anlamda bu iki kavram mana bakımından müşterek lafızlardır. Bu itibarla hem Kur'an hem de kelimullah beş ayrı anlama delalet etmektedir. Bu anlamlar ise işitilen ses, okunan lafız, yazılmış Mushaf, sadırlardaki ezberler ve Allah kelamıdır.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an ya da kelimullah denilince bu beş anlam birlikte anlaşılmalıdır. Burada bu beş anlamdan ilk dördünü oluşturan işitilen seslerin, okunan harf, hece, kelime ve cümlelerin, mushafın yazılarının, harflerinin, mürekkebinin, sayfalarının ve ezberlenen ayetlerin insanın nefesine yerleşmesinin hadis ve yaratılmış olduğu aşıkârdır. Ancak bu kavramların delalet ettiği manalardan beşincisi olan ilahî kelim ne yaratılmıştır ne de hadistir. Aksine bu, ezelidir ve Allah'ın ilmi ile aynıdır.⁵⁷ Hal böyle olunca herhangi bir kimsenin Kur'an'ın ve kelimullahın yaratılmış olduğunu söylemesi doğru değildir. Zira yaratılmışlık vasfı bütünün tamamı için genellenemiyorsa, o takdirde bir kısmında bulunan bu vasfın bütün üzerine bırakılması mümkün değildir. Bu noktada eğer birisi "bütün varlıklar yaratılmıştır" derse, o kişinin bu sözü mantıkî tutarlılık açısından yanlış olur. Çünkü Allah da bir varlıktır fakat yaratılmış değildir.⁵⁸ Dolayısıyla her ne kadar Kur'an yaratılmış olsa da beşinci anlam itibariyle yaratılmış olmadığı için, Kur'an'a ve Allah kelamı için yaratılmıştır ifadesinin kullanılmayacağını söyleyen İbn Hazm'a göre burada söylenebilecek doğru ifade şudur: "Allah'ın ilmi ve O'nun kelamı yaratılmış değildir. Kur'an da yaratılmış değildir, ancak benim sesim ya da yazım ise yaratılmıştır."⁵⁹

İbn Hazm, kelamın neliğini tartışırken üzerinde durduğu diğer bir husus da kelam ile söz arasındaki ilişki biçimidir. Ona göre kelam ile söz aynı anlama gelen kavramlar değildir. Bu bağlamda Allah'ın sözü anlamına gelen "kavlullah" kavramının anlamı, ancak şu dört şeyden biri olabilir. Onlar ise teklim, tekvin, hitap veya emirdir. Bu noktada İbn Hazm, bu dört farklı anlama göre kavl yani söz kavramının kullanımına ilişkin Kur'an'dan örnekler sunarak kendi görüşünü gerekçelendirme çabası içerisinde. Buna göre "Allah dedi ki: Ey Musa! Elindekini yere at"⁶⁰ ayetinde geçen "söz" kelimesi, konuşma anlamına gelmektedir. Burada konuşma, Allah tarafından yapılmış ve yaratılmış bir fiildir. Başka bir ayette ise şöyle buyurmaktadır: "Bir şeyin olmasını dilediği zaman Allah'ın emri, o şeye 'Ol' demektir. O da hemen olur" ⁶¹ Bu ayette geçen "söz" kelimesi, tekvin anlamına gelmektedir. Başka bir ayette de Allah "Alçaldıkça alçalın orada. Artık benimle konuşmayın"⁶² buyurmaktadır. Bu ayette geçen "söz" kelimesinden maksat hitap olduğu için, bu ayetin hükmüyle Allah, cehennem ehliyle konuşmayacağını bize bildirmektedir.⁶³

Yine başka bir ayette Allah şöyle buyurmaktadır: "Andolsun sizi yarattık ve sonra size şekil verdik. Daha sonra meleklerle dedik ki, Adem'e secde ediniz..."⁶⁴ İbn Hazm, bu ayette geçen "söz" kelimesinin emir anlamına geldiğini belirterek devamında konuyu açıklığa kavuşturmak için şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kavlin, teklim ve kelamdan ayrı olduğunun delili, "teklim" sözcüğünün fazilet, medih ve yücelik anlamlarını içermesidir. Bu noktada Allah 'İşte peygamber! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir..."⁶⁵ Bu ayette de görüldüğü gibi "söz" sözcüğü kimi zaman fazilet anlamını içerir, kimi zaman da 'Allah dedi ki: Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan...' ⁶⁶ ayetinde işaret edildiği üzere konuşulanı aşağılamak ve azarlamak anlamlarını içerir. Dolayısıyla tüm bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere "söz" kavramı yukarıda dile getirilen dört farklı anlama gelebilmekte, ancak bu anlamlardan hiçbiri "kelam" kavramı ile örtüşmemektedir."⁶⁷

Sonuç

Kelam kavramının sözlük anlamına ilişkin olarak Arap dilinde dilciler arasında bir görüş birliği olmadığı göze çarpmaktadır. Bu anlamda kimi dilciler bu kavramı, "anlam yüklü lafız" olarak tanımlarken, kimileri de "belli bir terip ve düzen içerisinde sıralanmış anlam yüklü lafızlardan oluşan cümle" şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda "kelam"ın "cümle" sözcüğüne karşılık geldiğini dile getirenler, "lafız" sözcüğünün karşılığı olarak "kavl" ifadesini kullanmayı tercih etmektedirler. Buna göre kelam kavramının, "kavl" sözcüğünü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Kelam kavramının lugat ve terim anlamına ilişkin olarak yüklenen bu anlamlar, kelamî ekoller tarafından dikkate alınmaktadır. Bu doğrultuda her ekol, kendi düşünce sistemleri gereğince farklı perspektifler ortaya koymuştur. Ortaya konan bu perspektifler, kendi sistematiği içerisinde dilsel bir paradigmaya sahiptir. Bu ekseninde kelam kavramının neliğinin ortaya konması ve mahiyetinin anlaşılması için insanın kelamına ait özellikler irdelenmiş ve bu irdeleme sonucunda şu veya bu şekilde Allah kelamı ile ilişkilendirilmiştir. Ancak ekollerin sistemleşmesiyle birlikte bu kavram, Allah'a izafe edilmesinden ötürü bir sıfat olarak içeriklendirilmiş ve işlevsel düzeyde ele alınmıştır. Buna göre kelam kavramının anlam ve mahiyetine yönelik çizilen çerçeve, ekollerin kendi düşünce sistemlerinin alt teorilerini oluşturacak bir formatta yerini almıştır.

Nitekim kelamın özellikle Allah'ın zatı ile bağının hangi zeminde ele alınacağı sorusu, teolojik derinliği olan bir tartışmayı başlatmaktadır. Bu sorunun cevaplandırılması noktasında, ayrılmazlık ilişkisi nedeniyle lafız ile anlamın kelamın tanımında zorunlu bulunması gerektiği hususunun Selefî kelamcılar tarafından savunulması, dilbilimsel açıdan ilk bakışta doğru ve tutarlı bir düşünce biçimi olarak görülebilir. Ancak lafız ile anlam birlikteliğine göre tanımladıkları kelam kavramının bir sıfat olarak fonksiyonel kılınması ise bu durumu anlaşılmağı ve belirsizliğe sevk etmektedir. Buna göre kelam kavramı ile Allah'ın bir vasfı olarak kelam sıfatı tabiri caizse bir pota içerisinde eritilerek bir ve aynı kabul edilmektedir. Hal böyle olunca ilahî kelamın mahiyeti ile Allah'ın mahiyetinin aynılığı söz konusu olmaktadır. Bu da bu düşünce tarzının aklen ve mantiken izah edilebilirliğini güçleştirmekte ve açmaz neden olmaktadır.

Diğer taraftan Ehlî Sünnet kelamcılarının, manayı lafızdan kopararak Allah'ta bir sıfat olarak görmesi, kendi içerisinde tutarsız bir kıyastır. Zira lafız, anlamın dışı vurumudur. Bu noktada Kur'an'a bakıldığında görülecektir ki, orada lafız ile anlam arasındaki ilişki Allah tarafından oluşturulmakta ve kelamın bütününe vurgu yapılmaktadır. Nitekim Kıyame Süresi içerisinde yer alan "Kur'an'ın toplanması, okunması ve açıklanması" ifadelerinde, onun Allah'a ait olduğu vurgusu yapılmaktadır.⁶⁸ Bu, lafız ile anlam arasında ayırma gitmenin bizzat Kur'an'a aykırı olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir sıfat olarak kelamın Allah'ın zatına taşınması, bir yandan ilahî kelamın iletişim ve hitap niteliğini ortadan kaldırmakta, diğer taraftan da Allah'ı ezelden muhatap olmaksızın kendi kendine konuşan bir varlığa dönüştürülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu da bir anlamda insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu anlamsız ve değersiz kılma gibi göz ardı edilemeyecek önemli soruna zemin oluşturmaktadır. Burada teolojik anlamda tutarsızlığa ve çelişkiye neden olabilecek böyle bir sorunun ortadan kaldırılması için yapılması gereken şey, ilahî kelamı, Allah ile peygamberi arasında dolaylı bir şekilde gerçek-

leşen bir iletişim olarak görmek ve bu anlamda O'nun kelamının tezahürü olan Kur'an'ı inmiş olduğu dil sistemi içerisinde ele almaktır. Çünkü ilahî kelam beşerî düzlemde söz olarak gerçekleşmektedir. Beşerî düzlemde gerçekleşen bu kelamın neticede hem konuşan olarak Allah hem de muhatap olarak insan için bağlayıcılığı söz konusudur.

Ayrıca yeri gelmişken burada şunu da ifade etmek gerekir ki, her şeyden önce kelam, dille ilgili bir kavramı ve ifadeyi çağırıştırır. Zira o, dilin öncelikli ve temel unsurlarından birisidir. Bu nedenle dille ilgili bir kavram olan kelamın dilsel analizi yapılarak kendisini oluşturan öğelerin belli bir işlev yapan karşılıklı bağılıkları ve etkileşimlerinin ne düzeyde olduğunun açığa çıkarılması gerekir. Nitekim kelamı oluşturan lafız ve anlam gibi öğeler birbirleriyle dayanışma ve etkileşim içerisinde. Buna paralel olarak her bir öğenin değeri, diğer öğelerin varlığıyla ortaya konur. Dolayısıyla kelamı oluşturan öğeler arasındaki karşılıklı ilişkiler boyutu ne kadar iyi bilinirse, bu kavramın anlamı da o derece netleşir ve açık olur. Buna göre kelamın öğelerinden biri olan lafız, sadece anlamın açığa çıkarılmasında bir aracı işlevi gördüğü algısı, yanlış bir algıdır. Bunun yerine “lafız” öğesinin anlam, düşünce ve niyet gibi insanın zihinsel yetileri üzerinde sağladığı denetim ve analiz gücü, anlamı açığa çıkarma işlevinden daha aslı ve öncelikli olduğu vurgusu yapılmalıdır. Her ne kadar anlam zihinde eşzamanlı ise de, konuşma dili ve yazı dilinde lafız yoluyla art arda açığa çıkarılır. Böylelikle anlamın, lafız ve sözcükler vasıtasıyla analizi gerçekleşmiş olur.

Kaynakça

- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tehid ve'l-Adl*, Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1961.
- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, thk. J. J. Houben, Beyrut: Daru'l-Meşnik, 1986.
- Abdulcebbar**, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.
- Aksan**, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK (Türk Dil Kurumu) Yayınları, I-III, 5. bs., 2009.
- Aslan**, İbrahim, “*Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği*”, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 51 (2010).
- Bor**, İbrahim, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Cürcanî**, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985.
- el-İsfahanî**, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Ragib, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Gazzalî**, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ah-sen Yayınları, 2005.
- İbn Faris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris el-Kazvini el-Hemedanî, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. bs., 1999.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Ihkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-Asime, 1970.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *et-Takrib li Haddi'l-Mantuk*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'd-Durre fi ma Yecibu İ'tikadüh*, thk. Ahmed b. Nasir el-Hamed, Said b. Abdurrahman el-Kazaki, Kahire, h. 1408/m. 1988.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbilah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Der'u Tearudi'l-Akli ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1981.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tabkiki Mes'eleli Kelamillabi'l-Kerim*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1. bs., h. 1349/m. 1931.

Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 4.bs., 2009.

Nesefi, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) Yayınları, 1993.

Özcan, Hanifi, "Maturidi Metafizikine Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü* (Mağrip'ten Maşrik'a Alemi İslam), 104 (2010).

Peters, Jan, *Gods Created Speech: A Study In The Speculative Teology Of The Mu'tazili Qadi'l-Qudat Abdu'l-Hasan Abd al-Cabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: Brill, Netherlands, 1976.

Sabuni, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) Yayınları, 7.bs., 2010.

Songar, Ayhan, *Dil ve Düşünce*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, 1986.

Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy Of The Kalam*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Notlar

- 1 Lügat itibariyle kelam kavramının etimolojik kökeninde "kelime", "kilme" ve "kelme" olmak üzere üç tür lafız sigası bulunmaktadır. Bunlardan "kelime" kökü Hicaz'ın, "kilme" kökü ise Temim'in lügatı olup, bu sigaların çoğulu "kelim" lafızdır. Bu kavramın etimolojik kökeni, müenneslik 'ta'sı olmaksızın "kelm" şeklinde de yapılanmaktadır ki, hangisi olursa olsun bu üçlü masdarların tümü "yaralamak" anlamına gelmektedir. Burada kelam ve kelime kavramlarının lugat olarak "yaralamak" anlamına gelmelerinin nedeni, bunların ifade ettikleri anlamların, tıpkı yara gibi kişinin iç dünyasında uyandırdığı tesirdir. Buradan hareketle denilebilir ki, kelam kavramı, Arap dilinde yaralama ve iz bırakma anlamı için konulmuş bir lafız olan "kelime" lafızından türetilmiş bir isimdir. Bilgi için bkz. Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, tahkik edenler: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif, 1119, s. 3922.
- 2 H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 1.
- 3 İsfehanî'ye göre Arap gramerciler, isim, fiil ya da edat olsun bu lafızlardan herhangi biriyle kelam sözcüğünü kastederler. Diğer taraftan ona göre kelimelerin çoğunluğu, tam bir anlam ifade eden cümlelere "kelam" demektir. Bilgi için bkz. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Ragib el-İsfehanî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 93.

- 4 Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris el-Kazvini el-Hemedanî İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. v, s. 131.
- 5 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, et-Ta'rifat, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 194. Kelamı, kavramsal olarak bu şekilde tanımlayan Cürcanî, bu kavramı ilmi disiplin açısından da şu şekilde tanımlamaktadır: Kelam; Allah'ın zâtı, sıfatları, mebd ve mead çerçevesinde mümkün varlıkların durumlarını İslam ilkeleri doğrultusunda araştıran ilim dalıdır. Böyle olmakla beraber kelam, delillerden elde edilmiş şer'î ve itikadi kaideleri ele alan ilim dalıdır. Bilgi için bkz. Cürcanî, a.g.e., s. 194.
- 6 İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, s. 3922.
- 7 İbn Manzur, a.g.e., s. 3922.
- 8 İbn Manzur, a.g.e., s. 3922.
- 9 İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 51 (2010), s. 132.
- 10 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidî, Kitabu't-Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 4. bs., 2009, s. 40-41.
- 11 Maturidî, a.g.e., s. 41.
- 12 Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed Neseî, Tabsıratu'l-Edille, nşr. Hüseyin Atay Ankara: DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) Yayınları, 1993, c.I, s. 369.
- 13 Neseî, a.g.e., c. I, s. 374.
- 14 Neseî, a.g.e., c. I, s. 375.
- 15 Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s. 75.
- 16 Maturidî, a.g.e., s. 70.
- 17 Maturidî, a.g.e., s. 76; Hanifi Özcan, "Maturidî Metafiziğine Bir Bakış", Türkiye Günlüğü (Mağrip'ten Maşrik'a Alemi İslam), 104 (2010), s. 134.
- 18 Nureddin Ahmed b. Mahmud, el-Bidaye fi Usul'd-Din Sabunî, 7. bs., çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) Yayınları, 2000, s. 81.
- 19 Sabunî, a.g.e., s. 82.
- 20 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, el-İktisad fi'l-İ'tikat, çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005, s. 153-154.
- 21 Gazzalî, a.g.e., s. 155.
- 22 Şahidden hareketle gaibin delillendirilmesi yöntemi, Ebu Haşim'e göre ancak delalette ve illette ortaklık bulunduğu zaman mümkündür. Ona göre amaç, bilinenin bilinmeyen şey üzerine delil kılınarak bilgiye ulaşılmasıdır. Burada Ebu Haşim'in bu görüşünü mutlak bulan Abdulcebbar, tüm akıl yürütmelerde şahide dayanarak gaibin bilgisine ulaşılmasını imkânsız görmektedir. Bilgi için bkz. Abdulcebbar, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, 1961, c. XVII, s. 33.
- Abdulcebbar, gaibin şahide kıyas edilerek bilinebilmesi için delillendirmenin dört şekilde yapılabileceğini ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi, bir hükme götüren yolun bilinmesiyle delalette ortaklıktır. Tevhid konularıyla ilgili delillendirmelerde bu yol tercih edilmelidir. Sözelimi, kendisinde fiili durum sabit olan kimse hakkında "kadir" denilir. Bu hükme götüren yolun Tanrı için de doğru olduğu bilinmesinden dolayı O'na da "kadir" ismi verilir. İkinci olarak adalet konularıyla ilgili delillendirmelerde olduğu gibi illette ortaklık olmalıdır. Olgusal alanda bir kimse yapılması kubuh olan şeyleri bilir ve yapmaz. Aynı illet sebebiyle gaip olan Tanrı'nın da kubuh olan şeyleri bileceğinin ve bu fiili işlemeyeceğinin bilgisine ulaşılması bu şekildedir. Üçüncü olarak illet görevi yapan şeyde ortaklık olmalıdır. Sözelimi, nesnel dünyada bir kimse bir hükmü irade ettiği bilindiğinde bu kişide irade sıfatının bulunduğu zorunlu olarak bilinir. Daha sonra bu bilginin hükmü, gaip alanda da sabit olarak bilindiği için bu sıfat gaip de ispatlanır. Burada olgusal alanda bir şey zorunlu olarak ve gaip alanda ise istidlali olarak bilinmektedir. Dördüncüsü ise, illetin gaip alanda olgusal alandan daha güçlü olması nedeniyle, anlam delillendirilerek gaip alan hakkında bilinir. Sözelimi, bir zararın zanna dayanarak kaldırılması iyi ise, bilgiye dayanarak kaldırılması daha iyidir. Bu konudaki bir başka örnek ise, olgusal alanda bir kimsenin aç olduğunu zannedip onu doyurmanın, onun gerçekten aç olduğunu bilerek doyurma davranışından daha iyi olduğunun bilinmesi hakkındadır. Başka bir söyle-

- yişle iyi olduğu bilinen şeyi yapmak zannî olarak iyi ise, daha iyi olanın yapılması Tanrı hakkında öncelikle zorunludur. Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, tahkik eden: J. J. Houben, Beyrut: Daru'l-Meşnik, 1986, c. I, s. 165-166.
- 23 Jan Peters, *God's Created Speech: A Study In The Speculative Theology Of The Mu'tazilî Qadi'l-Qudat Abdu'l-Hasen Abd al-Jabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: Brill, 1976, Netherlands, s. 226.
- 24 Abdulcebbar, el-Muğni c. VII, s. 95.
- 25 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 5.
- 26 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 6.
- 27 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 6-7.
- 28 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 12.
- 29 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 15.
- 30 İbrahim Bor, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 25.
- 31 Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 14.
- 32 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 17.
- 33 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 16.
- 34 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 17.
- 35 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 18.
- 36 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 18.
- 37 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 19.
- 38 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 19.
- 39 Abdulcebbar, a.g.e., c. VII, s. 20.
- 40 Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, 1986, s. 37.
- 41 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK (Türk Dil Kurumu)Yayınları, 5. bs., 2009, c. III, s. 15.
- 42 Şura, 42/11.
- 43 Rad, 13/16.
- 44 İsrâ, 17/88.
- 45 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 74.
- 46 Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tahkiki Mes'eleli Kelamillahi'l-Kerim*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1. bs., h. 1349/m. 1931, s. 21.
- 47 İbn Teymiyye, a.g.e., s. 22. İbn Teymiyye'nin bu hususa ilişkin yaklaşımına paralel olarak Mu'tezilî kelimcilerden biri olan Abdulcebbar, kelamın sadece anlamdan ibaret olarak görülemeyeceğine ilişkin kanıtlardan biri olarak dilsiz kişinin durumunu öne sürmektedir. Ona göre dilsizlik, konuşmaya engel bir durumdur. Eğer kelam, nefiste bulunan bir mana olsaydı, bu kelamın dilsiz kimsenin nefsinde anlam olarak varlığı imkânsız olurdu. Çünkü konuşamayan kimse söz söyleyemeyeceği için nefisteki mana olan kelam kendisinde bulunmayacaktır. Açıkçası ona göre kelamın, ne cinsi ne de cinsinin dışında zıttı vardır. Hâlbuki dilsizlik ya da suskunluk, konuşma organlarının özürülü olması veya kullanılmaması demektir. Yoksa kelamın zıttı suskun olma hali ve dilsizlik değildir. Abdulcebbar, el-Muğni, c. VII, s. 19; a.g.mlf., Şerhu Usulî'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988, s. 534.
- 48 İbn Teymiyye, a.g.e., s. 25.
- 49 İbn Teymiyye, *Der'u Tearüdi'l-Akli ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1981, c. I, s. 256-257.
- 50 İbn Teymiyye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi Tahkiki Mes'eleli Kelamillahi'l-Kerim*, s. 20. Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'ın mahlûk oluşunu kabul eden Mutezilî kelimciler onun başka bir yerde yaratılması hususunu şu şekilde izah etmişlerdir: "Allah, Kur'an'ı başka bir yerde yarattı ve elçiler onu alıp tebliğ ettiler. Bu anlamda Allah'ın konuştuğunu ifade eden ayetlerdeki konuşmalar hakiki değil, Allah'ın onu ağaçta veya başka bir şeyde yaratması şeklinde olmuştur." İbn Teymiyye, a.g.e., s. 21.

Bu noktada onların bu söylemlerine İbn Teymiyye şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu durumda “kesinlikle ben Allah’ım ve benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet ediniz” diyen Allah değil, ağaç olmuş olur. Ayrıca İbn Teymiyye, bu görüşü savunularla Firavun’u aynı konumda görmektedir. Çünkü Firavun, Musa’ya “sen Allah ile konuşmuş değilsin” diyordu. Bu eksenle Mutezili kelamcılar da Musa’nın Allah ile değil, ağaçla konuştuğunu söylemektedir. Ancak yine de bunlarla Firavun arasında bir fark vardır ki o da bunların “Allah, kelamı başkasında yaratmakla onun mütekellimi sayılır” olduğuna dair düşünceleridir. Burada onların bu düşüncelerini birkaç açıdan geçersiz kılmak gerekir. Bunlardan birincisi, Allah birçok şeyayı alışılmış olan ya da alışılmamış olmayan bir şekilde konuşturmasıdır. Sözgelimi, “O gün biz onların ağızlarınıza mühürlerez. Elleri bize konuşur ve ayakları da kazandıklarına şahitlik eder” ve yine “Derilerine ‘aleyhimize niçin şahitlik ettiniz’ derler. Onlar da ‘bizi her şeyi konuşturan Allah konuşturdu’ derler...” ayetlerinde ve daha başka ayetlerde azaların konuştuğu ifade edilmektedir. Eğer Allah, başkasında yarattığı kelamla mütekellim olsaydı, bütün bu konuşanların kelamı O’nun olurdu. Bu durumda bu konuşmaları duyan herkes Musa ile aynı konumda olurdu. Oysa durum böyle değildir. Allah kulların fiillerinin yaratıcıdır. Varlıklar konuşur ve Allah onların nutkunu ve kelamını yaratır. Şayet O, yarattığı kelamla mütekellim olsaydı bu durumda O’nun mevcut olan her kelamın, İblis’in hatta kâfirlerin konuştuğunun da sahibi olması gerekirdi. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 138. Ancak yeri gelmişken burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Teymiyye’nin bu husustaki yaklaşımının aklen ve mantiken izah edilebilir bir yanı yoktur. Her şeyden önce Mutezile, kelam kavramı ile kelam sıfatı arasındaki farka dikkat çekme noktasında Tanrı’nın kelamını başka bir varlıkta yaratmak suretiyle mütekellim olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda Musa’ya sesleniş sırasında Tanrı, kelamını bir varlıkta yaratmak suretiyle meydana getirmektedir. Bu sesleniş her ne kadar başka bir yerden çıksa da onun sahibi Tanrı’dır. Burada şöyle bir varsayımında bulunalım ki sesleniş, bir kısım kişilerin iddia ettiği gibi ağaçtan çıkmış olsun. Bu, ağacın “Ben Tanrı’yım” dediği anlamına gelmez. Aksine ağaç, sadece kendisinde yaratılmış olan Tanrı’nın sözünü açığa vurmaktadır. Dolayısıyla seslenişin bir varlıkta yaratılmış olması, bu seslenişin Tanrı’ya aitliğinin inkâr edilmesi sonucunu gerektirmez.

Tanrı’nın kelamını başkasında yaratmak suretiyle mütekellim olduğu hususuna yönelik İbn Teymiyye’nin itiraz noktalarından diğeri de, bir manadan türeyen bir ismin, bu manayı tahakkuk ettirmeden onunla isimlendirilemeyeceği hususudur. Buna göre kelamı, kendisi konuşmadan Allah’a mütekellim dememiz yanlış olacaktır. Oysa ayette “... Allah Musa ile kelam konuştu” (Nisa, 4/164) buyurulmaktadır. Bu ayette Allah Musa ile konuşması “teklimen” masdarı ile vurgulanmıştır. Bu noktada lügatçılar masdarla vurgu yapılması durumunda mecazın yok olacağını belirtmişlerdir. Hal böyle olunca “teklimen” masdarıyla, O’nun elçi vasıtasıyla konuşmuş olma ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Böylelikle Allah, Musayı ona tekellüm etmekle başkasına üstün kılmıştır. Eğer burada O’nun Musa ile olan konuşması havada yaratılan sözler aracılığıyla olsaydı, Musa’nın üstün kılınmış olması anlamsız olacaktı. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 140-141.

⁵¹ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 21.

⁵² İbn Hazm’ın bu şekilde bir yaklaşım içerisinde olmasının nedeni, onun dilin kökeni ile ilgili anlayışında yatmaktadır. Çünkü o, “el-İhkam” isimli eserinde dillerin ortaya çıkış keyfiyetine ilişkin olarak ileri sürülen görüşler içerisinde doğru ve sahih olanın dilin tevkifi olduğu yani Allah’ın bildirmesiyle gerçekleştiği görüşünü benimsemektedir. Ona göre dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için akli ve zihni yetileri kemale ermiş, ilmi seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş ve şeyayı tüm ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır. Fakat şurası açıktır ki, insanlığın böyle bir yeteneği kazanabilmesi için çok uzun zaman geçmesi gerekir. Bu zaman zarfında insan, ancak doğumundan yıllar sonra kendi kendine yetebilir. Anne ile babanın ve çocuğun bakımını üstlenen kişilerin bir arada yaşamlarını sürdürebilmeleri için üzerinde uzlaştıkları bir dil olmalıdır. Söz konusu dil, geçimlerinin kaynağı olan tarım ve hayvancılıkla ilgili arzu ve isteklerini birbirlerine anlatmak için de gereklidir. Ayrıca hastalıklar ve yirtici hayvanlardan korunma, soğuk ve sıcak nedeniyle karşılaştıkları güçlüklerle baş edebilmek için aralarında iletişimi sağlayacak isimlerin mevcudiyeti de gereklidir. Ancak

insan, bebeklik döneminde anlama kabiliyetinden yoksun olmanın yanında başkasının bakımına ihtiyaç duyduğu için dili uzlaşma yoluyla gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu durumda akli ve zihni yetileri olgunlaşmış ve evrende bulunan eşyanın bilgisine vakıf olmuş ilk kişi Hz. Âdem'dir. Bu da Allah'ın onu yetiştirmesi, ona bildirmesi ve öğretmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla başlangıcı yaratıcının katından olacak olan ve bir öğretme olmadan doğada bilinmesi mümkün olmayan bir şeyin yani dilin oluşturulması ancak yaratıcının ilk insana öğretmesiyle mümkündür. Daha sonra ilk insan, yaratıcısının kendisine öğrettiği dili hemcinslerine öğretir. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkam fî Usulî'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-Asıme, 1970, c. I, s. 28-29.

53 İbn Hazm, *et-Takrib li Haddî'l-Mantık*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983, c. IV, s. 96.

54 İbn Hazm, a.g.e., c. IV, s. 97.

55 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 2. bs., Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1999, c. II, s. 37. Bu noktada İbn Hazm, Sünnî kelamcılar tarafından ileri sürülen Tanrı'nın kelamının zat üzerine ziyade kılınan bir sıfat olduğu yönündeki düşüncelerini ilmi yönden kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre eğer Allah'ın kelamı, Allah'tan başka bir şey olsaydı, o takdirde ya cisim ya da araz olması gerekirdi. Şayet cisim olsaydı, bu durumda bir mekânı olurdu. Böyle olması halinde, bize ulaşmamış ve bizim elimizde bir araya toplanmamış olurdu. Bu ise küfürdür. Yok, eğer araz olsaydı, kendisini taşıyan bir taşıyıcıya muhtaç olurdu. Bu durumda bizim elimizdeki kelimullah, bizden başkasındaki kelimullahtan başka olurdu ki bu, muhaldir. Ayrıca eğer kelimullah araz olsaydı, taşıyıcısının yok olmasıyla yok olurdu ki, bu da kabul edilemez bir durumdur. İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 37.

Yine İbn Hazm'ın bu konuda getirdiği bir başka delil de Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzememesi hususudur. Ona göre yaratılmış varlıklardan hiçbirini, herhangi bir yönden Tanrı'ya benzemez. Bu husus delillerle sabit kılınmıştır. Bu durumda bizim kelimamız, bizden başka ve yaratılmış olduğuna göre, Tanrı'nın kelamının yaratılmış olmaması ve kendinden başka bir şey olmaması vacip olmaktadır; İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 37.

56 İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 39.

57 İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 41.

58 İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 42.

59 İbn Hazm, a.g.e., c. II, s. 43.

60 Taha, 20/19.

61 Nahl, 16/40; Yasin, 36/82.

62 Mü'minun, 23/108.

63 İbn Hazm, *Kitabu'd-Durre fî ma Yecibu İ'tikadüh*, thk. Ahmed b. Nasır el-Hamed, Said b. Abdurrahman el-Kazaki, Kahire, h.1408/m. 1988, s. 258-259.

64 A'raf, 7/11.

65 Bakara, 2/253.

66 Araf, 7/18.

67 İbn Hazm, a.g.e., s. 259-260.

68 "Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir." Kıyame, 75/17-19.

Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi*

İlyas YILDIRIM**

Öz Bu çalışma fıkıh usûlü ile mantık ilmi arasındaki ilişkinin genel çerçevesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu kapsamda önce iki disiplinin ilk karşılaşma süreci tespit edilecektir. Akabinde konunun tarihi seyri Gazzâlî merkezinde ortaya konulacaktır. Son olarak da bu iki disiplin arasındaki ilişkinin pratikte ne tür yansımalarının bulunduğu gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü ve Mantık, tercüme hareketleri, tanım nazariyesi, kıyas

An essay on the relationship between usul al-fıqh and the logic.

Abstract This study aims to give an outline on the relationship between usûl al-Fıqh and logic. In this context, firstly the early encounter of the two disciplines will be examined. Later, the historical course of the subject will be evaluated focusing on Gazzâlî. Finally reflections of the relationship between these two disciplines on practice will be discussed.

Keywords: Usûl al-Fıqh and the logic, the movements of translation, the theory of definition, comparison

* Bu makale henüz basılmamış olan doktora tezim *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–*, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2014'ten yararlanmak suretiyle hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr.,Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, Rize. e-posta: iyildirim53@hotmail.com

Giriş

Kendisinden nass eksenli bir hayat istenen Müslümanlar, bu hedef muvacehesinde bir metodoloji oluşturmuş ve hukukla ilgili ilk yöntembilimi yani fıkıh usûlünü insanlığa armağan etmiştir.¹ Bu metodoloji, bir taraftan nassların anlaşılmasında yön tayin ederken diğer taraftan anlaşılın nassın muhafazası işlevini de yerine getirmiştir. Bunun yanında karşılaşılan birikimlerden de istifadeyle güncellik ve anlaşılabilirlik temin edilmiştir. Bu çerçevede istifade edilen birikimler arasında mantık da bulunmakta olup, onun zamanla en azından ilim dili olma bakımından önemli bir konum ihraz ettiği görülmektedir.

İlerleyen başlıklarda da görüleceği üzere tercüme faaliyetleriyle başlayan fıkıh usûlü ile mantık arasındaki irtibat, bilhassa Gazzâlî (505/1111) ile asıl mecraasına kavuşmuştur. Bu açıdan meseleyi Gazzâlî merkezli okumak, şablonun netleşmesi açısından önemlidir. Biz de bu çalışmada öncelikle tercüme faaliyetleriyle başlayan mantık ilminin Müslüman ilim dünyasına dâhil oluşunu; daha sonra Gazzâlî'ye kadar gelen süreci ve onun katkılarını tespit edeceğiz. Akabinde de mantık ilminden tevarüs eden bazı hususları genel çerçevede vermek suretiyle klasik mantık ile şekillenen fıkıh usûlünün -en azından- haritasını ortaya koyacağız.

İlk Karşılaşma ve Kabul

Kısa sürede geniş bir coğrafyaya açılan Müslümanlar,² farklı milletlerle tanışmanın yanı sıra onlara ait değer ve kültürlerle de muhatap olmak durumunda kalmıştır.³ Bu sürecin, fikrî meselelerin tartışıldığı; ait olunan değerlerin müdafaa edildiği ortamlar doğurması, işin tabiatıyla ilgili bir durumdur. Bu vakia, muhatap olunan yeni milletlerle etkili bir iletişim kurma yollarına başvurulmasını gerektirmekteydi ve bu da onlara ait argümanların kullanımı gibi bir netice doğurmuştur. Burada ise karşılaşılan toplumların bir metodoloji hüviyeti yükledikleri Aristo mantığının ön plana çıktığı görülmektedir.⁴ Sözgelimi inançlarını savunma gayesiyle mantık ilmini öğrenen ve akli istidlâllere ihtiyaç duyup da bunu Yunan felsefesinde⁵ bulan Hıristiyan zümreleri⁶ bu duruma misal olarak zikredebiliriz.

Bu gruplar, kendi değerlerini savunmak için bir metot fonksiyonu yükledikleri mantığı, Müslümanlarla yaptıkları tartışmalarda da kullanıyorlardı.⁷ Müslümanlar, kaçınılmaz olan bu tartışmalarda muhataba onun anlayacağı bir metot ve dille cevap verebilmek için Aristo mantığına yönelmiş ve bu ihtiyaç, tercüme yoluyla telafi edilmek istenmiştir. Emeviler döneminde başlayan bu tercüme faaliyetleri⁸ daha çok pratik ihtiyaçları karşılama hedefi taşımaktaydı.⁹ Her kesimden destek gören esaslı tercüme ise özellikle bazı

devlet yöneticilerinin şahsî meyil ve gayretleriyle¹⁰ Abbasîler döneminde ortaya çıkmıştır.¹¹

Abbasîler dönemi tercüme faaliyetleri, fıkıh ve felsefede mahir olan¹² Ebû Cafer el-Mansûr (158/775) döneminde başlamış olup felsefe ve mantık ağırlıklı bir yapı göze çarpmaktadır.¹³ Bunları ise zamanla şerhlerinin tercümeleri takip etmiştir.¹⁴ Mantıkla ilgili ilk tercümelerin Ebû Cafer el-Mansûr'un İbnü'l-Mukaffâ'ya (142/759) yaptırdığı çalışmalar olduğu söylenebilir¹⁵ de daha öncesinde Porphyrios'un mantığa giriş mahiyetindeki kitabı *Îsâgocî*'nin tercüme edildiği kaynaklarda¹⁶ geçmektedir.

Bütün bu faaliyetlerin arkasında yatan temel sâike gelince, “dinî kaygı” diyebileceğimiz inançların farklı din mensuplarına karşı savunulması ve tebliğ edilmesinin ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁷ Bu görev ise mütekelimîn tarafından münazaralarla veya reddiye şeklindeki teliflerle yerine getirilmeye çalışılmıştır.¹⁸ Halife Mehdî'nin (169/785) inkârcılara karşı kelâmcılara eser telif ettirmesi¹⁹ ise bu vazifeyi deruhte eden ilim erbabını göstermesi açısından önemlidir ve bu noktada da bilhassa Mutezîle ön plana çıkmaktadır. Zira Yunan mantığına ve diyalektiğine ait verileri diğerlerine karşı kullanma vazifesini onlarla muhatap olan bu mezhep müntesipleri yüklenmiştir.²⁰

Mutezilenin yüklendiği bu misyon, karşı tarafla mücadele edebilmek için onların verilerini kullanmayı gerektirmiş,²¹ bu da ister istemez aynı yöntemlerin içselleştirilmesini doğurmuştur.²² Bu etkileşim, cedelde maharetli olan bu mezhep bilginlerinin, Müslüman olan diğer mezhep mensuplarıyla yaptıkları tartışmalarda felsefe ve mantık verilerini kullanmaya başlamasına da yol açmıştır.²³ Zira ünsiyet kurulan bu yeni verilerin (mantık), karşı tarafa galebe çalmanda ciddi bir etkisi olacağı aşikârdır.²⁴ İlk dönem Mutezîlî âlimleri kelâmın yanında diğer ilimlerle de ilgilenmeleri²⁵ ise mantık cihetiyle elde edilen birikimin kullanımının sadece kelâmı sınırlı kalmayıp zamanla diğer sahalara da sirayetini intaç etmiştir.²⁶ Bunlar arasında fıkıh ilmi de bulunmaktadır ki, işte bu noktada mantık, fıkıh ve usûlüne sirayet edebilecek mecraı bulmaktadır ve burada mantık, en azından ıstılah bazında etkili olmuştur.²⁷ Nitekim Özen'in şu tespiti bu konuya ışık tutmaktadır: “*Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında tercümesi tamamlanan Aristo mantığının bir kısmı olan cedel, kelâmcılar ve felsefeciler tarafından kullanılmaktaydı ve fıkıha da uyarlanmıştı.*”²⁸

Bu süreçte Mutezîle'nin kullandığı felsefeye ve felsefî dile, onlarla mücadele eden Ehl-i Sünnet kelâmcıları da başvurmak zorunda kalmıştır.²⁹ Ne var ki daha önce Mutezîle için ifade ettiğimiz *tek bünyede toplanan ilimlerin tedâhül edeceği*³⁰ realitesinin, Ehl-i Sünnet âlimleri için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz. Her ne kadar bu ihtilâfı fıkıh usûlü cihetiyle İmam Şafî'ye (204/820) kadar götürenler³¹ ile meseleyi İmam Cüveynî (478/1085) ile başlatma eğilimde olanlar³² bulunsa da söz konusu sürecin bir anda ortaya çıkmadığı/çıkama-

yacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla kesin bir sınırlama yapma imkânı bulunmamaktadır.

Fıkıh usûlü özelinde ortaya çıkan bu tedâhül, daha çok mantık terimlerini kullanma şeklinde tezahür etmektedir. Bu ise mantık ilminin bir metodoloji olarak değil de *ifade tarzı* şeklinde ön plana çıktığını göstermektedir. Ancak bu bile İslam'ın ilk dönemlerinden beri eleştirilmiş, bize ait olmayan bir şeyle kendimizi ifade etmemiz bazı âlimlerce uygun bulunmamıştır. Fakat genel çizgi, İslamî esaslara muhalif felsefî görüşlerden soyutlanan mantık ilminin kullanılmasını tasvip eden bir pozisyona sahiptir. Nitekim ilk dönemde yapılan eleştirilerin de aslında meselenin bu yönüne odaklandığı görülmektedir.³³

Bütün bu süreç ise asıl meşruiyetine Gazzâlî'nin tavrıyla kavuşmuş ve ondan sonraki dönem, kahir ekserin kabulü ve pratikte bu ilimden istifadesiyle şekillenmiştir. Bu nedenle meselenin merkezine Gazzâlî'yi oturtarak ayrıntılara ineceğiz.

Gazzâlî Öncesi Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi

Gazzâlî öncesi usul eserlerinde, her ne kadar bir bütün olarak mantık özetine yer verme durumu olmasa da özellikle tanım nazariyesi, ıstılahların kullanımı ve bazı mantık yöntemlerine yer verilmesi, İmam Şafî'nin *Risâle*'sini hariç tutarsak günümüze ulaşan ilk eserlerde dahi görülebilmektedir. Bu çerçevede ilgili dönem fıkıh usûlü eserlerinde kullanılan bazı mantık terimleri olarak şunları zikredebiliriz:

Araz (cevher-cisim mukabili),³⁴ cins,³⁵ hadd,³⁶ hulf,³⁷ kazıye,³⁸ mahiyet,³⁹ mugalata,⁴⁰ tenâkuz,⁴¹ zâtî.⁴² Bu kelimeler, fıkıh usûlü eserlerinde lügat anlamları yanında yer yer mantıktaki terim anlamları çerçevesinde de kullanılmaktadırlar. Verilen dipnotlar bu kelimelerin ıstılahî manada kullanıldıkları yerler olmakla birlikte biz, örnek kabilinden *tenâkuz* (*nakz*, *nakîz*) terimini ele alacağız.

Tenâkuz kelimesinin kökü olan *nakz* sözlükte *bükülen ipliğin, inşa edilen binanın veya yapılan akdın bozulması* anlamlarına gelir.⁴³ Mafsalardan gelen ses için *nakîz* kelimesi kullanılır ki bu, *sanki mafsallar bozulmuş ve bu esnada böyle bir ses çıkarmaktadırlar* gibi bir manayı barındırmaktadır.⁴⁴

Bir mantık terimi olarak ise *tenâkuz* (*çelişki*), iki kaziyenin (önermenin), başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın, bizzat kendisi veya başkası farketmez, icab ve selb yönünden birinin doğru diğerinin yanlış olmasıdır. Burada doğruluk ve yanlışlığın ikisinden biri hakkında mutlaka geçerli olması; birinin doğru ise diğerinin mutlaka yanlış olması gerekir. Tenâkuz, iki kaziyenin birbiriyle icab-selb yönüyle farklı olmakla birlikte mevzu, mahmûl, şart, izâfet, cüz', küll, kuvve, fiil, mekân ve zaman cihetleriyle aynı olması halinde söz konusu

olabilir. Ancak kazıye-i mahsûrelerde (kül, ba'z gibi edatla başlayanlarda) külliyyet-cüz'îyyet açısından farklılığın bulunması şartı da aranmaktadır.⁴⁵

Sözlük anlamı olan *bozulma/fesada uğrama* manasını terim anlamı çerçevesinde düşündüğümüzde tenâkuzun, *belirli şartlar çerçevesinde meydana gelecek çelişki/bozukluk; birinin doğruluğunda diğerinin zorunlu olarak yanlışlığı* şeklinde bir kıvama büründüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî öncesi usul eserlerinde de bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Mesela Hanefi usûlcü Cessâs (370/981), bir emrin vakti gelmeden önce neshinin caiz olmadığıyla ilgili fasılda Allah Teâlâ'nın bir şeyi emretmesinin o şeyin hüsnüne, nehyetmesinin de kubhüne delâlet edeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Cessâs'a göre bu durumda emredilen şey hasen olmakla birlikte terki kabihtir ve bu durum, aynı hususun tam tersi için de geçerlidir. Ona göre vakti gelmeden önce emrin neshini mümkün görmek, hüsn ve kubhun aynı anda talep edilmesi demektir. Buradan hareketle bir şeyin aynı anda hem yapılmasının hem de yapılmamasının talebi söz konusudur ki Cessâs, bunun tenâkuz olacağını belirtmektedir.⁴⁶ Neticede o, bir emrin vakti gelmeden önce neshinin caiz olacağı görüşünü, *aksi takdirde tenâkuz oluşur* gerekçesiyle reddetmektedir.

Bir diğer örnek ise Bâkılânî (403/1013) olup tenâkuzun kelâmda lafız veya mana cihetiyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. O, lafızda gerçekleşen tenâkuz için *Zeyd canlıdır* ve *Zeyd canlı değildir* şeklinde örnek verirken diğer türe ise *Zeyd diridir* ve *Zeyd ölüdür* şeklinde misal getirmektedir.⁴⁷ Her ne kadar mantıkçılara göre tenâkuz, mana cihetiyle söz konusu olmasa da genel çerçeve itibarıyla yaklaşımdaki paralellik aşikârdır.

Gazzâlî öncesi fıkıh usûlü mantık ilişkisinin bir diğer vechesini ise cedel oluşturmaktadır. Usûlî cedelin, mantıktaki cedelin dinî ilimlere uyarlanmasıyla ortaya çıktığı ifade edilmiş olup⁴⁸ ilgili eserlerin, yaklaşık hicri dördüncü asırdan itibaren telif edildiği görülmektedir.⁴⁹ Aynı usûlün, *ilm-i bilâf* adlı disiplin vasıtasıyla da fıkhı uygulandığı belirtilmiştir.⁵⁰ Fıkıh usûlündeki cedelle mantıktaki cedelin irtibatını ortaya koymak için daha kapsamlı araştırmalar gerekeceğinden bu genel tasvirle yetineceğiz.

Gazzâlî, Fıkıh Usûlü ve Mantık

Fıkıh usûlü ile mantık ilmi arasındaki irtibat açısından Gazzâlî'nin bir dönüm noktası olduğu müsellemdir.⁵¹ Bununla birlikte farklı bir coğrafya olan Endülüs'te yaşamış İbn Hazm (456/1064), ondan yaklaşık yarım asır önce bu disiplinin her ilim dalı için faydalı olduğunu söylemiş⁵² ve bu konuda *et-Takrîb li haddi'l-mantık* isimli bir eser telif etmiştir. Ancak mantık ilminin fıkıh usûlüne dâhil olması meselesinde müspet-menfî değerlendirmeler ve yapılan

atflar Gazzâlî merkezli olmuştur.⁵³ Bunda Gazzâlî'nin otoritesi yanında İbn Hazm'a karşı olumsuz bir tutumun etkili olduğu da ifade edilmiştir.⁵⁴

Gazzâlî kelâm, fıkıh ve usûlü, felsefe, mantık, tasavvuf gibi İslâm düşüncesinin temel disiplinleriyle ilgili pek çok ciddi çalışma ortaya koymuş bir İslâm âlimidir. Onun bu özelliği, yüzyıllar boyu otorite olarak görülüp takip edilmesinde belirleyici olmuştur. Konumuz cihetiyle Gazzâlî'yi ele aldığımızda ise son teliflerinden olan fıkıh usulü konusundaki eseri *Müstasfâ*'ya bir mantık mukaddimesi ilave ettiğini görmekteyiz. Bu mukaddimeyi bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini belirten Gazzâlî, bu hususun diğer bütün ilimler için de geçerli olacağını söylemektedir.⁵⁵

Onun, bu ve benzeri meselelere karşı tavrını göstermesi açısından şu ifadeleri önemlidir: *"Hakkı insanlarla tanımak gerekmez, aksine insanları hak ile tanımak gerekir. İlk önce hakkı öğrenip, kim hakkın yolunu takip ederse onu haklı olarak bilmek gerekir. Eğer ilk önce bir şahsın haklı olduğu kabul edilir ve sonra da hak, onunla öğrenilirse bu; Yahudilerin, Hıristiyanların ve diğer taklitçilerin dalâletidir ki bundan kendim ve sizin için Allah Teâlâ'ya sığınırım."*⁵⁶

Gazzâlî, mantığın esas itibarıyla kelâmcılar tarafından da kullanılan bir sanat olduğunu ifade etmekte; bunun sadece filozoflar tarafından bilindiği yargısını eleştirmektedir. Ona göre *mantık* dediğimiz şey, kelâmcıların *kitabü'n-nazar* adını verdikleri bir yöntemdir ve bu, aklın işleyişi konusunu ele alır.⁵⁷ Yine ona göre mantık, dinle ilgili değildir ve bu açıdan reddini gerektirecek bir durum da söz konusu olamaz. Kelâmcılarla mantıkçılar arasındaki fark ise kullanılan istihlâlar cihetiyledir.⁵⁸

Bu noktada Gazzâlî'nin tavrına baktığımızda ise aslında onun yaptığı şeyin, fıkıh usûlünü mantık eksenli yeniden inşâdan ziyade bütün çıkarımların rasyonel bir tasarıma göre sağlam bir şekilde biçimlendirilebileceği tek anlamlı alet olarak mantığın gerekliliği üzerinde ısrar etmek olduğunu görürüz.⁵⁹ Sözelimi *Müstasfâ*'daki mantık mukaddimesine bakacak olursak Gazzâlî burada, önceki mantık eserlerinden süzdüğü tanım ve burhân nazariyesine yer vermektedir.⁶⁰ Kullanılan lafızlara anlam yüklemesi yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiğini özetleyen hadd/tanım nazariyesi bu yönüyle, keyfilikğin önüne geçmeyi hedeflemektedir. Burhânla ise bu lafızların oluşturduğu terkiplerin birbiriyle irtibatı neticesinde elde edilebilecek kesin hüküm ortaya konulmaktadır.

Genel şablon olarak tasvir edilen bu çerçevenin, düşündüklerimizi kelimelere söyletmenin kapısını kapatarak bir anlam karışıklığının/çarpıtılmasının önüne geçeceği aşikârdır. Bu noktada dönemin Bâtınîlik hareketinin ortaya çıkarttığı anlam kaosunu⁶¹ hatırlatmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Mesela onların, "nassların lafızlarının zâhir-bâtın anlamları bulunduğu ve bu anlamların herkese açık olmadığı" şeklindeki yaklaşımları,⁶² bu anlam kargaşasını

göstermesi açısından yerinde bir örnek olacaktır. Nitekim Gazzâlî'nin metnin/nassların, yanlış ve keyfî yorumlanmasının önüne geçilmesini şahsî ve toplumsal bir vazife olarak telakkî etmesi; bunu teminde de öznellik alanından nesnellik alanına geçişi gerekli görmesi⁶³ yine aynı kaygıya işâret etmektedir.

Burada çok fazla temas edilmeyen bir husus da Gazzâlî'nin, sadece mantık ilmini fıkıh usûlüne sokmadığı, aynı zamanda mantık eserlerinde de bilhassa terimler ve örnekler cihetiyle fıkıh usûlü ve kelâm merkezli bir örgü kurmuş olduğudur. Mesela o, hem mantık terimlerinin fıkıh usûlü ve kelâmdaki mukabillerine temas etmekte ve hem de bu terimlerin ilgili disiplinler bağlamında farklı şekilde adlandırılabilirliğinden bahsetmektedir.⁶⁴ Yine o, fıkıh usûlü eseri *Şifâü'l-ğalîl*'de fikhî kıyâsı, mantık kıyâsın şekilleri çerçevesinde ele alırken⁶⁵ mantık eseri *Mibekkü'n-nazar*'da da fikhî kıyâsın elde edilme yollarına yer vermektedir.⁶⁶ Öte yandan Gazzâlî, bir diğer mantık eseri *Mi'yârü'l-ilm*'de ise faydası daha umûmî olsun diye örneklerini fıkıhtan seçtiğini belirtmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla onun yaptığı şey, mantıktan fıkıh usûlüne aktarımdan ziyade her disiplin için istifadeli olabilecek şeylere ayırım gözetmeksizin başvurmasıdır.

Gazzâlî'nin mantığa verdiği bu konum ve yüklediği işlev, bazıları tarafından eleştirilse de temel yaklaşım olarak kabul görmüştür.⁶⁸ İlerleyen satırlarda da görüleceği üzere kimi usûlcüler eserlerine mantık özeti ilave etmek suretiyle Gazzâlî'yi takip etmiş, kimileri kelâm ile ilgili mebdeler altında bu bilgilere yer vermiş, bazıları da usûl eserini mantığın sistemine uyarlayarak telif etmiştir. Meselenin daha çok pratik yönünü yansıtan bu veçhelerine de bir sonraki başlıkta temas edeceğiz.

Pratikteki Yansımalarıyla Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi

Gazzâlî'nin yukarıda yer verdiğimiz tavrı, mantık ilminin İslâmî ilimlerde kullanımının yaygınlaşmasını doğurmuştur. Bu durum, mantık merkezli bir dilin bütün ilim dalları için temel alınacağı bir tavrı ortaya çıkartmıştır. Şöyle ki Gazzâlî'nin, *İbn Sinâ* (428/1037) *mantığını süzgeçten geçirip mütekellimînin diliyle onu buluşturma* şeklinde açtığı yol, Fahreddîn er-Râzî (606/1209) tarafından kavramsal birlikteliğe kavuşturulmuş; Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmeddîn el-Kazvî (675/1277) ile Konya kadısı Sirâceddîn el-Urmevî (682/1283) ise gerekli eleştirileri dikkate alarak bu birlikteliği *ortak dil* formatına sokmuş, her iki müellifin şârihi olan Kutbuddin er-Râzî (766/1364) ise tesviye işini üstlenmiştir. İçlerinde Molla Fenârî'nin (834/1431) de bulunduğu bir silsile ise bu dili ayrıntılarda geliştirmiştir. Fazlıoğlu'nun tespitiyle “*bu dil, özne ile nesnenin, karşılıklı konumlandırılışı esasına dayanır.*”⁶⁹

Bu süreçte varılan noktayı göstermesi açısından Sadrüşşerîâ'nın (747/1346), *Peşdevî'nin* (482/1089) dilini *mîzân/mantık kurallarına göre güncellemek için* meşhur usul eseri *Tenkâh'î* kaleme aldığını ifade etmesi⁷⁰ önemlidir. Ancak meselelerin bu yönü bir tarafa biz, mantık verilerinin fıkıh usûlü eserlerinde hangi kapsamda yer bulduğunun tespiti ile konuyu detaylandırarak, diğer ayrıntılara girmeyeceğiz. Bu çerçevede tespit edilen pratik yansımalar, alt başlıklar dâhilinde sunulacaktır.

A. Eserlerin Sistemi

Fıkıh usûlü eserlerinde temas edilen konular ve genel şablonunda bulunacakları yerler, zaman içerisinde farklı etmenlerle değişkenlik göstermektedir. Burada ekol farklılığının bir etkisi söz konusu olsa da temel sâik, hem ele alınan konuların sınırlarının netleşmesi hem de farklı disiplinlerden süzülen uygun yöntemlerden istifade edilmesidir. Bu noktada mantığın katkısını irdelenecek olursak karşımıza, bazı fıkıh usûlü eserlerinde zirve yapan “iki disiplinde müşterek şablonun oluşturulması” durumu çıkmaktadır. Bu açıdan ilk önce klasik mantık eserlerinin genel sistemini özetleyecek ve akabinde usûl bağlamında tespitlerde bulunacağız.

Klasik mantık, *tasavvurât* ve *tasdikât* diye temelde iki bölümden müteşekkil olup bunlardan her birisi için *mebâdî* ve *makâsîd* kısımları söz konusudur. Tasavvurâtın mebâdîini *külliyât-ı hams* (beş tümel), makâsîdini ise *kaavl-i şârih* (*tanım nazariyesi*) oluştururken tasdikâtın mebâdîini *kazîye* (önergeler) ve *hükümleri* makâsîdini de *kayâs ve kısımları* (*sinaât-ı hams/ beş sanat*) oluşturmaktadır. Bunlardan önce de mukaddime sadedinde *delâlet bahsine* yer verilmektedir.⁷¹

Mantıktaki bu şablonla paralel bazı unsurların fıkıh usûlü eserlerinde de uygulandığını görmekteyiz. Mesela ilk önce kavramsal çerçevenin sunulması; konuyla ilgili ıstılahların eserin başında topluca verilmesi gibi yöntemler, günümüze ulaşabilen ilk eserlerde kısmen de olsa görülmektedir.⁷² Lakin iki disiplin açısından bu benzeşmenin zirve yaptığı sima olarak karşımıza Osmanlı âlimi Molla Fenârî çıkmaktadır. Zira o, her iki sahaya ilgili eserlerinin sisteminde neredeyse aynı şablonu kullanmaktadır. Sözgelimi o, *Fusûlü'l-bedâyi* adlı usul eserini *fâtîha* ile *matlab* kısımlarına ayırmakta; *fâtîhanın* dört *maksattan*; *matlabın* da iki *mukaddime*, iki *maksat* ve bir *hâtimeden* ibaret olduğunu söylemektedir.

Fenârî *fâtîhada*, bir ilmin derinliklerine dalmadan önce bilinmesi gereken şeyler çerçevesinde olan *o ilmin mahiyetini, faydasını, mevzuunu ve istimdâdını* (temel dayanaklarını) dört mukaddime dâhilinde icmâlî bir şekilde vermekte ve bunları fıkıh usûlüne uyarlamaktadır. *Matlabın* iki mukaddimesinin birincisinde *fıkıh usûlüünün mevzuunu ve bunların mevzu olmaya uygunluğunu*, ikincisinde de *ke-*

lâm, lügat ve ahkâmla ilgili mebdeleri ele almakta ve bu bağlamda kelâmî mebdeler altında *kesbedici nazâr* başlığıyla *mantuk özetine*⁷³ de yer vermektedir.⁷⁴ İki maksadın ilkinde *Kitap, sünnet, icma, kıyâs* ve *diğer delilleri* işleyen Fenârî, ikincisinde ise *teârûz* ve *tercib* konularını ele almaktadır. Hatîmenin ise *icîhad* ve onunla ilgili olan *taklîd, fetva* gibi mevzulardan oluşacağını belirtmektedir.⁷⁵

Mantık eseri *Fevâid*'in sistemini de girişte özetleyen Fenârî, yine ilk önce *bir ilme başlanılmadan önce bilinmesi gerekli şeylerle* ilgili özet sunmakta daha sonra mantığın temel omurgasının *tasavvurât ve tasdikât*tan ibaret olduğunu ifade edip, her biri için de *mebâdî* ve *makâsıdın* bulunduğunu belirtmekte ve ayrıntısını yukarıda verdiğimiz içeriği aktarmaktadır.⁷⁶

Bu tabloda dikkat çeken husus, ana omurgadaki benzerliktir. Şöyle ki, giriş sadedinde olan ve her ilim için gerekli sayılan bilgiler, iki eserde de paraleldir.⁷⁷ Temel yapıya baktığımızda ise usûl eseri *Fusûlü'l-bedâyi*'de *matlabın* iki mukaddime ve iki maksat şeklindeki ayrımı, mantık eseri *Fevâid*'in konularının, *-mebâdî ve makasıdıyla-* *tasavvur ve tasdik* şeklindeki taksîmiyle benzerdir. Zira mantıktaki yaklaşıma göre mebâdîde konuyla ilgili tanımlara ve mukaddimelere yer verilir.⁷⁸ Fenârî de usûl eserinin mukaddimelerinde tanımlara ve fıkıh usûlü için gerekli olan *fikhî, lügavî ve kelâmî mukaddimelere* yer vermektedir. Yine şunu da belirtmek gerekir; mantıktaki tasavvur, tasdik için bir ön hazırlıktır ve müfret yapılardan bahsetmekte; dolayısıyla hüküm ifade etmemektedir. Zira tasavvurda tanım nazariyesi ortaya konulmakta ve kavramsal çerçeveye ilgili esaslar tespit edilmektedir. Böylece lafızların anlamlara delâletinin tespiti mümkün olabilmektedir.⁷⁹ Bu anlamların birbiriyle olan irtibatıyla da hükümler ortaya konulabilmektedir ki bu, tasdik kısmının alanına girmektedir.

Bu açıdan *Fusûlü'l-bedâyi*'e bakıldığında iki mukaddimesinde “konuya giriş” ve “kavramsal çerçeve”nin oluşturulduğu görülmektedir. Zira kelâm, lügat ve ahkâmla ilgili mebdeler, fıkıh usûlü cihetiyle temel mevzular için müfretlerin oluşturulması mesâbesindedir. Sözelimi fıkıh usûlünün mevzuunu deliller olarak gören Fenârî, *hüküm* konusuna mebâdîde yer vermektedir. Bunu da *bir ilmin kendisinin veya gayesinin meselelerinin mahmüllerinde bulunun şeyleri tasavvur, o ilmin mebâdîündendir* şeklinde gerekçelendirmektedir. O, fıkıh usûlüne nispetle hüküm bahsinin de bu konumda olması nedeniyle mebâdîde yer aldığı belirtmektedir. Hüküm konusunun tasavvur olarak (genel fikir verecek çerçevede) bilinmesini yeterli gören Fenârî bunu, *ahkâmın ispat veya nefyinde usûldeki maksat olan delillerin etkili olmasına* bağlamaktadır. Mesela o, *emir, mûcibdir*,⁸⁰ *nehîy mûcib değildir* yine *vitir vâciptir; nafîle, vacip değildir* gibi örnekler vermektedir.⁸¹

Molla Fenârî'de zirve yapan bu çerçeve, önceki birikimin geliştirilmiş halini yansıtmaktadır. Zira özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin usûlün temel konuları

arasında yer vermediği “hüküm” mevzuunu, mukaddime kısmında ele aldığını görmekteyiz.⁸² Bu konuda onu takip eden Beydavî (685/1286) de aynı metotla hüküm konusunu mukaddime işlemektedir.⁸³ Yine Âmidî (631/1233), İbnü'l-Hâcib (646/1249) ve İbnü's-Sââtî (694/1295) gibi fıkıh usûlünü delillerden ibaret gören usûlcüler de hüküm konusuna mebâdide yer vermektedir.⁸⁴ Bu çizgiye mukabil hüküm konusunun usûlün temel mevzularından sayılması gerektiğini savunan Sadrüşşerâ ise ilgili konuyu, mukaddime değil de delillerle beraber ana meseleler bağlamında ele almak gerektiğine kânîdir.⁸⁵ Ezcümle sonuç farklı olsa da her iki yaklaşımda ve dolayısıyla eserlerin sisteminin oluşturulmasında mantık ilminin belirleyiciliği net bir şekilde görülmektedir.

Bu bağlamda ifade edilecek bir diğer husus ise fıkıh usûlü terimlerinin *lügavî mebdeler* altında ele alınmasına mukabil ilgili hükümlerin *maksatta* verilmesidir. Bu noktada da Fenârî, önceki usûlcülerden ayrılarak âmm, hâss, zâhir, nâss gibi Hanefî elfâz taksimindeki lafızların tanımını lügavî mebdede vermekte, ilgili ahkâma ise maksat kısmında ve kitab başlığı altında yer ayırmaktadır.⁸⁶ Bu yaklaşım, mantıktaki tasavvur-tasdîk ayrımını çağrıştırmaktadır. Şöyle ki âmmın tanımı (kavramsal çerçeve/tasavvur) mukaddime, hükmü (kaziye/tasdîk) maksatta verilmektedir. Bu usûl, diğer terimler için de aynı şekilde uygulanmaktadır. Mantık ile mukayese edildiğinde kavramsal çerçevenin tasavvura, hüküm koyup işlevselleştirmenin ise tasdiğe tekabül ettiği söylenebilir.

Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi* adlı eserinde görüldüğü şekilde “mukaddime-maksat” tarzı bir tasnife daha önceki usûl eserlerinde rastlamamaktayız. Bununla birlikte ilgili tasnifin izlerini bilhassa Fahreddîn er-Râzî'de bulmak mümkündür. Zira o, *Mahsûl*ü temelde *mukaddime*, *deliller*, *istinbat yolları* (*tercih*⁸⁷) ve *ictihâd* şeklinde taksim etmektedir. Mukaddime ise fıkıh usûlüyle alakalı tanım, konular, ilgili terimler gibi bazı genel bilgilerin yanında hüküm konusuna da yer vermektedir.⁸⁸ Beydavî tarafından da takip edilen bu tasnifin⁸⁹ temelleri ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (436/1044) dayanmaktadır. Zira Fahreddîn er-Râzî'nin *Mahsûl*deki usûl taksimini ve gerekçelendirmesini - mukaddime ilavesi ve konuların içeriğindeki farklılaşmaları hariç tutarsak neredeyse aynı ifadelerle *Mu'temed*'de bulmak mümkündür.⁹⁰

Fahreddîn er-Râzî'nin ortaya koyduğu bu sistem, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü's-Sââtî tarafından da takip edilmektedir. Ne var ki bu usûlcülerin sistematizminde tercih ve ictihâd yer değiştirmiştir. Bu silsilede konular, dört temel üzerine inşâ edilmekte ve bunları mebâdî, sem'î deliller, ictihâd ve tercih oluşturmaktadır.⁹¹ Her ilmin mebâdîni, o ilim için müsellemler olan tasavvur ve tasdiklerin oluşturacağını söyleyen Âmidî, bu başlık altında kelâm, Arap dili ve şer'î hükümlerle ilgili mebdelere yer vermektedir.⁹² Diğer iki usûlcü de onu takiple mebâdî kısmında aynı bilgileri aktarmaktadır.⁹³ Netice itibarıyla

bu usulcülerin “mebâdî, mukaddime” tarzı yaklaşımlarında ve buralarda ele alınan konu tercihinde mantık esaslarının etkili olduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda son olarak Şâtıbî’ye de kısaca temas etmek gerekir. O kelâm, nahiv, lügat, vb. ilimlerin fıkıh usûlünden sayılmasına karşı çıktığı gibi mantık ilminin de fıkıh usûlünde kullanımına karşı çıkmakta;⁹⁴ diğer taraftan ise usûl eserine mukaddimelerle başlamaktadır.⁹⁵ Gerçi onun mukaddimelerde ifade ettiği hususlar fıkıh usûlü için bazı genel esaslardan ibarettir ancak eserine bu şekilde başlaması dikkat çekicidir. Fakat Şâtıbî’nin, genel mantalite olarak paralel dursa da içerik olarak yukarıda zikredilen usulcülerden farklı bir duruş sergilediğini belirtmek gerekmektedir.

B. Mantık Özetine Yer Verme

Fıkıh usûlü eserinde mantık özetine bütünüyle yer veren ilk müellifin Gazzâlî⁹⁶ olduğuna yukarıda temas edilmişti. Onunla başlayan *mantık özetine bir bütün olarak yer verme* şeklindeki uygulama İbn Kudame (620/1223), İbnü’l-Hacîb, İbn Cüzey (741/1340), Molla Fenârî ve İbnü’l-Hümâm (861/1457) tarafından takip edilmiştir.⁹⁷

C. İlmin Derinliklerine Dalmadan Önce Bilinmesi Gereken Hususlar

İbn Sînâ’nın (428/1037) *el-İşârât ve’t-tenbîhât* adlı eserinde “her ilmin mebâdîi ve mesâilî olması gerektiği, mebâdîini de hadlerin (tanımlar) ve mukaddimelerin oluşturacağı” ifade edilmektedir.⁹⁸ Nitekim sonraki dönem mantık eserlerinde de bu durum, *tarîf, faide, mevzu ve dayanaklar* şeklinde sistematize edilerek kendine yer bulmuştur.⁹⁹ Diğer ilim dallarında da kullanılan bu şablon, ilerleyen dönemlerde bir sisteme oturtulmuş ve bu terminolojinin, felsefe-mantık kökenli olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Meselenin fıkıh usulünden yer bulma sürecine baktığımızda ise burada Bâkîllânî’ye kadar ulaşan bir silsile karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ ile de muasır olan Bâkîllânî, *Takrîb*’e giriş mahiyetinde yer verdiği bilgilerde ilk önce fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımlarını zikretmektedir. Akabinde ise *bilinmesi gereken şeyler* başlığı altında, bir ilme başlanırken “onun mahiyetini, haddini, kısımlarını ve mertebelerini” bilmek gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰¹ Aynı yöntem, bazı farklılıklarla da olsa sonraki usulcülerden Cüveynî, Gazzâlî, İbnü’l-Arabî (543/1148), Âmidî, İbnü’l-Hâcib, İbnü’s-Sââtî, Sadrüşşeriâ, İsnevî (772/1370), Zerkeşî (794/1392), Fenârî, İbnü’l-Hümâm, Molla Hüsrev (885/1481), Bihârî (1225/1810) ve Şevkânî (1250/1834) tarafından takip edilmektedir.¹⁰²

D. Mantıktaki Delâlet Bahislerini Özetleme

Lafzın manaya delâleti bağlamında ele alınan bu konu, erken dönem mantık kitaplarında da yer bulmuş¹⁰³ ve genel çerçevesi muhafaza edilerek sonraki döneme aktarılmıştır. Kısaca ifade edecek olursak bir mana için vaz' edilmiş lafızların delâleti temelde üç kısım olup bunlar *mutabakât*, *taẓammun* ve *iltiẓâm*'dır.¹⁰⁴ Bu delâlet türleri zamanla mantıktaki içeriğiyle fıkıh usulünde de yer bulmaya başlamıştır. Bu aktarım yapılırken de derç edilecek yer olarak mantık özeti, lügavî mebdeler, kelâmî mebdeler gibi farklı tercihler söz konusudur.

Bu delâlet türleri, Gazzâlî ve onun takipçisi İbn Kudame tarafından mantık özeti verilen yerde ele alınmaktadır.¹⁰⁵ Aynı konuya Fahreddîn er-Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Beydavî, İbnü's-Sââtî, İbnü'l-Hümâm, Şevkânî gibi usûlcüler lügatle ilgili meselelerin ele alındığı başlıklarda;¹⁰⁶ Molla Fenârî ise delâletin tanımını yaparken kelâmî mebdelerde yer vermektedir.¹⁰⁷

E. Tanım Nazariyesine Yer Verme

Mantık özeti veren Gazzâlî, İbn Kudame, İbnü'l-Hâcib, İbn Cüzey, Molla Fenârî ve İbnü'l-Hümâm gibi usûlcülerin, mantıktakine muvafık bir şekilde bu nazariyeyi tasavvur bölümünde ortaya koymaları konunun icabıdır. Lakin müstakil mantık özeti sunmayan diğer usûlcülerden genellikle *haddü'l-hadd* başlığı altında tanım nazariyesine yer veren pek çok âlim bulunmaktadır. Bu usûlcülerin çoğunluğu, eserlerinin başında yaptıkları toplu tanımlamalarda *hadd* terimini izah sadedinde nazariyelerini ortaya koyarken bir kısmı da farklı bahislerde yeri gelmesi durumunda genel sınırları çizmektedir. *Hadd/tanım*-dan bu şekilde bahseden usûlcüler büyük çoğunlukla *mütekellimîndendir* ve bu tutum da, ekol farklılığının etkisi olsa gerektir.

Eserinde özet de olsa bir tanım nazariyesine yer verenler arasında Hanefilerden Lâmişî (522/1128),¹⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî (730/1330),¹⁰⁹ ve Sadrüş-şerîâ'yı¹¹⁰ zikredebiliriz. Diğer usûlcülerden ise Bâkîllânî, Ferrâ (458/1066), Bâcî (474/1081), Şîrâzî (476/1083), Cüveynî, Sem'ânî (489/1096), Kelvezânî (510/1116), İbn Akil (513/1119), İbnü'l-Arabî, Âmidî ve Zerkeşî tanım nazariyesine yer vermektedir.¹¹¹

Burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki, usûl eserlerinde sadece tanım nazariyesi verilmekle yetinilmemiş, ayrıca yapılan tanımlarda da bu esaslara riâyete dikkat edilmiştir. Mesela tanım yapılırken veya tahlil edilirken *cins ve faslın tespiti; tanımın hadd mi resm mi olduğu* gibi hususların usûl eserlerinde yer bulduğu görülmektedir. Bu durum, özellikle Gazzâlî sonrasına denk gelen bir dönemden itibaren daha fazla ön plana çıkmakta ve yapılan tanımların değerlendirilmesinde bu yöntem ciddi anlamda kullanılmaktadır. Mezkur

tutum, ıstılahların netleşmesini ve yapılan tanımların daha teknik ayrıntılar içermesini sonuç vermiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz usûl eserlerinden ele alınan herhangi birisinde dahi bu tespit, çok rahat görülebilmektedir. Mesela Molla Fenârî, Gazzâlî'nin hükümle ilgili tarifini aktardıktan sonra onun temas etmediği bir çerçevede cins ve fasıl eksenli değerlendirmelere girmekte ve bu bağlamda tanımın kapsamıyla ilgili ortaya çıkabilecek farklı hususlara değinmektedir.¹¹² Yine o, kıyâsın tanımını yaparken İmam Mâtürîdî'ye (333/944) ait bir tarifi zikrettikten sonra cins ve fasılın tespitini yapmakta, tanımın ağıyarını mani özelliğine sahip olmaması nedeniyle bazı kayıtlara ihtiyaç duyacağını belirtmektedir. Sonuç olarak da bunun, resmî tanım sayılabileceğini söylemektedir.¹¹³

F. Bazı Kıyâs Formlarına Yer Verme

Fıkıh usûlü eserlerinde mantıkla olan benzerliklere temas etme, bilhassa Gazzâlî ile birlikte ön plana çıkan bir husustur. Bu kapsamda o, kıyâs konusunda da bazı irtibatlar kurarak meseleyi somutlaştırmıştır. Ancak hemen belirtelim ki, bu tavrıyla Gazzâlî, fıkıh usûlündeki bilgiyi farklı bir dil ve yöntemle ifade etmekle yetinmiştir. Mesela o, mantık ilmine göre kıyâs sayılabilecek bazı hususların, fıkıh usûlünde kıyâs olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiş ve fıkıh usûlünün yaklaşımını deliller getirerek savunmuştur. Bu çerçevede tesis edilen irtibatlar açısından fikhî kıyâsın çeşitleri ve mantıkî kıyâstaki mukabilleri kısaca şöyledir:

1. Kıyâs-ı İlet ve Kıyâs-ı Delâlet¹¹⁴

Bu iki kıyâs türüyle mantıkî kıyâs arasında irtibat kurma eğilimi Gazzâlî'de görülmektedir.¹¹⁵ O, orta terim büyük önerme için illet olduğunda bu kıyâs türüne fukaha tarafından 'kıyâs-ı illet', mantıkçılar tarafından 'burhân-ı limmî'; orta terim büyük önerme için illet olmadığında ise fakihlerin buna 'kıyâs-ı delâlet', mantıkçıların ise 'burhân-ı innî' dediklerini belirtmektedir. Ayrıca kıyâs-ı illete "bu ayn pistir; öyleyse onunla namaz sahih olmaz", kıyâsı delâlete de "bu kendisiyle namazın sahih olmadığı ayndır; öyleyse o pistir" şeklinde örnekler vermektedir.¹¹⁶ Nitekim benzer yaklaşımı Fenârî'de de görmekteyiz.¹¹⁷

2. Tenkîhü'l-Menât ve Sebr-Taksîm¹¹⁸

Sebr-taksîmin, kıyâs-ı şartıyye-i munfasıla ile aynı şeyi ifade ettiğine dair tespitinin de bilhassa Gazzâlî'yle birlikte yapıldığı görülmektedir.¹¹⁹ Şöyle ki o, mantıktaki kıyâs-ı şartıyye-i munfasılanın, *mütekellimîn* ve *fukaha* tarafından sebr ve taksîm diye ifade edilen yöntem olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Ancak bir yöntem olarak paralellik bulunsa da sebr ve taksîm, mantık ilmi açısından

bir kıyâs olarak kabul edilirken aynı şeyi fıkıh usûlü için söylemek zordur. Bu nedenle o, bazılarınca *delil* olarak ve bazılarınca da *delilin şartı* olarak değerlendirilmiştir.¹²¹ Nitekim Gazzâlî, sebr ve taksîmin her ne kadar kıyâs olmasa da şartlarına riâyet edildiği sürece delilin bir türü olmaya uygunluğunu ifade etmektedir.¹²²

3. Kıyâs-ı Aks¹²³

Aks kıyâsı, mantıktaki hulfi kıyâsa mukabildir.¹²⁴ Hulfi kıyâs ise mantıkî kıyâs türü olan istisnâî muttasılın bir şeklidir. Bu konuya temas eden Fenârî, hulfi kıyâsın mantıkçılara göre “nakîzinin lâzımını iptal etmek suretiyle sonucu ispat etmek” anlamına geldiğini belirtmekte, usûlcülerin yaklaşımının farklı olduğuna temas ederek onların bu kıyâs türünü “nakîzinin lâzımını değil de bizatihi sonucun nakîzini iptal etmek” olarak kabul ettiklerine dikkat çekmektedir.¹²⁵ Burada ortaya çıkan en belirgin farklılaşma Fenârî’nin de ifade ettiği üzere bu kıyâs türünün usûlcüler tarafından istisnâî kıyâs, mantıkçılara göre de iktirânî kıyâs olarak kabul edilmesidir.¹²⁶

Hulfi kıyâs, Gazzâlî tarafından “telâzum” diye ifade edilen kıyâs şekilleri arasında zikredilmektedir.¹²⁷ Gazzâlî’nin bu tercihi, daha sonraki usûlcülerin bu kıyâs türünü *telâzum* başlığı altında değerlendirmelerinde belirleyici olmuştur. Zira ilgili bahis, genellikle istidlâl başlığı altında¹²⁸ ve bazı usûlcülerce¹²⁹ “telâzum” şeklinde ifade edilerek ele alınmaktadır.

G. İctihat İçin Mantık Bilmenin Gerekliiği

Meselenin bu yönüne baktığımızda karşımıza ilk çıkan sima İbn Hazm olmaktadır. O, mantık kitapları hakkında yaptığı bir değerlendirmede bu ilimle ilgili konuların şer’in anlaşılmasında pek çok fayda barındırdığını, müçtehit ve fakîh olan kişinin bunlardan müstağni kalamayacağını belirtmektedir.¹³⁰

Her ne kadar İbn Hazm daha önce yaşamış olsa da bu süreçte özellikle Gazzâlî’nin tavrı kendisinden sonraki dönem için belirleyici olmuştur. O, eserinin başında yer verdiği mantık mukaddimesinin, istismâr metotları için bilinmesi gereken birer mukaddime kabilinden olduğunu ifade etmekte¹³¹ ve bunların da müçtehit tarafından bilinmesi gerektiği kanaatini ortaya koymaktadır.

Gazzâlî’nin yaklaşımı, daha sonraki usulcülerce dikkate alınmış ve ilgili bahislerde onun görüşü nakledilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. Meselela Fahreddîn er-Râzî, Gazzâlî’nin yaklaşımını özetledikten sonra temel ihtiyacın fıkıh usûlü olduğunu belirtmekte ve mantık bilmeye *mutlak olarak* kaydını getirerek normal bir bilgi seviyesini yeterli görmektedir.¹³² Safiyyüddîn el-Hindî (715/1315) de çizdiği genel şablonda Gazzâlî’yi takip etmekte ve

hadd ile burhânın, normal bir seviyede bilinmesini içtihat için şart koşmaktadır.¹³³ Beydâvî müçtehitlik için *naẓarın keyfiyetini bilmenin* şart olduğunu ifade ederken¹³⁴ şârih İsnevî bunu *hadd ve burhânı bilmek* şeklinde açıklamaktadır.¹³⁵ Benzer yaklaşımı Zerkeşî de sergilemektedir.¹³⁶ *Müçtehit için hadd ve burhânın şartlarını bilmenin de gerekli olduğu* şeklindeki ifadesiyle Allâme el-Hillî (726/1325) de mantık bilmeyi şart koşan usûlcüler arasında sayılabilir.¹³⁷

Mantık verilerini kullanmasına rağmen Âmidî'nin ilgili bahislerde bu şartı sarâhaten ileri sürdüğünü görmemekteyiz.¹³⁸ Bununla birlikte kendisinden müstağnî kalınamayacak derecede bu ilmin verilerine yer vermesi hasebiyle ona nispetle mantık bilmenin şart olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Benzer durum İbnü'l-Hâcib için de geçerlidir. İctihat için gerekli şartları müstakil olarak ele almayan müellif, içtihadı *fakîhin* amelîyesi olarak zikretmekte, okuyucuyu da *fakîhle* ilgili bahse yönlendirmektedir.¹³⁹ Bu ibareyi açıklayan İcî, fıkıhın tanımının geçtiği yere işaret etmekte ve tanımda geçen unsurların elde edilmesiyle müçtehit olunacağını belirtmektedir.¹⁴⁰ Bu durumda fıkıh usûlünün bilinmesi şeklinde özetleyeceğimiz bu yaklaşım,¹⁴¹ zımnen mantık bilmeyi de içerecektir.

Necmeddîn et-Tûfi (716-1316) ise mantık ilminin bilinmesini *dönemsel bir tavır olarak* gerekli görür. Zira ona göre yaşadıkları çağda kullanılan dil ve toplumun yaklaşımı, bu ilmi bilmeyi gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte müçtehit olmalarına rağmen ilk dönem ulemâsının bu ilmi bilmemesinden hareketle Tûfi'ye göre mantık bilmek, içtihat için temel bir şart olarak ileri sürülemez.¹⁴²

Sonraki Hanefiler, müçtehitlik şartları için genel olarak Pezdevî'yi takip etmektedirler. Onun ortaya koyduğu genel çerçeveye göre *Kur'an, sünnet ve kıyâsın bilinmesi* aranan temel unsurlardır.¹⁴³ Daha sonraki Hanefilerin esas aldığı bu şablonda mantıkla ilgili net bir kanaat zikredilmemektedir.¹⁴⁴ Ancak her ne kadar bu çizgiyi takip etse de Molla Fenârî, mantık ilmini usûl için mebdde kabul etmesi cihetiyle sarahaten zikretmese¹⁴⁵ de içtihat etmek için mantık bilmeyi bir gereklilik olarak göreceği muhakkaktır.

Sonuç

İki disiplin arasındaki irtibatın bir şablonunu ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmadan elde edilen sonuçlar maddeler halinde şöyledir:

1. Mantık ilmi, hayatın doğal mecrası gereği İslâm dünyasıyla tanışmış ve bu yeni dünyada kendine yer bulmuştur. Zamanla içeriğindeki felsefî görüşlerden arındırılarak İslâmî ilimler için bir *ifade tarzı* hüviyetine bürünen mantık, İslam toplumu içindeki mekânsal ve fikirsel farklılıklara rağmen neredeyse

ortak bir nokta olacak konuma yükselmiştir. Bu durum onun, her akıl sahibi için genel geçer esaslardan oluşan bir mahiyet taşımasıyla yakından ilgilidir.

2. Bu süreçte karşımıza çıkan ilk simalar, dini tebliğ ve savunma misyonu yüklenmiş olan Mutezîlî kelamcılardır. Onlar, muhatap olunan farklı milletlere karşı bu vazifelerini yaparken İslam dünyasına da yeni bir tarz kazandırmaktaydılar. Zira dönemin yaygın özelliği olan “tartışma/cedel” için gayr-i müslimlerden devşirilen bir yöntemi, mantık ilmini, içerdeki İslâmî unsurlara karşı kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu tavırlarıyla onlar, diğer Müslüman âlimleri de aynı metoda başvurmaya zorlamak suretiyle yeni bir yöntemin öncüsü olmuşlardır.

3. İlk başlarda ıstılahların kullanımı şeklinde olan mantıktan istifade bilhassa Gazzâlî ile birlikte bu disiplinin, bütün ilimler için “zorunlu bir giriş” şeklinde kabulüne evrilmiştir. Bu adımın en önemli neticesi ise İslâmî ilimler için ortak bir ifade tarzı olarak mantık dilinin benimsenmesidir. Bu noktada hemen şunu da ifade edelim ki, Mutezîlî âlimler tarafından önce kelâmda sonra da fıkıh usûlünde kendisinden istifade edilen mantık, Gazzâlî ile asıl meşruyetini kazanmış olsa da *pratikte* bir *ilim dili* formunu özellikle Fahreddîn er-Râzî çizgisinin yoğun emekleriyle kazanmış ve böylece bütün İslâmî ilimler için vazgeçilmez bir *alet ilim* hükmünü almıştır. Bu ilimler arasında fıkıh usûlü de bulunmaktadır.

4. Fıkıh usûlü özeline inilince mantık ilminin “ifade tarzı” olmanın ötesinde bazı farklı sonuçlara yol açtığı da görülmektedir. Genel bir tasvirle ifade edecek olursak, fıkıh usûlü ile mantık ilmi arasındaki irtibat, kullanılan dil ve kanıtlama araçları ile eserlerin sistemi ve temas edilen meseleler bağlamında tezahür etmektedir. Ancak asla taalluk etmeyen bu hususların, usûlün temel yaklaşımlarında bir değişiklik yaptığını söylemek zor olacaktır.

5. Şunu da ifade edelim ki bu irtibat, -her ne kadar günümüzde usûlü anlamayı zorlaştıran bir unsur olarak dursa da- tarihî süreçte savrulmaların önüne geçmesi ve keyfiligi önlemesi açısından önemli kazanımlar sunmuştur.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fabri'l-İslâm el-Bezdîvi I-IV*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

Acem, Refik, *el-Mantık inde'l-Gazzâlî fî eb'adibi'l-Aristotîyye ve busûsiyyâtibi'l-İslâmîyye*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1989.

Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm I-III*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1427/2006.

Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 11.bs, y.y. 1975.

Allâme el-Hıfî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Ali, *Mebâdü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhuseyn Muhammed Bakkal, 3. bs., Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm I-IV*, haz. İbrahim Acûz, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

Apaydın, Hacı Yunus, “Gazzâlî ve Fıkıh Usulü”, ed. M. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Konuşmaları*, ss. 175-221, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-füsûl fî ahkâmî'l-usûl I-II*, thk. Abdülmecid Türki, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1429/2008.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr I-III*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/ 1998.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Minbâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, haz. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Bihârî, Muhibullah b. Abdişekûr, *Müsellemü's-sübü't fî usûli'l-fıkıh I-II*, Beyrut: Dârü'l-erkâm bin ebi'l-erkâm, t.y.

Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Usûlü'l-fıkıh = el-Fusûl fî'l-usûl I-IV*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmîyye, 1414/1994.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Haşiye alâ Şerbi'l-Kâdı Adudu'd-din alâ Muhtasarî'l-Münteba li-İbni'l-Hâcib I-III*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1428/2007.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Târibü'l-cedel*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa I- VI*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Halil el-Meys, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Luvis Şeyho, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikîyye, 1912.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Şuayb Arnaut, İzzeddin Dallî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008.

Fazlıoğlu, İ., “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri Bir Önsöz”, *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, 18 (2005) 1-57.

Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi'I-II*, Şeyh İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1289.

Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Tam Kayıtlı Fenârî*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed b.Amr, *Kitâbü'l-Ayn: Mürettebeten alâ burûf'il-mu'cem I-IV*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

Ferrâ, Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh I-V*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî, 3. bs., Riyad: Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdî, 1410/1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı = Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 3. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Şifâü'l-ğalâl fî beyânî'ş-şebih ve'l-muhîl ve mesalikü't-ta'îl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1993.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Menbûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 3. bs, Dimeşk: Dârü'l-fîkr, 1419/1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl I-II*, Beyrut: Dârü'l-erkâm bin ebi'l-erkâm, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Esâsü'l-kezyâs*, thk. Fehd b. Muhammed Serhan, Riyad: Şeriketü'l-Ubeykan, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Hakikate Giden Yol: el-Münkezz Mine'd-Dalâl*, çev. Ali Kaya, 3. bs., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990/1410.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mibekkeü'n-nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplum*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefe'nin İslâm Dünyasına Girişi –Giriş Yolları ve Şekilleri-* sad. İrfan Bayın, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Gündoğdu, H., “Gazalî'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar*, 13: 3-4 (2000) 410-419.

Hallaq, W. B., “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, 1998-1999, 195-236.

Hammû Nikârî, *Mantekü'l-kelem mine'l-manteki'l-cedeli el-felsefi ile'l-manteki'l-hacaci el-usûli*, Rabat: Dârü'l-eman, 1426/2005.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkıh I-V*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbi el-Mâlikî, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime I-II*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl ve'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl I-IV*, 2.bs, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umyera, Beyrut: Dârü'l-ceyl, 1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm I-II*, haz. Nâcî es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1430/2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *Takrîb li haddi'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkıh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel I-II*, 2. bs., y.y.: Müessesetü'reyyân, 1423/2002.

İbn Melek, İzzeddin Abdülâtif b. Abdilâziz b. Emîneddîn, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî, *ed-Darüri fi usûli'l-fıkıh = Muhtasarü'l-Müstasfâ*, thk. Cemaleddin Alevî, Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Sînâ, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *el-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*, thk. Süleyman Dünya, 3. bs., Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *er-Redd ale'l-mantekiyyîn*, thk. Muhammed Hasen Muhammed İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî, *el-Mabsûl fi usûli'l-fıkıh*, haz. Hüseyin ali el-Yederî, Ammân: Dârü'l-beyânk, 1999.

- İbnü'l-Ekfânî**, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. İbrâhîm, *İrşâdü'l-kâsüd ilâ esne'l-mekâsüd fî envâi'l-ülûm*, thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Hâcib**, Ebû Amr Cemalüddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasarü Müntebe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyyi'l-usûl ve'l-cedel I-II*, thk. Nezîr Hamadû, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'n-Nedîm**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Taviî, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- İbnü's-Sââtî**, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire: 1351.
- İbrâhîm Medkur**, *Fî'l-felsefeti'l-İslâmîyye menbec ve tabrikub, I-II*, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- Îcî**, Kâdî Adududîn Abdurrahman, *Şerhu Muhtasarü'l-muntebe'l-usûl I-III*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- İlhan**, A., “Bâtıniyye”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, V, 190-194.
- İsnevî**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahman b. el-Hasan, *Nihâyetü's-sûl: Şerhu Minbâci'l-vüsûl I-IV*, tak. Muhammed Hasen İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Kâtib Çelebî**, Mustafa Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-ze'ünân an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn I-II*, Beyrut: Dâru ihyâi tûrası'l-Arabî, t.y.
- Kelvezânî**, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî, *et-Tembîd fî usûli'l-fıkıh I-IV*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Cidde: Dârü'l-medenî, 1985.
- Köksal**, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünnin Mabiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kutbüddîn er-Râzî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî, *Tabrîri'l-kavâidi'l-mantukiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye*, 2. bs., tashih: Muhsin Bidarfur, Kum: İntişârât-ı Bidar, 1426.
- Lâmişî**, Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mahmûd** Muhammed Ali Muhammed, *el-Alâkât beyne'l-mantuk ve'l-fıkıh inde müfekkiriyyi'l-İslâm: Kıvâe fî'l-fikri'l-Eş'arî*, Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-insaniyye ve'l-ictimaiyye, Kahire: 2000.
- Mes'ûdî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcî'z-zeheb ve meâdinü'l-cerber I-IV*, 4. bs., thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, y.y.: el-Mektebetü't-ticaretî'l-kübâ, 1385/1965.
- Muhammed Hamidullah**, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Mustafa Abdürrâzık**, *Tembîd li târihi'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, 3. bs., y.y.: Lecnet't-telif ve't-terceme, t.y.
- Necmeddîn et-Tûfî**, Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravda I-III*, 3. bs., thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y.: Vizarâtü's-şuûni'l-İslâmîyye ve'l-evkâf ve'd-da've ve'l-irşâd, 1419/1998.
- Neşşâr**, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Neşşâr**, Ali Sâmî, *Menâbicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'n-nehdatü'l-Arabîyye, 1984.
- O'leary**, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Özcan**, A., “İslâm”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, XXIII, 27-31.
- Özen**, Ş., “Hilâf”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVII, 527-538.
- Özen**, Ş., “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşü'n-Nazar”, *Makâlât*, 2 (1999), 171-198.

Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl I-IV* Şerhi *Keşfü'l-esrâr* ile birlikte, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

Sadrüşşerîâ, Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî balli ğavâmizî't-Tenkîh I-II*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

Safiyüddin el-Hindî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdürrahim, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl I-IX*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, t.y.

Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar, *Kavâtu'l-edile fî'l-usûl I-II*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî, I-II*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efġânî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celaeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Savnü'l-mantık ve'l-keîâm an fennil-mantık ve'l-keîâm ve yelibi Cühdü'l-kârîba fî tecridi'n-nâsiba*, haz. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.

Şâtübî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîâ I-IV*, Haz. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1420/1999.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tabkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl I-II*, 2. bs., thk. Şaban Muhammed İsmail, Kahire: Dârü's-selâm, 1427/2006.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Lüm'a fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhyiddin Müstü, Yusuf Ali Büdeyvi, Dimaşk: Dârü'l-kelimi't-tayyib, t.y.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *et-Tebsera fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hasen Heyto, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1980.

Tagrid Zaimiyyan, *el-Ârâü'l-felsefiyye inde Ebi'l-Ala el-Maarri ve Ömer Hayyâm*, Kahire: Dârü's-sekafiyye l'n-neşr, 1423/2003.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü: İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Watt, William Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 3. bs., Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–, basılmamış doktora tezi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, 2014.

Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Babrü'l-mubîd fî usûli'l-fıkıh I-VI*, haz. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Anî, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve ş-suuni'l-İslâmîyye, 1413/1992.

Notlar

- 1 Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005, s. 25-26.
- 2 Daha bir asır geçmeden Müslüman ülke toprakları Türkistan'dan Fransa'nın içlerine, Kafkasya'dan Hindistan'a uzanan bir alandan oluşmaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "İslâm", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, XXIII, 27-29.
- 3 Muhatap olunan bu milletler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 3. bs., Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010, s. 254-256. Mesela Emevîler döneminde Farslılar, Romalılar ve Yunanlılarla iç içe geçen İslâm toplumu, onlara ait bazı felsefî görüşlerle de muhatap olmuşlardır. bkz. Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Târibü'l-cedel*, Kahire: Dârü'l-fıkri'l-Arabî, t.y., s. 117.

- 4 Mesela Mani dinine mensup olanlar, mantıktan başka esas kabul etmemekte, onlarla konuşabilmek için mantığı temel zemin olarak ileri sürmekteydiler. bkz. Hammû Nikârî, *Mantukü'l-ke'lâm mine'l-mantukî'l-cedelî el-felsefî ile'l-mantukî'l-hacaci el-usûlî*, Rabat: Dârü'l-eman, 1426/2005, s. 38.
- 5 Miladi 8-9. asırlarda Müslümanların ve Süryanilerin, felsefe denilince özellikle mantığı anladıklarını da burada hatırlatmak gerekiyor. bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü: İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 104.
- 6 Ahmed Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 11. bs., ye.y., y.y., 1975, s. 126; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefe'nin İslâm Dünyasına Girişi –Giriş Yolları ve Şekilleri-*, sad. İrfan Bayın, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 55.
- 7 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâbicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1984, s. 21-22.
- 8 Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, thk. Yusuf Ali Tâvil, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010, s. 544.
- 9 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca- Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumuna*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, s. 33-35.
- 10 Mesela Ebu Cafer el-Mansûr'un, Rum melikinden teâlîm kitaplarının tercüme edilerek kendisine gönderilmesi talebiyle ilgili bkz. Mustafa Abdullah Hacı Halife Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zejûmân an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn I-II*, Beyrut: Dâru ihyâi tûrasî'l-Arabî, t.y., I, 679-680. Yine Halife Me'mûn'un bu konudaki gayretleri için bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murâcü'z-zebebe ve meâdimü'l-cevher I-IV*, 4. bs., thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, y.y.: el-Mektebetü't-ticaretî'l-kübra, 1385/1965, IV, 318-319.
- 11 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 16-18. İbrâhîm Medkur, tercümelerin ilk asırda yapıyor olduğu gözükse de bir tercüme hareketi olarak Abbâsîler döneminde başladığını ifade etmektedir. bkz. İbrâhîm Medkur, *Fî'l-felsefeti'l-İslâmîyye menbec ve tabîkub, I-II*, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y., II, 77.
- 12 Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Luvis Şeyho, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1912, s. 48.
- 13 Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, I, 148-149.
- 14 Şerhlerle ilgili çalışmalar hakkında bkz. De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 87-93.
- 15 O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 88.
- 16 Bkz. Saîd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 49.
- 17 Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 149; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 257-258.
- 18 Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 288-289.
- 19 Mes'ûdî, *Murâcü'z-zebebe*, IV, 315.
- 20 Ahmed Emin, *Fecrî'l-İslâm*, s. 299-300; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 75.
- 21 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 347.
- 22 Ebü'l-Fadl Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *Savni'l-mantık ve'l-ke'lâm an fenni'l-mantık ve'l-ke'lâm ve yelbî Cühdü'l-kârîba fî tecridi'n-nâsiha*, haz. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007, s. 12; Ebü Zehre, *Târihu'l-cedel*, s. 202.
- 23 Süyûtî, *Savni'l-mantık*, s. 12; Tagrid Zaimiyyan, *el-Ârâü'l-felsefiyye inde Ebi'l-Ala el-Maarri ve Ömer Hayyâm*, Kahire: Dârü's-sekafiyye l'n-neşr, 1423/2003, s. 165.
- 24 Ebü Zehre, *Târihu'l-cedel*, s. 211-212.
- 25 Nitekim Mutezîlî imamların hemen hepsi, fıkıh usûlü sahasında eser vermiştir; bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 190.
- 26 Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 213-215.
- 27 Ebü Zehre, *Târihu'l-cedel*, s. 237.
- 28 Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar", *Makâlat*, 2 (1999), s. 172.

- 29 Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004, II, 645.
- 30 Nitekim Mustafa Abdürrâzık, *insan, iki şeyi kendinde toplayınca, bunların birbirine yardım edeceğini* söyler ve fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiyi buna örnek verir. bkz. Mustafa Abdürrâzık, *Tembûd li târîbi'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, 3. bs., y.y: Lecnetu't-telif ve't-terceme, t.y., s. 253.
- 31 Bkz. Abdürrâzık, *Tembûd*, s. 245.
- 32 Neşşâr, *Menâbicü'l-babs*, s. 89-90.
- 33 İlk dönemden itibaren ortaya konulan eleştirileri topluca görmek için bkz. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, s. 50-59.
- 34 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-İbkâm fî usûli'l-ıbkâm I-II*, haz. Nâcî es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1430/2009, I, 33, 262, 360, 445; Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl I-IV* Şerhi *Keşfü'l-esrâr ile birlikte*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997, I, 257; IV, 269; Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-serahsî, I-II*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005, I, 156; II, 152.
- 35 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb el-Bâküllânî, *et-Takerîb ve'l-irşâdî's-sağîr I-III*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/ 1998, I, 422; Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997, II, 6.
- 36 Bu terim, aynı zamanda tanım nazariyesi olarak da pek çok eserde yer almaktadır. Meselenin bu yönünü ilerleyen satırlarda ele alacağımızdan burada kaynak zikretmeyeceğiz.
- 37 Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkıh = el-Fusûl fî'l-usûl I-IV*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslâmîyye, 1414/1994, I, 131, 268, 275; II, 243, 338, 359; III, 323; 4/111, 335; Cüveynî, *Burbân*, I, 36.
- 38 Cessâs, *Fusûl*, II, 340; III, 92, 389; IV, 9, 100, 228, 262; Bâküllânî, *Takerîb*, III, 267; İbn Hazm, *İbkâm*, I, 39, 342; II, 35, 204; Cüveynî, *Burbân*, II, 115, 119, 131, 136.
- 39 Cessâs, *Fusûl*, II, 11; Bâküllânî, *Takerîb*, I, 173, 195; Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Halil el-Meys, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1426/2005, I, 46; II, 168, 189; Cüveynî, *Burbân*, I, 39, 194; II, 3, 5; Serahsî, *Usûl*, I, 156.
- 40 Cessâs, *Fusûl*, I, 53; Cüveynî, *Burbân*, I, 107.
- 41 Cessâs, *Fusûl*, II, 234; III, 385; Bâküllânî, *Takerîb*, I, 338, 355; II, 317; III, 277; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmî'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1428/2007, s. 351; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, I, 53, 103; II, 53, 196, 407, 410, 448, 452, 459, 460; İbn Hazm, *İbkâm*, I, 63, 149, 159, 300, 310, 332, 377; II, 39, 50; Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh I-V*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî, 3. bs., Riyad: Memleketü'l-Arabîyyeti's-Suûdî, 1410/1990, II, 682; IV, 1129; Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İbkâmü'l-füsûl fî abkâmî'l-usûl I-II*, thk. Abdülmecid Türki, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1429/2008, I, 414; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hasen Heyto, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1980, s. 204; Cüveynî, *Burbân*, II, 805, 1255, 1363; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, IV, 48, 460; Serahsî, *Usûl*, II, 34, 68, 233; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl I-II*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997, I, 58, 437; II, 193, 214; Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî, *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995, s. 135, 187, 203, 204.
- 42 Cüveynî, *Burbân*, I, 22.
- 43 Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn: Mürettebeten alâ burîfî'l-mu'cem I-IV*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003, V, 50.
- 44 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ I- VI*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1399/1979, V, 471.
- 45 Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*, thk. Süleyman Dünya, 3. bs., Kahire: Dârü'l-maârif, t.y., I, 299-305.

- 46 Cessâs, *Fusûl*, II, 233- 234.
- 47 Bâkîllânî, *Takrîb*, I, 338.
- 48 Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdî'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd fî envâi'l-ülûm*, thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y., s. 163.
- 49 İlgili eserler ve değerlendirmeler için bkz. Özen, "Menşeu'n-nazar", s. 172-173.
- 50 Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVII, 528.
- 51 Hallaç, meselenin bu yönünü şöyle ortaya koyar: "*Gazzâlî, sünni İslâm havzasında mantığı, bukuk teorisine geniş çapta dâhil eden ilk bukukçudur.*" bkz. Wael B. Hallaç, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999), s. 198.
- 52 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm ez-Zâhiri, *Takrîb li haddî'l-mantuk*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003, s. 15.
- 53 Örnek olarak bakılabilir: Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbi İbn Rüşd, *ed-Darîrî fî usûli'l-fıkâh= Muhtasarî'l-Müstasfâ*, thk. Cemaleddin Alevî, Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994, s. 37-38; Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda I-III*, 3. bs., thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y: Vizarâtü's-şuûni'l-İslâmîyye ve'l-evkâf ve'd-da've ve'l-irşâd, 1419/1998, I, 100-101. Ayrıca Gazzâlî'nin mantığa yüklediği fonksiyona İbn Teymiyye tarafından yöneltilen eleştiriler, daha sonrakiler tarafından da takip edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantikeyyim*, thk. Muhammed Hasen Muhammed İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003, s. 14; Süyûtî, *Savni'l-mantuk*, s. 13.
- 54 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmûd Muhammed Ali Muhammed, *el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fıkâh inde mişekkiriyyi'l-İslâm: Kurâe fî'l-fikri'l-Eş'arî*, Kahire: Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-insaniyye ve'l-ictimaiyye, 2000, s. 114-118.
- 55 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl I-II*, Beyrut: Dârü'l-erkâm bin ebi'l-erkâm, t.y., I, 29.
- 56 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantuk*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990/1410, s. 170.
- 57 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı = Tehafütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 3. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 11.
- 58 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol: el-Münkezz Mine'd-Dalâl*, çev. Ali Kaya, 3. bs., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005, s. 76.
- 59 Hallaç, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", s. 199.
- 60 Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 29.
- 61 Apaydın, yerinde bir tespitle meseleyi şöyle özetler: "...Bâtınlık diye çok yaygın olan Şîa'nın uç bir akımı ortaya çıkıyor ve elinizde güvenecekte objektif bir metin bırakmıyor. Dolayısıyla mesela aklın nasıl işleyeceğini gösteren, tutarlılığın nasıl sağlanacağını gösteren ilkelerden bahseden mantık esas itibarıyla, akıldan kaynaklanan, akıl üzerine bina edilen, objektif aklı harekete geçiren ve akıl olan herkesin buluşabileceği bir zemin teşkil ediyor." bkz. H. Yunus Apaydın, "Gazzâlî ve Fıkıh usulü", ed. M. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul 2012: Küre Yayınları, s. 176-177.
- 62 Bkz. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, V, 191.
- 63 Hakan Gündoğdu, "Gazzâlî'nin Teolojik Hermenötğine Yorumlayıcı Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, 13: 3-4 (2000), s. 410, 416.
- 64 Gazzâlî'nin kullandığı terimlerdeki bu seyri bir tablo halinde görmek için bkz. Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazzâlî fî eb'adibi'l-Aristoteliyye ve hususiyâtibi'l-İslâmîyye*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1989, s. 64-65.
- 65 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalâl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesaliki'l-ta'lîl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1993, s. 206-215.
- 66 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mibekkü'n-nazar fî'l-mantuk*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003, s. 251-255.
- 67 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 27-28.

- 68 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 90. Bu süreç, mantığın bütün İslâmî ilimler için bir metod olarak benimsenmesini intaç etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s. 17, 57.
- 69 İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri Bir Önsöz”, *DİVÂN İlmi Araştırmalar*, 18 2005/1, s. 26-29.
- 70 Bkz. Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud Sadrüşşeriâ el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizî't-Tenkîh, I-II*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., I, 14.
- 71 Klasik mantık eserlerindeki bu şablon için bkz. Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî er-Râzî, *Tahrîrî'l-kevâidü'l-mantıkîyye fî Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsîyye*, 2. bs., tashih: Muhsin Bidarfur, Kum: İntişârât-ı Bidar, 1426, s.22-25; Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Tam Kayıtlı Fenârî Fevâidü'l-Fenârîyye*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y., s. 3-5.
- 72 Bir örnek olarak bkz. Cessâs, *Fusûl*, I, 40-79; I, 83-355; II, 6-19; II, 21-76.
- 73 Burada mantık özetinin, Gazzâlî'nin daha önce aktardığımız yaklaşımına uygun bir şekilde kelâmî mebdelerde ve “nazar” başlığı altında yer alması dikkat çekicidir.
- 74 Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi'I-II*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289, I, 18-69.
- 75 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 3.
- 76 Molla Fenârî, *Fevâid*, s. 3-5.
- 77 Bu durum, ilgili dönemin genel usûlü olduğu hakkında bkz. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 20-21.
- 78 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 475.
- 79 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 138.
- 80 Bu örneğimiz çerçevesinde konuyu şöyle izah edebiliriz: *Emir*, fıkıh usulünün temel meseleleri arasında bulunmaktadır. “Emir mücibdir” ifadesindeki *mücib* kısmı, bu temel meselelerden olan *emrin* mahmûlünde yer almaktadır ve aynı zamanda *hüküm bahsiyle ilgili bir meseledir*. Dolayısıyla bu pozisyonda bulunan *hüküm/ahkâm* konusu fıkıh usulüne nispetle mebdâdide yer almaktadır.
- 81 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 11.
- 82 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh I-II*, haz. Şuayb Arnaut, İzzeddin Dallî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008, I, 13-43.
- 83 Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, haz. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006, s. 16-17.
- 84 Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm I-IV*, haz. İbrâhim Acûz, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005, I, 8, 72-135; Ebû Amr Cemalüddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *Mubtasaru Münthebe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyyi'l-usûl ve'l-cedel I-II*, thk. Nezir Hamadû, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006, I, 201, 274-369; Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrâhim Şemsüddin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004, s. 51, 90-126.
- 85 Konunun ayrıntısı için bkz. Sadrüşşeriâ, *Tavzîh*, I, 41-43; II, 253 vd
- 86 Tanımlar için bkz. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 81-91; hükümler için bkz. II, 6- 187.
- 87 Fahrüddin er-Râzî, bu kısmın tercihlerle alakalı olduğunu eserinin içeriğini tanıttığı girişte söylemektedir. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Mabsûl*, I, 45.
- 88 Fahrüddin er-Râzî, *Mabsûl*, I, 7-46.
- 89 Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 16-17.
- 90 Mukayese için bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, , *Mu'temed*, I, 6-9; Fahrüddin er-Râzî, *Mabsûl*, I, 44-45.
- 91 Âmidî, *İhkâm*, I, 6; İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 200; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 49-50.
- 92 Âmidî, *İhkâm*, I, 9.
- 93 İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 201-202; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 51-52.
- 94 bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Girnâti eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa I-IV*, Haz. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1420/1999, I, 39-41.
- 95 Şâtübî, *Muvâfakât*, I, 29-94.

- ⁹⁶ Bkz. Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 29-131.
- ⁹⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-minânâzır fî usûli'l-fıkıh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel I-II*, 2. bs., y.y.: Müessesetü'-reyyân, 1423/2002, I, 56-96; İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 206-219; Ebül-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî el-Mâlikî, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003, s. 141-154; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 40-69; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1351, s. 7-15.
- ⁹⁸ İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 474-475.
- ⁹⁹ Örnek olarak bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Tabrîr*, s. 26-30; Molla Fenârî, *Fevâid*, s. 3-4.
- ¹⁰⁰ Köksal, *Fıkıh Usulüniin Mahiyeti ve Gayesi*, s. 13.
- ¹⁰¹ Bâkillânî, *Takrîb*, I, 173.
- ¹⁰² Cüveynî, *Burbân*, I, 83; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lükâtü'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 3. bs, Dırmeşk: Dârü'l-fıkr, 1419/1998, s. 59-61; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirü İbnü'l-Arabî, *el-Mabsûl fî usûli'l-fıkıh*, haz. Hüseyin alî el-Yederî, Ammân: Dârü'l-beyânık, 1999, s. 28; Âmidî, *İhkâm*, I, 7; İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 201; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 51; Sadrüşşerîâ, *Tavzîh*, I, 15-45; Ebû Muhammed Cemaeddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl: Şerhu Minbâci'l-vüsûl I-IV*, tak. Muhammed Hasen İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009, I, 27-29; Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Babrü'l-mubît fî usûli'l-fıkıh I-VI*, haz. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Anî, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslâmîyye, 1413/1992, I, 28-32; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 5-15; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1351, s. 4-16; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtü'l-vüsûl*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y., s. 10-11; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tabkiki'l-hakek min ilmi'l-usûl I-II*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, Kahire: Dârü's-selâm, 2006, I, 41-48; Muhibbullah b. Abdışşekûr el-Bihârî, *Müsellemu's-sübût fî usûli'l-fıkıh I-II*, Beyrut: Dârü'l-erkâm bin ebi'l-erkâm, t.y., I, 15-28.
- ¹⁰³ Örnek olarak bkz. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 139.
- ¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Molla Fenârî, *Fevâid*, 8-13.
- ¹⁰⁵ Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 77; İbn Kudame, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 14.
- ¹⁰⁶ Fahrreddin er-Râzî, *Mahsûl*, I, 65; Âmidî, *İhkâm*, I, 16-17; İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 221; Beydâvî, *Minbâci'l-vüsûl*, s. 31; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 55; İbnü'l-Hümâm, *Tabrîr*, s. 25-26; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 84.
- ¹⁰⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 18.
- ¹⁰⁸ Lâmişî, *Kitâb*, s.32.
- ¹⁰⁹ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fibri'l-İslâm el-Beşderi I-IV*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997, I, 36-37. Bu tanım nazariyesinin etkisine güzel bir örnek olması hasebiyle aynı eserin I, 60-61'e bakılabilir.
- ¹¹⁰ Sadrüşşerîâ, *Tavzîh*, I, 15.
- ¹¹¹ Bâkillânî, *Takrîb*, I, 199-201; Ferrâ, *Udde*, I, 74-76; Bâcî, *İhkâm*, I, 174; Ebû İshak Cemaeddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Lüm'a fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Bûdeyvi, Dırmeşk: Dârü'l-kelimi't-tayyib, t.y., s. 29; Cüveynî, *Burbân*, I, 119; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 33-34; Kelvezânî, *Tembûd*, I, 33-35; İbn Akîl, *Vâzîh*, I, 13-17; İbnü'l-Arabî, *Mahsûl*, s. 23; Âmidî, *İhkâm*, II, 413; III, 24; Zerkeşî, *el-Babrü'l-mubît*, I, 91-109.
- ¹¹² İlgili tanım için bkz. Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 133; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 178.
- ¹¹³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 275.
- ¹¹⁴ Kiyâs illete ortaya konulmuşsa buna *kiyâs-ı illet*; illete mülâzim bir vasıfla ortaya konulmuşsa buna da *kiyâs-ı delâlet* denilir. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, IV, 270; Kâdî Adududîn Abdurrahman el-İcî, *Şerhu Mubtasari'l-Müntebe'l-usûl I-III*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, III, 442; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 334.
- ¹¹⁵ Nitekim Zerkeşî, bu hususa dikkat çekmektedir. bkz. Zerkeşî, *el-Babrü'l-mubît*, V, 49.

- 116 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 232-233; *Müstasfâ*, I, 129-131; *Mibekkü'n-naẓar*, s. 243-245.
- 117 Bkz. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 52.
- 118 Kıyâsın bu çeşiti, *illetin tespitinde kullanılan yöntemle* alakalıdır. Fenârî, “kıyâs fî ma'ne'l-asl” ve “tenkîhü'l-menât” şeklinde adlandırılan bu kıyâs türü için “fârikin bulunduğunun ortaya konulmasıyla illetin illet olduğu beyan edilen” şeklinde bir çerçeve sunmaktadır. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 334.
- 119 Ali Sâmî Neşşâr, ilk dönemlerde böyle bir irtibat gayretinin bulunmadığına işaret eder. bkz. Neşşâr, *Menâbicü'l-babs*, s. 122.
- 120 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 142; *Mibekkü'n-naẓar*, s. 227; *Müstasfâ*, I, 102.
- 121 Neşşâr, *Menâbicü'l-babs*, s. 123.
- 122 Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed Serhan, Riyad: Şirketü'l-Ubeykan, 1993, s. 21.
- 123 Kıyâstaki fer', illet ve hüküm olarak aslın nakîzi ise bu kıyâs türüne de *kıyâs-ı aks* denir. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 334.
- 124 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 276.
- 125 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 66-67.
- 126 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 67.
- 127 Bkz. Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 99; *Mibekkü'n-naẓar*, s. 225-226.
- 128 Âmidî, *İhkâm*, IV, 361-367; İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, II, 1170; Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 91; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 16-17.
- 129 Bunlar arasında İbnü'l-Hâcib ve Beydâvî'yi zikredebiliriz.
- 130 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl ve'l-milel ve'l-ebnâ ve'n-nihâl I-IV*, 2.bs, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umyera, Beyrut: Dârü'l-ceyl, 1996, II, 237-238.
- 131 Gazzâlî, *Müstasfâ*, II, 515.
- 132 Fâhreddin er-Râzî, *Mabsûl*, II, 413-415.
- 133 Ebû Abdullah Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahim el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl I-IX*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, t.y., VIII, 3824-3831.
- 134 Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 124.
- 135 İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 510.
- 136 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 201-202.
- 137 İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yûsuf b. Ali el-Hillî, *Mebâdü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhuseyn Muhammed Bakkal, 3. bs., Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984, s. 243.
- 138 İlgili bölüm için bkz. Âmidî, *İhkâm*, IV, 396-397. Her ne kadar Hanefî olsa da İbnü's-Sââtî'nin de Âmidî'yi tekrarladığını ifade etmeliyiz. bkz. İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 276.
- 139 İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, II, 1204; fikhın tanımlandığı yer için bkz. I, 201.
- 140 İcî, *Şerhu Mubtasari'l-Müntebe'l-usûl*, III, 579.
- 141 Fikhın tanımlandığı yer için bkz. İbnü'l-Hâcib, *Mubtasar*, I, 201.
- 142 Tûfî, *Şerhu Mubtasari'r-Ravda*, III, 583.
- 143 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, IV, 20-24.
- 144 Örnek olarak bakılabilir: Sadrüşşeriâ, *Tavzîh*, II, 245; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 302-302; İzzeddin Abdüllatif b. Abdilazîz b. Emîneddîn İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkḥ*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003, s. 288.
- 145 Bkz. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 415-416.

İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Ayniliği/Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi

Mehmet Ata AZ*

Öz Gerek İslam gerekse Batı düşüncesinde temel olduğu kadar özsel olan varlık-mâhiyet ayırımını ilk defa sistematik bir şekilde ele alan ve bunu felsefi bağlamda tartışan İbn Sînâ, Aristoteles'e paralel bir yaklaşımla metafiziğinin temel konusunu *varlık bakımından varlık* olarak belirleyip varlık-mâhiyet ayırımını meta-ontolojisinin en temel tezlerinden biri haline getirmiştir. Zamanla varlık-mâhiyet ayniliği veya ayırımını özgün bir doktrin haline getiren İbn Sînâ, Latin Avrupasındaki filozofların meta-ontolojilerini derinden etkilemiştir. Tıpkı İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, skolastik düşünülerden başta Aquinas olmak üzere bir çok filozof, varlık-mâhiyet ayniliği ve ayırımına giderek, ontolojileri kadar metafiziklerini de bunun üzerine inşa etmişlerdir. Bu çalışmamızda, filozofun varlık-mâhiyet ayniliğinin anahtar kavramlarını Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendirerek Aquinas'ın İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefyettiği ve Tanrı kavramını anlamsızlaştırdığı şeklindeki eleştirilerinin haklılık değerini belirleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: İbn Sina, varlık ve mahiyet, Thomas Aquinas, Tanrı, İslam felsefesi

Revisiting the Essence-Existence Distinction in Ibn Sina in the Critiques of Aquinas

Abstract İbn Sînâ was the first philosopher who addressed the distinction of essence-existence, which is essential as far as the basic, in a systematic way and discussed it in the philosophical context in Islamic and Western thoughts. His approach is in parallel with Aristotle's approach which identified *being in terms of being* as the subject of metaphysics and distinction of essence-existence. İbn Sînâ's approach has become one of the most basic arguments in meta-ontology. Over time, İbn Sînâ deeply influenced Latin philosophers' meta-ontologies. There were many scholastic philosophers such as Thomas Aquinas who used the identity and the distinction of the essence-existence and have built up their ontologies as much as their metaphysics upon it. In this study, we will examine İbn Sînâ's and Aquinas's approaches of the distinction of essence-existence key concepts in the context of criticism of Aquinas, then we will examine the value of criticism of Aquinas that İbn Sînâ negated essence which made the concept of God meaningless.

Keywords: Ibn Sina, essence and existence, Thomas Aquinas, God, Islamic philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.
e-mail: mehmetataaz@gmail.com

Giriş

İbn Sînâ'nın, ilahi basitlik tezinin temel iddiası olan varlık-mâhiyet ayrımı ve ayniliğinin nasıl anlaşılması gerektiği veya nasıl anlaşıldığı başta Aquinas olmak üzere, İbn Sînâ takipçileri kadar eleştirilenleri arasında da iki farklı yoruma neden olmuştur. İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımının mantık, metafizik ve ontolojisindeki kullanım şekliyle varlık-mâhiyet arasında öngördüğü ilişki, söz konusu bu görüş farklılığına zemin hazırlamıştır. Filozofun varlık-mâhiyet ayniliği ve ayrımının yanlış anlaşılmasının önemli diğer bir nedeni de, onun varlık kadar mâhiyeti tanımlarken kullanmış olduğu kavramların ve aralarında ön görmüş olduğu nüansın, farklı nedenlerden dolayı, Aquinas başta olmak üzere diğer filozoflar tarafından İbn Sînâ'nın kastından farklı şekilde anlaşılmasıdır. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu ayrımın yanlış ve farklı şekillerde anlaşılması, bazen ne yazık ki İbn Sînâ'nın varlık anlayışı kadar metafizik ve mantık anlayışını da gölgelemektedir. Bundan dolayı, bu çalışmamızda, İbn Sînâ mâhiyeti nefyederken kanaatimizce mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu hamlettiği kavramları ele alıp Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendireceğiz. Aquinas'ın eleştirilerinin doğru olup olmadığını söz konusu bu kavramların analizleri bağlamında tespit etmeye çalışacağız. İbn Sînâ, *Vacibu-l Vucud'un mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmadığını* söylerken ya da *mâhiyetinin enniyye'sinden öte bir şey olmadığını* belirtirken kullanmış olduğu kavramların, Aquinas tarafından nasıl anlaşıldığını ve Aquinas'ın varlık-mâhiyet arasındaki ilişkiyi yorumlarken İbn Sina'nın kavramlarından ne ölçüde yararlandığını belirleyeceğiz.

1. Mâhiyet-Essentia/Quidditas

İbn Sînâ, mâhiyetin varlıkla olan ilişkisini tartışırken, daha sonradan Aquinas'ın *mâhiyet* kavramıyla kast ettiği şeyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanır. Ayrıca, gerek *Vacibu-l Vucud'un* gerekse mümkün varlıkların mâhiyetini ifade etmek için farklı kavramlar kullandığı kadar, kendisine referansta bulunulan varlığın bilkuvve ve bilfiilde bulunuşu çerçevesinde, mevcudiyeti olup olmadığına göre farklı kavramlar kullanır. Tıpkı *mâhiyet*, *zât*, *hakikât* ve *hüviyet* gibi.¹

İbn Sînâ, mâhiyet (*ma huve/biye*) kavramını, söz konusu şeyin ne olduğu, hakikâti, onu olduğu hal üzere kılan gerçekliği olarak tanımlar:

Şöyle deriz: açıktır ki, her şeyin kendine has bir hakikâti vardır ve bu hakikât de onun mâhiyetidir.²

Daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bunu bir kez daha insan bağlamında düşün: İnsanın bir hakikâti vardır ve bu ha-

kikât de onun tanımı ve mâhiyetidir. Bu mâhiyet, söz konusu şeyin varlığının has veya genel, ayanda veya nefste, bil-kuvve veya bilfil olmasına bağlı değildir.³

İbn Sînâ, mâhiyeti tanımlarken, mâhiyetin tanımında varlığın esas alınmadığı ya da mâhiyetin tanımının esas etmenleri arasında varlığın bulunmadığı durumlarda, mâhiyet için var olmanın özsel olamayacağını ifade eder:

Özsel tanımında varlığı içermeyen şeyde varlık, söz konusu şeyin özsel kurucu unsuru olmayacaktır. Açık olduğu üzere, şeyin varlığı, mâhiyetinin karakteristik bir niteliği olmaz. Bu da, varlığın mâhiyetten farklı ve harici olduğu anlamına gelecektir.⁴

Aquinas, İbn Sînâ'da olduğu gibi mâhiyet (*quid est?*, *o nedir?*) kavramını ifade etmek için farklı kavramlar kullanır.⁵ Her bir kavramın kullanıldığı bağlama göre ifade ettiği anlam ile referansta bulunduğu mâhiyet değişebilmektedir. Aquinas en basit haliyle, *essentia*'yı (essence-mâhiyet) *bir şeyi, o şey yapan şey* olarak tanımlar.⁶ Başka bir deyişle, *essentia*'yı *bir şeyi, olduğu şey, yapı veya prensip* olarak tanımlar. Bir şeyin *essentia* ya da *quidditas*'ı (tabiat, mâhiyet), söz konusu şeyin düşünülen formu ile yakından ilişkilidir.⁷ Var olan şeyin bir diğer varlık nedeni de, söz konusu şeyi kendisi yapan, onun özünü gerçekleştiren, varlık fiilidir.⁸ Bir varlıkta, varlığın ne olduğunu ifade etmek için kullanılır. *Essentia*'yı bu anlamda göz önünde bulundurduğumuzda, *quidditas*'tan farklı olarak, onun doğrudan *esse* (varlık) ile yakından ilişkili olduğu anlaşılacaktır. Bu *essentia*'nın fonksiyonu gereği *esse*'den hareketle çıkarıldığı anlamına gelir. Yani, *essentia*, somut, tikel, harici gerçekliği yani mevcudiyeti olan şeyde bulunur. *Essentia*'nın bu tanımı ve fonksiyonuna karşılık, *quidditas*, *quid est* (bu nedir?) sorusunun cevabı olup daha soyut anlam ve fonksiyona sahiptir. Diğer bir ifadeyle *essentia*'nın tikel ve somut işlevine nazaran *quidditas*, daha çok bir şeyin basit, saf ve zihinsel kavranışına denk gelmektedir. O, bu tanıma bağlı olarak Aquinas mâhiyetin, zihinsel varlık modundan, *essentia*'nın ise harici gerçekliği olan varlık modundan hareketle çıkarılması gerektiğini önerir. Zira *essentia*, kendisi aracılığıyla, kendisinde veya kendisi ile birlikte varlığa sahip olunandır.

Essentia'yı bu şekilde tanımlayan Aquinas, *essentia*'nın türlerinin ne olduğuna (*quid est*) referansta bulunduğu ondan *quidditas* anlamına da geldiğini ifade eder. Aynı şekilde *essentia*'nın cinsin kapsamış olduğu bütün türleri kapsayan genel ve ortak form *forma* (forma) anlamına gelmesi nedeniyle, form olarak da adlandırılabileceğini belirtir. *Quidditas* ve *forma* dışında, *essentia*'nın, bazen kendisinin mâhiyeti olan şeyin, doğasının gereği olan iş-

levi de ifade ettiğinden *natura* (tabiat, doğa) olarak da isimlendirilebileceğini ifade etmektedir.⁹

Bununla birlikte, *quidditas* ismi, tanımın mâhiyete (*essentia*) referansta bulunması gerçeğinden alınmaktadır. Ancak, *quidditas*, şeyde olduğu sürece ve var oluş kazandığında *essentia* olarak adlandırılır.¹⁰

Dolayısıyla, Arapça mâhiyet(*ma huve/hiye*)'in Latince'deki tam karşılığı *quidditas*, İngilizce'deki karşılığı ise *quiddity*'dir. Zira *quidditas*, doğrudan *şeyin ne olduğunu* tanımlamak için kullanılırken, *essentia* ise şeyi, kendisi yapan, olduğu hal üzere kılandır. Ayrıca, *essentia*, varlığın ya da nesnenin sahip olduğu temel ve özsel nitelikleri ifade eder. *Essentia*'nın kökü olan *esse* (olmak), varlıkla ilişkili olup mâhiyetten çok, söz konusu şeyin mevcudiyeti ile ilgilidir. *Quidditas* ile *essentia* kavramlarını iyi anlamak için aralarındaki nüansın göz ardı edilmemesi gerekir. Ki bu nüans da, *essentia*'nın vucuda referansta bulunduğudır. Dolayısıyla Arapça *mâhiyet* 'in tam karşılığı Latince'deki *essentia* ve İngilizce'deki *essence* değildir.

İbn Sînâ'nın, şeylerin üzerinde bulunduğu hali tanımlamak için kullanmış olduğu diğer bir kavram olan *zât* kavramı, var olan şeyin içsel, özsel ve temel olan kendi benliğini ifade eder. İbn Sînâ ise *zât* kavramını bazen mâhiyet ve hakikât ile eş anlamlı kullanmıştır:

Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mâhiyeti vardır. Söz konusu bu mâhiyet, onun hakikâti hatta *zât*'ıdır. Her şeyin *zâtı* bir-
dir...¹¹

Bu tanımdan hareketle, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu zat tanımının var olan şeyin tabiatını, olduğu hal üzere kılan doğasını, özsel ve temel benliğini, bir şeyi kendisi kılan, onu o yapan anlamında kullandığını söyleyebiliriz.¹² Mâhiyet ve *zât* kavramlarını karşılaştırdığımızda, kanaatimizce, *zâtın*, hem içsel ve temel benliğe hem de şeyin doğasına, referansta bulunması hasebiyle, mâhiyeti (*quidditas*) kapsadığı düşünülebilir.¹³ Filozofun kullanmış olduğu *zât* kavramının mâhiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, *zâtın* mâhiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kalmakla birlikte, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı *enniyye* ve *hakikât* kavramıya destekleyerek gidermeye çalışmıştır. Bunu açık bir şekilde, Tanrı'yı Vacibu-l Vucud bi-zâtihî olarak tanımlayarak, mâhiyetin yerine *zât* kavramını kullanmasında görebiliriz.¹⁴ İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu *zât* kavramının, Aquinas'ın *zâta* karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latince'de tam karşılığını bulunmadığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı *Vâcibu'l-Vucûd bi-ẓâtibi* yani tabiatı/doğası gereği zorunlu varlık olarak tanımlarken mâhiyetin yerine zât kavramını kullanmasından hareketle, kesin olmamakla birlikte, *mâhiyet* ve *ẓât* kavramlarını aynı anlamda kullandığı çıkarımında bulunabiliriz. Mâhiyetin referansta bulunduğu şeyi, kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu/özel nitelikleri zâta mündemiç kılan¹⁵ İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğunu söyleyerek, O'nu bu yönüyle *mümekün bi-ğayri ẓâtibi* olan varlıklardan ayırır.¹⁶ Böylece, Vâcibu'l-Vucûd'un benliğini zât, tabiatını da mâhiyet ile ifade etmek yerine her ikisini zât kavramıyla karşıladığını söyleyebiliriz. Aquinas da, kökü *esse*'den (vucûd, var olmak) oluşan *essentia* kavramının anlamını, aynı şekilde mâhiyete hamleder. Bunu da, *mâhiyet* ve *esse*'nin özdeş olduğunu iddia ederek yapar.

Filozofun kullanmış olduğu zât kavramının mâhiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, zâtın mâhiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kaldığı ihtimaline karşılık, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı *enniyye* ve *hakikât* kavramıyla destekleyerek gidermeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zât kavramının, Aquinas'ın zâta karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latince tam karşılığını bulunmadığını söyleyebiliriz. Aquinas, zât ifadesini *quidditas* ya da *essentia* olarak çevirmiştir. Aquinas'ın İbn Sînâ'nın zât kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu *essentia* veya *quidditas*'ın, İbn Sînâ'nın zât kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılamadığını ileride ele alacağız. İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zât kavramının Latince tam karşılığını bulunmamaktadır. Bundan dolayı, zât ifadesi Latinceye *quiddita* ya da *essentia* olarak çevrilmiştir. Aquinas'ın İbn Sînâ'nın zât kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu *essentia* veya *quidditas*'ın, İbn Sînâ'nın zât kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılamadığını, kavram tahlilleri bağlamında belirleyeceğiz.

Mâhiyet ve *essentia*'dan hareketle zâtı, özel ve temel olan benlik veya kendilik olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda mâhiyetin, aynı zamanda, söz konusu varlığın tabiatını yani zâtını da ifade ettiğini, kapsadığını söyleyebiliriz. Mâhiyet'in (*quidditas*, *essentia*), zâtı da kapsayacak şekilde, bir şeyin zorunlu ve özel niteliklerini, söz konusu şeyi kendisi kılan ve bulunduğu hal üzere olmasını sağlayan temel nitelikleri ifade ettiği söylenebilir. Şeyleri birbirinden farklı kılan, bireyselleştiren, başkalarıyla paylaşmadıkları, onları kendileri kılan zorunlu ve özel nitelikleri bir aradan tutan zâtları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, mâhiyetin zâtı da kapsadığı anlaşılacaktır. Bu yönüyle, *essentia* zât olarak çevrilebilir. Zira yukarıda da tanımladığımız gibi, mâhiyet *essentia* ve zât'tan daha kapsamlı bir anlama sahiptir. Aynı şekilde, *essentia*,

zât gibi, bir şeyi kendisi kılan ve bireyselleştiren temel ve özsel nitelikleri ifade ettiğinden, *essentia*, zâtın Latince karşılığı olarak görülebilir.

Müslüman filozoflar, Aristo'nun var olanı ifade etmek için kullanmış olduğu *to on* kavramının Arapça karşılığı olarak daha çok *hüviyet* kavramını kullanarak varlık kavramının farklı kullanımları arasındaki nüansı gözetmeye çalışmışlardır.¹⁷ Hüviyet kavramının kullanımıyla birlikte varlığa ilişkin 'mevcut' kavramından daha farklı bir durumu ifade edebilmişlerdir. Mevcut kavramıyla, hem zihinsel hem de nesnel gerçekliği olan şeylerin varlığını ifade ederken, hüviyet ile daha çok kendisine bireysellik kazandıran ârizî niteliklerle birlikte nesnel gerçekliği olan tikel varlıkları kast etmişlerdir. Söz konusu bu ârizî nitelikler, varlığı diğerlerinden farklılaştırdığı kadar diğerleriyle müşterekliği de oluşturur.¹⁸ İbn Sînâ ise, hüviyet kavramını, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle hüviyeti, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanır.¹⁹ Böylece, mümkün varlıkların nesnel ve tikel gerçekliklerini ifade etmek için *hüviyet*, *Vacibu-l Vucud*'un bilfiil varlığını ifade etmek için *enniyye* kavramını kullanır.

İbn Sînâ mâhiyet, hüviyet ile zât kavramlarını daha çok mevcudiyetin gerçekliğine göre kısmen farklı anlamda kullanır. Mâhiyet ile hüviyeti, bilkuvve halde var olan şeylerin özünü tanımlamak için kullanırken; zât kavramını bilfiil halde var olan, harici gerçekliği bulunan şeylerin özünü ifade etmek için kullanır. İbn Sînâ, bazen eserlerinde mâhiyet kavramını, harici dünyada mevcudiyetinin bulunup bulunmadığını dikkate almaksızın bilkuvve halde olan özü, yani zihni varlığı tanımlamak için de kullanır. Zât ile mâhiyet arasında yapmış olduğu bu ayırımı bağli olarak *Vacibu-l Vucud bi- zâtibi* ifadesinde mâhiyet yerine zât ifadesini kullanmaktadır. Aquinas ise, hüviyet kavramının da, varlık anlamındaki *ens* (vucud), mâhiyet anlamındaki *essentia* bazen de *ipse* ve *identitas* olarak tercüme etmiştir. Aquinas'ın hüviyet kavramına ilişkin bu tür farklı kullanımlarıyla İbn Sînâ'nın kavramlar arasında gözetmiş olduğu anlam nüansını sürdürdüğünü söylemeyiz. Dolayısıyla, Aquinas, İbn Sînâ'nın bazı kaygılardan dolayı farklı kavramları kullanarak yaptığı ayırımları yakalayamamıştır. Bu da, İbn Sînâ'yı yanlış anlamasına ve eleştirmesine zemin hazırlamıştır.

İbn Sînâ, şeylerin nesnel dünyada mevcudiyet kazanmış anlamına uygun olarak, her şeyin bir hakikâti olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, hakikât kavramını, gerçeklik kazanan mâhiyet anlamında kullanır.²⁰ Şeyler, sahip oldukları hakikâtlere göre, üzerinde buldukları hal, yani kendileri olurlar. Bir şeyin kendine has mevcudiyete sahip olmasını, *el-vucûdu'l hâs* olarak adlandırır. Şeyler, sahip oldukları hakikât olan el-vucûdu'l hâs sayesinde kendine has bir gerçekliğe sahip olurlar.²¹ Hakikât ile varlık arasındaki ilişkiyle ilgili olarak

İbn Sînâ, hakikâti olmayanın ne zihinsel ne de harici gerçekliği olamayacağını söyler. Tıpkı üçgende olduğu gibi. Buna göre, hakikât, zihinde meydana gelen ve doğrudan kavranabilen gerçeklik iken, varlık ise hakikâte katılan, hakikâte harici gerçeklik kazandırandır.²² İbn Sînâ, hakikât kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse (zorunlu varlık) söz konusu olduğunda *essentia* ve *quiddita* kavramlarıyla karşılar. İbn Sînâ'nın mâhiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikât, Latince çeviride *certitudo* (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikât kavramı, daha çok şeyin en temel mâhiyeti, doğru özü olarak anlaşılmıştır.²³ İbn Sînâ, *Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden mâhiyeti yoktur* derken Aquinas'ın *essentia* ve *quidditas'a* yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikât ve *enniyye* (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur.²⁴

Genel anlamda İbn Sînâ, *mâhiyet* kavramını, zihinsel varlığa yönelik olarak, bir şeyin ne olduğunu, onun neliğini tanımlamak için kullanır. Diğer bir ifade ile, *mâhiyet* kavramını, bir varlığın neliğine ilişkin olarak zihinde oluşan tanımlı anlamında; *zât'ı*, bir şeyi kendisi yapan temel ve özsel benlik anlamında kullanır. Hakikât'ı, mâhiyetin zihinsel varlığının aksine, nesnel gerçekliği olan varlığın ne olduğunu tanımlamak, *hüviyet* kavramını da, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle *hüviyehü*, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanır. Böylece İbn Sînâ, *mâhiyet* ve *zât'ı*, hem nesnel gerçekliği olan hem de nesnel gerçekliği olmayan şeyler için kullanırken, *hakikât* ve *hüviyet'i* ise sadece nesnel gerçekliği olan varlıklar için kullanır.²⁵ İbn Sînâ'nın kavramları tanımlayış şekli, mâhiyetin, hüviyet ve hakikât'ten daha özsel olduğu kadar daha genel olduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, hakikât ve hüviyet'in de zât'tan daha az özsel ve genel olduğu sonucu da çıkarılabilir. Zira *mâhiyet* ve *zât'ı*, hem mevcudiyeti olan hem de olmayana atfedilen, *hüviyet* ve *hakikât'i* ise sadece mevcudiyeti olan varlıklara referansla kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, haricte efradı bulunan ve bulunmayan tümel mefhumla referansla *mâhiyet* kavramını kullanırken, nesnel dünyada gerçekliği olana referansla da *hakikât* kavramını kullanılmaktadır. Bu da, İbn Sînâ'nın, mâhiyet ile hakikât arasında tümel-tikel ilişkisini gözetmediği anlamında gelmektedir. *Mâhiyet* genel, hakikât ise özel anlama sahiptir. Hakikât'ın tanımına bağlı olarak, algılanabilen arazlara veya niteliklere sahip olan varlığa *hüviyet* der. Dolayısıyla, ister zihinde olsun ister nesnel gerçekliği olsun varlığın tabiatı *mâhiyet*, mâhiyetin harici gerçeklik kazanması *hakikât*, mevcudiyet kazanan mâhiyetin diğer mâhiyetlerden ayrılması *hüviyet* olarak isimlendirilir.

2. *Vucud-Esse, Enniyye-Anitas*

Aquinas'ın İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımına ilişkin eleştirilerinin haklılık değerini tespit edebilmek için İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayırımı bağılı olarak, varlık kavramının da iyi tahlil edilmesi gerekir. Yapmış olduğu ayırım bağlamında kendisine yöneltilen eleştirilerin büyük bir oranı, mâhiyetten çok onun varlığı tanımlayış şekline yöneliktir. Dolayısıyla, eleştirilerin haklılık payının belirlenebilmesi için filozofun varlığı nasıl tanımladığı ve varlıktan ne anladığının izaha kavuşturulmalıdır.

İbn Sînâ, varlığı ifade etmek için eserlerinde iki farklı kavram kullanır. Bunlardan ilki, en fazla kullanmış olduğu *v-c-d* kelimesinin mastarı olan *vucud-mevcud* olup gerek zihin tarafından doğrudan kavranılan gerekse beş duyunun her biri aracılığıyla algılanan, kavranan, mevcudiyetinin farkına varılan şey anlamına gelir.²⁶ İkincisi de, Farsça eseri olan *Danış Nâmē'i Alâ'*de kullanmış olduğu *hasti* kavramıdır. İbn Sînâ'nın gerek vucud gerekse hasti kavramlarını tamamen aynı anlamda kullandığı söylenemez. Şöyleki İbn Sînâ, varlığı ifade etmek için *hasti*, var oluşu ifade etmek içinse *vucud* kavramlarını kullanır.²⁷ O, hasti kavramının, *vucud* ve *mâhiyet* kavramlarından daha geniş ve kapsamlı bir anlama sahip olduğunu söyler. Hasti tanımından hasti'nin, hem vucudu hemde mâhiyeti kapsadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, tüm hasti'lerin vucudu bulunmamaktadır. Mesela, ünikorn, daire şeklinde kare vb. mâhiyetler hasti iken vucutları bulunmamaktadır.²⁸

İbn Sînâ, Aristo'nun varlık anlayışına benzer bir varlık izahı yaparak *vucud'u*, tanım (*hadd*) ve tarifi (*resm*) yapılamayan, en temel ve basit olduğu kadar en genel (*ʔamm*) olan olarak tanımlar. Ona göre *varlık*, *şey* ve *zorunlu*, nefste anlamları apriori (*irtisâmen evveliyen*) olarak şekillenen şeylerdir.²⁹ Zira kendisinden daha iyi bilinen (*ma'ruʔ*) başka bir şey olmadığından, tarifleri bulunmamaktadır. Başka kavram ya da tanıma ihtiyaç duymayacak kadar zihnimizce doğrudan, apriori olarak kavranırlar.³⁰ Çünkü kendisinin dahil edileceği cins, tür, fasl vb. her hangi bir kategori ya da benzer nitelikleri paylaşan başka şeyler bulunmamaktadır.³¹

Filzofa göre vucud'un tarifinin yapılması durumunda, yapılan tarif, vucud'tan daha genel ve kapsayıcı olacağından vucud'un basit ve genel olmayışıyla çelişecektir. Zira tanımlanan şey tanımdan sonra daha apaçık hale gelir. Şey, zorunlu ve vucud kavramları bedîhi olduklarından tanımlandıktan sonra kendisine ulaşılacak daha açık gerçekliği olan kavramlar bulunmamaktadır.³² Vucud, vucud isminden başka hiçbir şeyle açıklanamaz. Çünkü vucud, açıklama konusunda ilk ve temel prensiptir. Şayet varlık, kendi dışındaki şeyler vasıtasıyla tarif edilmeye kalkışılırsa, bu çaba sonsuza kadar devam eden bir teselsülü ortaya çıkarır.³³ Tanımlanamayan bu kavramlar hakkında açıklama yaparak bunlardan ne kastedildiği ortaya konulabilir. Bu iş-

lem ise, uyarma ve hatırlatma (*tenbih ve ihtâr*) olarak isimlendirilip tanım (hadd) ve ispattan farklı bir şeydir. Bundan dolayı, vucud'un, tanımı olmayıp, en basit, temel ve genel olması hasebiyle cevher ve arazlardan oluşan cins, tür, fasl vb. kategorilere dahil edilemez.³⁴ Bu yönüyle vucud, soyutlamadan elde edilen en genel düşünce olmayıp aksine kategorilerin nesnel dünyaya uygulanmasının en temel ve doğrudan düşüncesidir. Böylece İbn Sînâ, vucud'u, şeylere ilişkin tanıtıcı bilgi veren en temel ve basit koşul olarak tanımlar. Söz konusu bu temel ve basit mâhiyeti nedeniyle vucud'a yönelik her türlü tanımlama çabası beyhude olacaktır.³⁵

Aquinas, İbn Sînâ'nın vucud kavramını karşılık Latince ifade olan *esse* (varlık) kavramını *olmak, var olmak* anlamında kullanır. Tanrı söz konusu olduğunda *esse* kavramıyla, Tanrı'nın kendi varlığı ile özdeş olmasını ifade eder (*Deus est suum esse*).³⁶ *Esse*'nin, on kategori göz önünde bulundurulduğunda, şeyin varlığını ifade ettiğini, ikinci olarak da varlık fiiline işaret ettiğini söyler. Varlık kavramını ifade etmek için kullanmış olduğu *ens* (varlık, vucud) kavramının, sadece zihinde var olanı ifade etmek için kullanıldığını söyler.³⁷ Böylece, kendi dönemine kadar, *esse* kavramının *essentia* veya *quidditas* (mâhiyet) anlamında kullanılmasından farklı olarak Aquinas, *esse*'yi var olmak, mevcudiyete sahip olma anlamında kullanır. Ayrıca, *esse* ve *ens* kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmak yerine, *esse*'yi var olma, varlık fiili anlamında, *ens* kavramını da daha çok varlık anlamında kullanır. Aquinas, bu temel farklılıktan hareketle var olan her varlığın, varlığa sahip olarak mevcudiyet kazandığını ifade eder. Bu sahip oluş, bir fiildir, varlığı gerçekleştirme fiilidir.³⁸

Aquinas da aynı şekilde, varlığı (*esse*) basit ve temel olan olarak tanımlayıp varlık, zorunluluk vb. kavramların zihin tarafından doğrudan kavrandıklarını belirtir.³⁹ İbn Sînâ'dan farklı olarak Aquinas, varlığı *belirli bir eylemin ismi* olarak tanımlar. Bunun temel nedeni de, Aquinas'ın varlığın basit ve temel olan, doğrudan kavranan kavram ifadesinin kavramsalcılığa neden olacağı endişesidir. Oysa İbn Sînâ, varlığı bu şekilde tanımlarken aynı zamanda meta-ontoloji bağlamında da nedenselliği, İlk Neden bağlamında da Vacibu-l Vucud'un varlığını temellendirerek, kavramsalcılığa mahal bırakmamaktadır. Aquinas, İbn Sînâ'nın ontolojisi bağlamında varlığı tam anlamıyla kanıtlamadığından bu tür bir endişeye kapılmıştır.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında yapmış olduğu varlık tanımından kendine özgü geliştirmiş olduğu en önemli düşüncelerden biri, varlığı izah ederken, şey ya da mâhiyete indirgememesidir. Varlığı, tamamen varlığın kendisi üzerinden tanımlamaya ve mâhiyetle olan ilişkisini belirlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, varlığı, en temel ve genel olan olarak tanımlayıp, Aristo'nun varlığı cevhere indirgeyen anlayışından farklı olarak, varlığı kategoriler üstü tutup, cevher ve arazlardan oluşan kategorilere dahil etmemiş-

tir.⁴⁰ İbn Sînâ'ya benzer şekilde Aquinas'ın esse'nin yapısına yönelik önemli tespitiyse, esse'nin mâhiyete atfedilecek bir şey olmadığı yani bilfiil olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, essenin saf fiil olmasıdır.⁴¹ Aquinas'ın, varlığı fiil olarak tanımlamasının temel nedeni, mevcudiyeti bilfiilleşme olarak anlamasıdır. Her ne kadar Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olduğunu ifade etse de İbn Sînâ'nın mevcut olmayı bilfiilleşme süreci olarak tanımladığı açıktır. Bunu en açık şekilde, onun Vacibu-l Vucud'u bilfiil varlık, saf varlık, bilkuvveden bilfiillîğe geçiş olarak tanımlamasında görebiliriz. Dolayısıyla, Aquinas'ın varlığı İbn Sînâ'dan farklı olarak *belirli bir fiil* olarak tanımladığını söylemek doğru olmayacaktır.⁴² Aquinas, varlığı *belirli bir fiil* olarak tanımlamasına bağlı olarak varlığı, *belirli bir fiilin kavramsallaşması* şeklinde tanımlar. Söz konusu fiili gerçekleştiren de, her varlığın özsel olarak sahip olduğu esse'dir. Aquinas'ın varlığı bilfiilleşme olarak tanımlaması ile bilfiilleşmeyi de esse doğrultusunda başlatması, İbn Sînâ'nın enniye ile mâhiyeti aynıleştirmesinden esinlediği söylenebilir.⁴³ Her iki filozofun varlığa ilişkin bu açıklamalarından, varlığın sadece akıl ile bilinebileceği gibi, evrensel olarak tüm insanlar tarafından apriori olarak bilinen bir şey olduğu anlaşılabilir.⁴⁴ Varlık, yapısı gereği tanımlanamayacağından ancak işaret edilerek, kendisine referansta bulunularak anlaşılabilir. Her ne kadar vucud kavramı tekil bir anlama sahip olsa da, tek bir varlığa mahsus bir ifade değildir. Varlık olarak adlandırılacak sadece bir şey vardır ki o da, varlığın kendisidir. Dolayısıyla, varlık ifadesi, sadece varlığın kendisine izafe edilebilen bir anlama sahiptir.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında varlık anlamında kullanmış olduğu diğer bir kavram *enniyye*'dir.⁴⁵ *Risaletü'l Arşîyye* adlı eserinde Tanrı'da varlığın mâhiyetle olan ilişkisi bağlamında *enniyye* kavramını ele alır.⁴⁶ Enniye kavramını tanımlarken *vucud* diğer bir ifadeyle *varlık* anlamında kullanır. Tanrı'nın varlığını ifade etmek için *enniyye* kavramını kullanır:

İlk'in mâhiyeti yoktur, yalnızca *enniyye*'si vardır. Mâhiyetin anlamını ve *enniyye*'den neden farklılaştığını daha önceki izahımızdan öğrenmiştin.⁴⁷

Bundan dolayı diyorum ki, zorunlu varlık, varlığına eşlik edecek mâhiyete sahip değildir. Aksine, sadece *enniyye*'si vardır.⁴⁸

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti, O'nun enniyye'sinden başka bir şey değildir. Bu da bir bakıma mâhiyetin varlık ile özdeş kılınması, aynıleştirmesi şeklinde de anlaşılabilir. Zira Vacibu-l Vucud'u kendi kılan, O'nu her şeyden farklı kılan bireyselliği, mâhiyeti ile özdeşdir. Söz konusu bu özdeşlik sayesinde, Vacibu-l Vucud, enniyye'si ile kendine münhasır vucuda veya mâhiyete sahip olmuş olur. Mümkün varlık-

larda ise, enniyye mâhiyetten farklı olup mâhiyete sonradan harici olarak eklenmiştir. Mümkün varlıklarda enniyye'nin mâhiyetin aslından olmayan, harici olarak tanımlamasının temel nedeni, mümkün varlıkların mevcudiyetlerinin kaynağının ya da nedenin Vacibu-l Vucud olduğu anlayışını temellendirmektedir.

Burada netleştirilmesi gereken asıl mesele, nasıl oluyorda İbn Sînâ'nın birer mantıksal kavram olarak tanımladığı mâhiyet ve enniyye'nin, metafiziksel varlığa uygulanabildiğidir. Tanrı'nın enniyye'sinden farklı mâhiyetinin olduğunu söylemek, Tanrı'nın varlığından farklı mâhiyetinin olduğunu iddia etmek ile aynı şeydir. Zira enniyye, tıpkı mâhiyet gibi özeldir. Aynı şekilde, İbn Sînâ enniyye'nin, niteliksel ve niceliksel bazı zihinsel izafeler alan arâzlar ile oluştuğunu belirtir. O, enniyyenin mâhiyetle özdeş olmasına ilişkin argümanını, enniyye ile mâhiyetin özdeş olmamaları durumunda birleşmeyi sağlayacak bir nedene ihtiyaç duyulacağı argümanı üzerinden temellendirir. Diğer bir ifade ile enniyye arâz olarak kabul edildiğinde ya dahili ya da harici bir nedene ihtiyaç duyacaktır.⁴⁹ Oysa Vacibu-l Vucud'un nedeni olmadığından, aksine nihai neden olduğundan harici bir nedenin varlığı söz konusu değildir. İbn Sînâ, Vacibu-l Vucud'un, varlığının zorunluluğunun, kendisinin mâhiyeti olduğunu ifade eder. Daha somut ifadeyle, Vacibu-l Vucud'un varlığının vucubu mâhiyetin kendisidir. Zira İbn Sînâ, varlığı kendinden farklı olan her varlığın, mâhiyetinden de farklı olması gerektiğine inanır.⁵⁰

Bundan hareketle de, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, enniyye ile bireysel mevcudiyet kazanan mâhiyeti kast eder. Vucud, daha genel, temel ve basit anlamda iken, enniyye ise mevcudiyet kazanmış vucuttur. Diğer bir ifadeyle vucud, hasti iken; enniyye, mevcudiyet kazanıp bireyselleşen mâhiyettir. İbn Sînâ, bu tanımla mâhiyet, enniyye ve vucud arasında ayırma gider. Mâhiyetin, zâtî olarak vucudu içermediğini belirtir. Aksine, mâhiyet harici bir nedene bağlı olarak, vucuda sahip olur. Mâhiyet, zâtından olmayan vucuda sahip olup bilfiilleştiğinde enniyyeyeleşir, kendine has bireysel varlık kazanır. Mâhiyetin zâtî olarak vucuda sahip olmaması, varlığın arızî olarak mâhiyete eklendiği anlamına gelir. Mâhiyet ve vucud arasındaki bu arızî ilişki, on kategori için de geçerlidir. Cevher ve arâz da dahil olmak üzere, her bir kategori vucuda arızî bir şekilde sahip olur. Arâzî bir şekilde vucuda sahip olup mevcudiyet kazandıklarında enniyyeyeleşmiş olurlar.⁵¹

Enniyye kavramını, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, belli bir varlığın mâhiyetine bağlı olan arızî bir nitelik anlamında kullanır. Diğer bir ifade ile tikel mâhiyetlere ilişkin, onu bireyselleştiren varlık, bireysel varlık, gerçeklik anlamında kullanır. Böylece, her tikel şeye, bireysellik kazandıran, onu diğerlerinden ayıran varlığını enniyye olarak isimlendirir. Bundan dolayı İbn

Sînâ, enniyye kavramını, *şahsiyye* olarak da adlandırır. Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ, enniyye kavramını Tanrı'nın sadece vucudunu ifade etmek için değil aynı zamanda gerçeklik kazanmış, bilfiil olan, varlıkla aynileşmiş ve bireyselleşmiş mâhiyeti ifade etmek için kullanır. İbn Sînâ, varlığın mâhiyetle olan ilişkisine göre, *vucud, zât, enniyye ve hakikât* kavramlarını kullanarak varlığın kullanımları arasındaki anlam nüansını gözetmeye çalışır.⁵² Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti, O'nun zorunlu varlığı olan *enniyye*'sinden başka bir şey değildir. *Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğu dışında başka bir mâhiyeti yoktur. Ki bu da O'nun enniyyesi'dir... Enniyyesi mâhiyetinden farklı olan her şey nedenlenmiştir.*⁵³ Bu da bir bakıma mâhiyetin varlıkla aynileştirilmesi olarak anlaşılabilir:

O'nun nedeninin olmadığı anlaşıldığında, bu bizi O'nun mâhiyetinin enniyye'si olduğuna götürecektir... Bundan dolayı, Vacibu-l Vucud'un enniyye'si, mâhiyettir. O'nun nedeninin olmaması ile zorunlu varlık olması, diğer varlıkların mâhiyetinin ne olduğuyla aynı şeydir.⁵⁴

İbn Sînâ, Aquinas'ın anladığı anlamdaki mâhiyeti (quidditas, essentia) nefyettiğinden buradaki mâhiyetten kastı, bilfiilleşmiş zât, hakikât ve hüviyeti kendi içinde barındıran mâhiyettir. Böylece İbn Sînâ'nın enniyye ile referansta bulunduğu şey sadece saf bilfiil vucud olmadığı gibi sadece mâhiyet de değildir. Bu yönüyle enniyye, mümkün varlıkların sahip olduğu vucudu ifade eden enniyyeden farklı olduğu kadar, genel, soyut veya tümel olan mâhiyetten de farklıdır. İbn Sînâ'nın enniyye'den kastı, tek bir kavramla tanımlanamayacak ya da tek bir kelimeyle tercüme edilemeyecek kadar geniş anlamlıdır. Enniyye kavramının anlamı ve kullanım şeklini göz önünde bulundurduğumuzda, Latince çevirilerde doğrudan ve tek bir kavram ile çevrilememesinin nedenini doğal karşılamak gerekir. Bundandır ki Aquinas, eserlerinde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ilişkisini anlamaya çalışırken ve eleştirirken, enniyye'ye karşılık *esse, anitas, unitas quidditas, quia est* vb. farklı kavramlar kullanmıştır.

İbn Sînâ'nın Vacibu-l Vucud'un bireyselleşmiş varlığını, zâtını veya hakikâtini ifade etmek için kullanmış olduğu enniyye kavramının Aquinas tarafından *anitas, unitas ve entitas* olarak nasıl dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.⁵⁵ Anitas ile enniyye kavramlarını kullanımlarını da göz önünde bulundurduğumuzda, anitas'ın İbn Sînâ'nın enniyye'sinin tercümesi olduğunu söyleyebiliriz. Anitas kavramı dışında, İbn Sînâ'nın enniyye kavramına karşılık olarak *esse* kavramını da kullanmaktadır. Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın *enniyye* kavramında karşılık olarak *esse* kavramını kullanarak, İbn Sînâ'nın enniyye kavramına yüklemiş olduğu varlık-mâhiyet ayniliğinin Aquinas'ın *esse* (essentia) kavramına yüklemiş olduğu görülmektedir. Aquinas, Necesses Es-

se'yi esse olarak tanımladıktan sonra tıpkı İbn Sînâ'nın enniyye'sinden farklı mâhiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu belirtmesi gibi, esse'sinden farklı mâhiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Necessesse'de kullanmış olduğu esse ifadesinin her ne kadar aynı olmasa da, vucuda referansta bulunması açısından çok yakın anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas anitas ve esse'yi bazen metinlerinde karşılıklı olarak kullanmasına rağmen İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu enniyye için anitas yerine esse'yi kullanma konusunda daha isteklidir. Bunu en açık şekilde Necessesse ifadesinde görebiliriz.

Aquinas'ın varlığın yapısıyla ilgili tanımını iyi anlamak için, mâhiyet kavramı ile kullanmış olduğu esse kavramının tahlilinin iyi yapılması gerekir. Zira Aquinas, *esse* ve *ens* kavramlarını, Tanrı'nın mâhiyetini tanımlamada, Tanrı'nın mevcudiyetini ifade etmek için kullandığı⁵⁶ kadar mümkün varlıkların mevcudiyetlerini tanımlamak için de kullanmaktadır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Aquinas'ın *esse* ya da *ens* kavramını on kategorideki her şeye referansta bulunacak şekilde kullandığı görülmektedir. Esse kavramının Türkçeye çevirirken tıpkı İngilizcede olduğu gibi *being* (varlık) anlamında varlık olarak çevirmek yeterli olmayacaktır. Zira Aquinas'ın Tanrı'da varlık-mâhiyet özdeşliğine dair görüşünü⁵⁷ göz önünde bulundurduğumuzda, esse'nin en basit şekilde Tanrı'nın varlığı anlamına geldiğini söylemek yetersiz olduğu kadar doğru da olmayacaktır.⁵⁸ Aquinas'ın varlık-mâhiyet özdeşliğini kabul ettiğinden, diğer bir ifade ile, varlık ve mâhiyetin aynı ve bir şey olduğunu düşündüğünden, esse'nin anlamı, varlık anlamına geldiği kadar mâhiyeti de kapsayacak bir anlama sahip olmalıdır. Dolayısıyla, esse'yi tanımlarken, en azından Aquinas'ın felsefi bağlamında, *essentia* veya *quidditas*'ı da kapsayacak bir tanımlama olmalıdır. Varlık-mâhiyet özdeşliği sadece Tanrı için söz konusu olduğundan, esse'nin bu tanımlama sadece Tanrı söz konusu olduğunda geçerlidir. Aquinas, esse'yi Tanrı'nın mevcudiyetinin gerçekliğini belirtmek, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda da esse'yi, mümkün varlıkların var olmak için metafiziksel bir nedene ihtiyaç duyduklarını ifade etmek için kullanır. Mümkün varlıkların varlığıyla Tanrı'nın varlığını tanımlamak için kullanılan esse'nin farklı anlamlarda kullanıldığı uyarısında bulunur. Şeylere atfedilen isimlerin anlam modu, bizim anlama modumuza göre şekillenir. Zihnimizin esse kavramını, kendisinden hareketle bilgi oluşturduğu ikincil derecedeki şeylerden hareketle anladığını belirten Aquinas'a göre, söz konusu şeylerde essenin, asli olarak bulunmayıp harici olarak alınmıştır.⁵⁹

İbn Sînâ'nın enniyye'yi tanımlayış şekliyle Aquinas'ın quidditas'ı tanımlayış şekliyle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, enniyye kelimesi Aquinas'ın quidditas kavramından tamamen farklıdır. Zira biri doğrudan varlığı kendisi yapan, üzerinde bulunduğu hale işaret ederken, bir diğeri ise daha çok

mâhiyetin kendisiyle aynı ve özdeş olduğu vucuda işaret etmektedir. Ayrıca Aquinas kısmi bir farklılığa giderek *annitatis* ifadesini esse'nin fiili olarak görür. Mümkün varlığın, mâhiyetinden farklı olarak varlığı olduğunu kabul ettiğimizde, var olmak için varlığa ihtiyaç duyacaktır. Diğer bir ifade ile mâhiyet bilkuvve halde var olmayı bekleyecektir. Varlığın mâhiyete ilişmesiyle, mâhiyet bilkuvvelikten bilfil hale dönüşecektir. İşte Aquinas, bu geçişi sağlayanı, varlığın fiili olarak yorumlar.

Aquinas, *essentia* kavramını kök olarak *ens* ya da *esse* kavramından hareketle türetmiştir. *Essentia* kavramını *ens* ya da *esse* kavramından hareketle türetmiş olmasının nedeni, *essentia*'nın tanımında saklı olduğu söylenebilir. *Essentia*'yı, söz konusu şeyi kendisi yapan, olduğu hal üzere kılan olarak tanımladığımızda, *essenin* de söz konusu şeyi kendisi kılan niteliklerden biri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır. Aquinas, *essentia* kavramını tanımlarken, *o şeyi, o şey yapan, kendisi yapan şey* olarak tanımlamakta, *esse*'yi ise *o şeyin ne olup olmadığı* olarak tanımlamaktadır. Burada unutulmaması gereken husus, Aquinas'a göre *essentia*'nın, varlığın nedeni olmadığıdır. Zira Aquinas, bu iki kavramı sadece kavram olarak değil, aynı zamanda bir şeyin iki temel farklı prensibi olarak da görür.⁶⁰ Aynı şekilde *esse* kavramını, on kategorideki cevher, araz, cins vb. her şeye atfedilebilirliğine ilişkin Aquinas'ın iddiasını da dikkate aldığımızda, on kategorideki her şeyin, söz konusu şeyi kendisi kılan, onu olduğu hal üzere kılan nitelikler oldukları da görülecektir. Dolayısıyla Aquinas'ın *essentia*'yı *esse* ya da *ens*'ten hareketle türetmiş olması makul olduğu kadar isabetlidir:

Ens'in on kategoriye bölünen şeylere ilişkin kullanıldığı söylendiğinden, *essentia*'nın, on kategoride tür, cins vb. varlıklara bölünenler için ortak olan şeye referansta bulunduğu söylenmelidir. Tıpkı, insanlığın, insanın ve diğerlerinin mâhiyeti olması gibi.⁶¹

Aquinas'ın *esse* kavramını ele alış şekliyle *essentia* (*esse*+*ntia*) tanımlamasını göz önünde bulundurduğumuzda, *esse*'yi İbn Sînâ'nın vucud ve mâhiyet ayrımlığına dayandırdığını söyleyebiliriz. Aquinas, Tanrı'yı *esse* olarak tanımlarken bundan kastının *Necesse Esse* ile *a se* (zâtı ile kaim olma) olduğunu belirtir. Bu da açık bir şekilde, İbn Sînâ'nın *Vacibu-l Vucud*'ta *enniyye* ile mâhiyeti aynileştirmesi ile Tanrı'nın varlığından başka bir mâhiyeti olmadığı görüşüne dayanmaktadır:

Her şey kendi varlığı bakımından kendisidir. Kendinde varlık olmayan hiç bir varlık, kendinde zorunlu varlık olamaz. Oysa Tanrı, zâtı gereği zorunlu varlık olduğundan O, kendinde varlıktır.⁶²

Aquinas'ın, esse kavramını tanımlama ve temellendirme şeklinin arka planındaki etkenleri göz önünde bulundurduğumuzda onunla ve İbn Sînâ arasındaki vucud-enniye/ens-esse-essentia, mümkün-zorunlu varlık kavramları arasındaki benzerliği görebiliriz. Bu kavramlara bağlı olarak bilfiil-bilkuvve-mâhiyet-Tanrı arasındaki ilişkide de Aquinas'ın İbn Sînâ'dan etkilendiği görülmektedir.⁶³

3. Varlık-Mâhiyet Ayrımı/Aynılığı

Aquinas, varlığın Necesse Esse ile olan ilişkisi ile ilgili görüşlerini temellendirirken İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlanır. Eserlerindeki kendi görüşlerinin argümanlaştırma sürecinde ismini zikrederek İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini aktarırken, ya görüşlerini onaylayıp yorumlamakta ya da Tanrı'nın mâhiyeti olmadığını iddia etmesi nedeniyle eleştirmektedir.⁶⁴ Aquinas, İbn Sînâ'nın mâhiyeti varlıkla özdeş kılmak yerine mâhiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını ifade etmesini, yani mâhiyeti nefyetmesini eleştirir.⁶⁵ Zira Aquinas, mâhiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını söyleyip O'nu bilfiil varlık olarak tanımlamak yerine, Tanrı'nın mâhiyete sahip olduğunu (habet) kabul etmekle birlikte varlıkla özdeşleştirir.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle, her ne kadar Necesse Esse'nin mâhiyeti olsa da, söz konusu bu mâhiyet, mümkün varlıkların sahip olduğu mâhiyetten farklı olarak varlığı ile özdeşdir.⁶⁷ Aquinas ile İbn Sînâ arasındaki temel farklardan biri burada görülmektedir. İbn Sînâ, ilahi basitliğe ilişkin ilk öncülünü *Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden başka mâhiyeti yoktur* şeklinde menfi bir dil üzerine kurarken, Aquinas *Necesse Esse'nin mâhiyeti varlığıyla özdeşdir* şeklinde olumsal bir dil üzerine kurar. Bunun temelinde, her ne kadar her ikisi de zorunlu varlığı saf varlık (bilfiil-actus purus) olarak tanımlasalar da bunu ifade ediş şekilleri müsbet ve menfi bir dil şeklinde farklılık göstermektedir. Aquinas, eleştirisine rağmen, Tanrı'da bilkuvveligi ve buna bağlı olarak değişim ve nedenlenmeyi nefyettikten sonra, Necesse Esse'nin mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Tıpkı İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi: *Ama daha önce ifade edildiği üzere, Tanrı'da bilkuvvelik olmayıp O, bilfiildir. Bundan dolayı Tanrı'nın mâhiyeti varlığından başka bir şey değildir...* der.⁶⁸ Bu da aslında Aquinas'ın her ne kadar İbn Sînâ'yı eleştirse de, kendisinin de ondan çok da farklı düşünmediğinin aradaki farklılığın daha çok kavramsal farklılık olduğunun göstergesidir. Bunu, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlığı tanımlamak için yapmış olduğu kavramsal analizlere benzer şekilde, essentia, quidditas ve nature, anitas vb. kavramları tek tek tanımlayarak aralarındaki ilişkiyi netleştirmesinde görebiliriz.⁶⁹

İbn Sînâ, Aquinas'tan farklı olarak mâhiyetin varlıktan farklı olup mâhiyetle özdeş kılmak yerine, bir adım daha ileri giderek, mâhiyetin varlıktan ya da

enniyye'den farklı bir şey olmadığını iddia etmekte, enniyye ile mâhiyeti aynıleştirmektedir.⁷⁰ Aquinas, mâhiyeti varlıkla özdeş kılariken, İbn Sînâ açık bir şekilde Tanrı'nın varlığından farklı bir mâhiyetinin olmadığını iddia etmektedir

Dolayısıyla, İlk'in mâhiyeti yoktur. Mâhiyeti olan varlıkların varlığı, İlk olandan gelmektedir. İlk olmak, yokluk ve diğer niteliklerin O'ndan nefyedilmesiyle salt varlık olur. Mâhiyet sahibi olanlar, mümkün olup O'nunla var olurlar...

İlk'in cinsi yoktur, zira İlk'in mâhiyeti yoktur. Dolayısıyla, mâhiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Çünkü cins, "O nedir?" sorusuna verilen cevaptır.⁷¹

İbn Sînâ ile Aquinas arasında benzerlikler bulunduğu gibi, temel farklılıklar da bulunmaktadır. İbn Sînâ, Vacibu-l Vucud'un mâhiyetini zorunlu oluş, zorunluluğu da varlığın özsel bir yapısı olarak tanımlamıştır. Bu durumda bilfiil varlık olan Vacibu-l Vucud, zâtı ve mâhiyeti gereği zorunlu olacaktır. Aynı şekilde mâhiyet, vucubiyet, vucudun özsel yapısı olduğundan, mâhiyet ile vucud aynı ve bir şey, filozofun ifadesiyle enniyyesinden farklı bir şey olmayacaktır. Aquinas ise, İbn Sînâ gibi doğrudan zorunluluğu mâhiyet olarak tanımlamamaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ Aquinas gibi esse ile mâhiyeti aynıleştirse de varlığın zorunlu oluşunu doğrudan mâhiyetle açıklar. Oysa Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olarak, Necesse Esse'nin zorunluluğunu varlık-esse ile açıklar. Aquinas, Necesse Esse'nin zorunlu olan mâhiyetinin (necessitas assendi) analogi yoluyla kavrandığını, aslında Tanrı'nın bu tür bir mâhiyetinin olmadığını ifade eder. Her şeyi doğrudan, zorunlu varlık üzerinden açıklamayı seçer. Böylece zorunlu varlığın zorunluluğunu mâhiyeti aracılığıyla değil de doğrudan Necesse Esse'nin varlığının zorunlu oluşundan hareketle kavradığımızı söyler. Tüm bu gerekçelerden hareketle Aquinas, esse'yi özsel zorunlu fiil olarak tanımlar.⁷²

İbn Sînâ, İlk'in "mâhiyeti yoktur, mâhiyet sahibi olanların varlığı İlk'ten taşmaktadır."⁷³ ifadesini Vâcibu'l-Vucûd'un vucubiyeti bağlamında açıklamaya çalışmakta; Tanrı'nın zorunluğunun, O'nun mâhiyeti olduğunu, bu mâhiyetin de varlığıyla bir ve aynı şey olduğunu söylemektedir. Mâhiyetin varlığa, harici olarak eklenmesi durumunda, varlığı zorunlu olmayacaktır. Dolayısıyla, zorunlu varlık olmasının gereği olarak zorunluluk olan mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmaması gerektiği sonucuna ulaşır: *Bu durumda, Vâcibu'l-Vucûd'un zorunlu varlık olmak dışında bir mâhiyeti yoktur. Bu da yani Vâcibu'l-Vucûd olmak, O'nun enniyye'sidir.*⁷⁴ Aquinas da, "Tanrı'nın varlığı, mâhiyetinden farklı değildir" önermesini Tanrı'nın zorunlu varlık olması bağlamında yorum-

lar. Tanrı'nın zorunlu olması, varlığının mâhiyeti ile özdeş olmasını gerektirir.⁷⁵ İbn Sînâ'nın vucûd ve vucubiyeti arasında öngörmüş olduğu bu ilişki-den onun, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığından başka bir mâhiyeti yoktur ki bu da O'nun vucubiyetidir.⁷⁶

Zorunluluğun Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyeti olarak görülüp görülemeyeceğini ele alan Reçber, Gazzâlî'ye benzer bir tutumla vâcibu'l-vucûd'un Tanrı'nın mâhiyeti olarak görülüp görülemeyeceği tartışır.⁷⁷ Ancak İbn Sînâ, başta Gazzâlî olmak üzere diğer düşünürlerin mahiyetten anlamış oldukları anlam ve fonksiyonu inkâr etmemekte, söz konusu bu anlam ve fonksiyonu zorunlu oluşu olarak görmektedir. Tanrı'nın zorunlu oluşunu da varlığının tabiatı olarak görmektedir. Vâcibu'l-Vucûd'daki mâhiyet olarak gördüğü zorunluluk, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığının yapısına ilişkin tanım ve açıklama da getirmektedir. Reçber'in: *öyle görünüyor ki, Tanrı'nın 'zorunlu varlık' olarak sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir 'mahiyet' tam da O'nu diğer bütün mümkün varlıklardan ayıran bir mahiyet olacaktır,*⁷⁸ ifadesinde olduğu gibi, İbn Sina'nın mahiyet olarak görmüş olduğu zorunluluk, Tanrı'nın varlığının yapısını açıklamakta ve mümkün varlıklarla olan farklılığına işaret etmektedir. Ayrıca, Gazzâlî'nin mahiyet ile ifade ettiği tabiatı İbn Sînâ, daha önce dile getirdiğimiz kaygılardan dolayı O'nun kendine münhasır olan bilfiil varlığı ve gerçekliği anlamındaki enniyye ve zât ile ifade eder. Ancak, İbn Sînâ'nın temel kaygılarından biri olan mâhiyetin varlığının Vâcibu'l-Vucûd'da mürekkepliğe ve nedenselliğe neden olacağı endişesinin, varlığından ayrı düşünemeyen mâhiyet anlayışıyla kısmen giderilmekle birlikte tamamen giderilebileceğini söyleyemeyiz.⁷⁹

Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı mahiyetinin gereğidir şeklinde dile getirilmesi İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Zira İbn Sînâ açık bir şekilde, zâtın nedenlemesine mahal vermemek için Vâcibu'l-Vucûd'un zorunluluğu ve mevcudiyetini mâhiyeti veya başka bir şey üzerinden açıklamak yerine doğrudan birbirleriye özdeş ve aynı olan varlığı, enniyyesi üzerinden açıklamaktadır.⁸⁰ Ayrıca İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyeti olarak tanımladığı zorunluluğu, Aquinas'ın savunmuş olduğu şekilde zorunlu varlığın *sui generis/şahsına münhasır* mümkün varlıklarla müşterek olmayan mâhiyet olarak görmemektedir. Aksine, mümkün varlıklardan farklı bir tabiata sahip olduğunu ifade etmek ve mümkün varlıklarla müşterek bir mâhiyet anlayışına mahal vermemek için mâhiyeti nefyederek mâhiyetin anlam ve fonksiyonunun birden fazla kavrama zât, enniyye, hakikât ve hüviyet gibi kavramlara yükleyerek Vâcibu'l-Vucûd'un enniyyesinden başka mâhiyeti olmadığı sonucuna varmıştır. Böyle yaparak İbn Sînâ'nın kaygıları bertaraf edip etmediği tartışılabilir ama kanaatimizce İbn Sînâ'nın mâhiyet yerine kullanmış olduğu

kavramlarla mümkün varlıklarla müşterek mâhiyet ile nedenlenmiş varlık anlayışını bertaraf etmiştir.

Aquinas'ın İbn Sînâ'ya ilişkin yanlış anlamalarının ve eleştirilerinin nedenlerinden biri olan Gazzâlî, mâhiyeti olmayan bir varlığın gerçekliğinin düşünülmemeyeceği gibi varlığının da düşünülmemeyeceğini/anlaşılamayacağını söyleyerek Tanrı'nın mâhiyeti olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle Gazzâlî, mâhiyeti yadsınan bir varlığın gerçekliğinin de yadsınacağı, bununla da o varlığın müsemması olmayan lafzından başka bir şey olmayacağını söyleyerek mâhiyetin yadsınması ile hakikâtin yadsınması arasında ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu iddia eder:⁸¹

Mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık düşünülemez. Ma'dumu, ancak madum farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir hakikâte izafederek düşünebiliriz. Özellikle de, bu varlık, tek bir zât olarak belirlediği zaman, nasıl anlamıyla bir diğerinden farklı bir vâhid olabilir?, Mâhiyeti nefy etmek, hakikâti de ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden, söz konusu varlık bir diğerinden farklı olamayacaktır. Hakikât ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık dedikleri zaman, bu, "mevcud olmayan vucûd" anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkidir ibarettir.⁸²

Başka bir itirazında Gazzâlî belirli bir gerçekliği olmadan bir varlığı düşünemeyeceğimiz gibi belirli bir mâhiyeti ve buna bağlı olarak tanımlı olmayan bir varlığı düşünmek bir yana, O'nu diğer varlıklardan ayıramayacağımızı iddia eder. Dolayısıyla Gazzâlî, varlıkla mâhiyetin birbirinin lâzımı olması, birbirlerini özsel olarak gerektirdikleri düşüncesinden hareketle İbn Sînâ'yı mâhiyeti yadsınmak veya varlığından başka mâhiyeti yoktur anlayışından dolayı eleştirmektedir. Zira Reçber'in de ifade ettiği üzere *Gazzâlî'nin dikkat çektiği önemli nokta ontolojik analiz açısından "nedir?" sorusunun "var mıdır?" sorusundan ayrı düşünülmemeyeceği ve bir bakıma birincisinin ikincisine mantıksal bir zorunlulukla öncelik teşkil ettiği*.⁸³ Gazzâlî'ye göre mâhiyetten kasıt *bu nedir?* (ma hiye) sorusuna karşılık verilen cevaptır; varlıkla ilgili olarak sorulan bu sorunun cevabı da o varlığın özsel niteliklerini tanımlar. Bu soruyu Tanrı'nın varlığı için sorduğumuzda bu soruya cevap olarak Tanrı'nın özsel niteliklerden hareketle cevap verebiliriz. Bu durumda tam anlamıyla olmasa da Tanrı'nın mâhiyetini kısmen bilebilebiliriz. *Zât* kavramından kasıt *bir şeyin mâhiyetine ve hakikâatine bağlı olan şey*; mâhiyetten kasıt ise, onu diğer şeylerden ayıran öz olduğundan Gazzâlî için, Tanrı'nın zâtı olan bir varlık olmasından dolayı

mâhiyetinin-hakikâtinin tasavvur edilmesi imkânsız değildir.⁸⁴ Yalnız, eleştirilerin aksine, her ne kadar İbn Sînâ, “o nedir?” sorusunun cevabını oluşturmuş olsa da, “o nedir?” sorusunun cevabının fiillerinin yanı sıra kavramlarının kavramsallaşmış hali olan zorunlu/özsel niteliklerden hareketle cevaplanabileceğini düşünür.⁸⁵

Reçber, Gazzâlî'nin eleştirilerini değerlendirirken, *bir varlığın mâhiyetinin onun varlığı veya zorunlu varlığı olduğunu söylemek gerçekte böyle bir varlığın ne olduğunu söylemek için yeterli değildir*⁸⁶ ile *mâhiyeti sadece 'varlık' veya 'var olmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı* eleştirilerinde haklı olduğu ilk planda kabul edilebilir. Yalnız, Gazzâlî'nin ve Reçber'in eleştirilerinde haklı olabilmeleri için İbn Sînâ'nın mâhiyetin sadece lafzını değil anlam ve fonksiyonunu da nefyetmiş olması gerekirdi. Oysa kavram analizinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere, İbn Sînâ her ne kadar lafzen mâhiyet kavramını nefyetmiş olsa da, Gazzâlî ve Aquinas'ın mâhiyete yüklemiş olduğu anlam ve işlevi enniyye, hakikât ve zât kavramlarına yüklemiştir. İbn Sînâ bunu yaparken de, kanaatimizce, mâhiyetin nefyi ile Gazzâlî ve Reçber'in haklı olarak dile getirmiş oldukları oluşabilecek kaygıları bertaraf etmiştir.

Reçber'in dile getirmiş olduğu *mâhiyeti sadece 'varlık' veya 'varolmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı* eleştirisini,⁸⁷ Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyetinin sadece varlık/varolma ya da zorunluluk olmadığını enniyye ve zâta yüklemiş olduğu anlamlarla bertaraf etmiştir. Aynı şekilde böyle bir varlığın *teizm'in öngörmüş olduğu Tanrı olup olmamasını* da⁸⁸ mutlak basitlik tezini İlk Varlık, İlk Neden ve Vâcibu'l-Vucûd gibi zorunlu/özsel nitelikler üzerine inşa ederek gidermeye çalışmıştır. Reçber'in *mâhiyeti olmayan varlık düşüncesinin pek de anlaşılır görünmemesi*,⁸⁹ şeklindeki kaygısı ile Gazzâlî'nin mâhiyetin yadsınması hakikâtin yadsınması anlamına geleceği şeklindeki eleştirisi görünürde haklı olmakla birlikte İbn Sînâ'nın mâhiyetin yerine kullanmış oldukları kavramları ve kavramlara yüklemiş olduğu anlamları göz önünde bulundurduğumuzda İbn Sînâ'ya bu tür eleştirilerin yöneltilemeyeceği kanaatindeyiz.

İbn Sînâ, bir yandan mâhiyet ile enniyye'yi aynileştirmekte diğer bir yandan da, Tanrı'nın zorunluğu ile nedensiz oluşunu, mümkün varlıklardaki mâhiyetin işlev ve anlamıyla bir tutmaktadır. Vacibu-l Vucud'un zorunluğunu, zâtıyla kaim oluşunu ve nedensiz oluşunu mâhiyet olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, mâhiyeti nefyetmekle birlikte mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yüklemektedir. Her ne kadar İbn Sînâ, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yüklemiş olsa da, bunun Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti olduğu anlamında gelmediği konusunda uyarılmaktadır. Zira, çok açık bir şekilde mâhiyetin varlığını nefyederek enniyyeden farklı bir şey olmadığını ifade etmektedir. Aynı şeyi zât ve hakikât kavramlarının an-

lam ve işlevleri ile ilgili de yapmaktadır.⁹⁰ Mâhiyet ve zâtı aynı anlamda kullanarak, Vacibu-l Vucud'un mâhiyetiyle kaim olduğunu söylemek yerine zâtıyla kaim (*Vacibu-l Vucud bi-zâtîhi*) olduğunu söyler. Böylece, bireysel temel ve özsel anlamına gelen zâtı, mâhiyet ile aynileştirerek mâhiyeti nefye zemin hazırlamış olur. Aquinas, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve zâta ilişkin bu tanımını ve kullanımını İbn Sînâ'nın kast ettiği şekilde anlamamıştır. Zira zât ve mâhiyet kavramları Latince'ye aynı kavramla, *certitudo*, *essentia* ya da *quidditas* olarak tercüme edilmiştir.

İbn Sînâ'nın Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda *mâhiyet* ve *zât* kavramlarını aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.⁹¹ Aquinas'ın, mâhiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri İbn Sînâ, varlıkla özdeş kıldığı zât kavramıyla ifade eder. Ayrıca, kökü esse (vucud, var olmak)den oluşan *essentia* kavramının anlamını da, aynı şekilde zâta hamleder. Bunu da zât ve vucudu bir ve aynı şey olduğunu iddia ederek yapar. Tanrı'yı *Vacibu-l Vucud bi zâtîhi* olarak tanımlayarak, mâhiyetin yerine zât kavramını kullanır. Tanrı'nın mâhiyeti ile değilde zât ile kaim olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, mümkün varlıkların varlık nedenini ifade ederken de onların *mümkün bi-ğayri zâtîhi* olduğunu söyleyerek mevcudiyetlerini zât kavramı üzerinden açıklar. Mâhiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri, mâhiyet (*quidditas*) ile değil de zât (*essentia*) kavramıyla ifade eder.⁹² Mâhiyeti merkeze alarak kendi varlık felsefesini kurmak yerine varlığın kendisini baz alarak en temel, genel ve basit olarak tanımlayıp, var olandan yani, aynı varlıktan hareketle metafizik ayırımı gider.⁹³

İbn Sînâ'nın vucud, *enniyye* ve *mâhiyet* arasındaki bu ayırımına karşılık, Aquinas *essentia* ve *quidditas* arasında kesin bir ayırımı gitmez. Aksine hem *essentia* hem de *quidditas*'ı *Necesse Esse*'nin mâhiyetini ifade etmek için karşılıklı olarak kullanır. Ayrıca Aquinas farklı olarak, gerek *essentia* gerek *quidditas* kavramlarını *Necesse Esse*'nin *esse*'si ile özdeş kılar. Söz konusu bu özdeşlik, İbn Sînâ'nın temel kaygısı olan mürekkepliğe ya da Tanrı'nın nedenlenmesine imkân tanımaz. *Essentia* ya da *quidditas*'ın nefyinin, mükemmel ve aşkın olan Tanrı'nın nefyi anlamına geleceğini düşünen Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olarak, *quidditas* ve *essentia* kavramlarının anlam ve fonksiyonunu *Necesse Esse*'nin *esse*'sine yüklemek yerine, her iki kavramın anlam ve işlevlerini muhafaza ederek *Necesse Esse* ile özdeş kılar.⁹⁴

Yapmış olduğumuz kavramsal analizlerden Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu *enniyye*, hakikât ve zât arasındaki farkı doğru anlayamamasının temel nedenlerinden birinin, *enniyye*, hakikât ve zât kavramlarının Latince çevri-

sinde quidditas veya essentia olarak çevrilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın kavramlar arasında görmüş olduğu anlamsal nüans, Latince çeviri ile birlikte kaybolmuştur. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın, *mâhiyetin nefyi varlığın nefyini gerektireceği* kaygısını gidermek için enniyye ve zât kavramlarını kullanma gayesi, Aquinas tarafından anlaşılammıştır. Ayrıca, İbn Sînâ, Aquinas'ın Necesse Esse'ye atfettiği essentia ve quidditas'ın anlam ve işlevini inkar etmemektedir. Aksine, ilahi basitliği koruma ve sürdürme endişesiyle, daha sonra Aquinas'ın essentia ve quidditas'a yüklediği anlam ve işlevi, zât ve enniyye kavramlarına yüklemektedir. Böylece, enniyye ve zât kavramlarını kullanarak Vacibu-l Vucud'a ilişkin oluşabilecek muğlaklığı gidermeye çalışmıştır. Enniyye ve zât kavramlarına yüklemiş olduğu anlam ile bir yandan ilahi doğanın içini boşaltmanın önüne geçmiş, diğer yandan da, mâhiyetin atfı ile mümkün varlıklardaki gibi mürekkep ve nedenli olmaya imkân tanımının önüne geçmiştir. İkinci olarak, cins, fasl, cevher vb. Vacibu-l Vucud'un tanımına dolayısıyla kategorileşmesine imkân tanıyan mâhiyeti enniyye ve zât kavramlarında eritmeye çalışmıştır. Tüm bunlar Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın ilahi mâhiyeti nefyettiği eleştirisinin haklı bir eleştiri olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'nın temel kaygılarıyla bu kaygıları gidermek için kullanmış olduğu enniyye, zât, huviyet ve hakikât gibi kavramların anlam ve işlevini, Latince çeviri ya da İbn Rüşd ve *mâhiyetin nefyi Tanrı'nın varlığının nefyi anlamına gelir* diyen Gazzâlî⁹⁵ etkisiyle anlayan Aquinas, mâhiyetin nefyinin Necesse Esse'nin nefyi anlamına geldiğini belirterek Gazzâlî'ye benzer şekilde İbn Sînâ'yı eleştirip Tanrı'nın mükemmelliğini korumak ve sürdürmek için mâhiyetin esse ile özdeş kılınması gerektiğini iddia eder.⁹⁶ Bununla birlikte Aquinas, essentia ve quidditas kavramlarını tanımlarken, bunların Necesse Esse'de oluşturabileceği mürekkeplik ve nedenselliğin farkındadır. Her ne kadar İbn Sînâ'nın kaygılarını görmezlikten gelse de, kendi argümanını temellendirirken essentia ve quidditas'ın mümkün varlıklara atfından daha mükemmel bir şekilde atfedilmesi gerektiğini söyler. Benzer kaygılar taşınmasına rağmen Aquinas'tan farklı olarak mâhiyetin mükemmel bir şekilde Necesse Esse'nin esse'siyle özdeşleştirerek atfedilemesini önermesiyle İbn Sînâ'dan farklılaşır.

İbn Sînâ ve Aquinas'ın varlığın mâhiyetle ilişkisi bağlamında kullanmış oldukları kavramlar ile endişelerini karşılaştırdığımızda, aslında her iki filozof arasındaki temel farkın terminolojik olduğu kadar İbn Sînâ'nın kavramlar arasında ön gördüğü anlam nüansının hakkıyla anlaşılammaması olduğunu söyleyebiliriz. Zira, her iki filozof, varlık ve mâhiyet arasında ön görmüş oldukları ilişki çerçevesinde Vacibu-l Vucud/Necesse Esse'den her türlü mürekkeplik, nedensellik ve noksanlığı nefyetmişlerdir. Bu tür nefyi de, birbirine yakın denilebilecek kavramları (enniyye-enitas-esse, mâhiyet-huviyet-

quidditas-essentia, zât-hakikât-certitudo) kullanmış olsalar da, kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve fonksiyonlar büyük oranda aynıdır. Mesela her iki filozof da varlık (vucud-esse) kavramını, başka bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar en temel ve basit bir kavram olarak tanımlamıştır. Aynı şekilde, her ikisine göre de varlık kavramı, tüm tecrübelerimizin temelinde bulunur.⁹⁷ Yapmış oldukları varlık tanımı o kadar geniştir ki, zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere tüm varlık modlarını,⁹⁸ nesnel dünyada harici gerçekliği olan varlıklar kadar, zihinsel dünyada bilkuvve halde olan varlıkları da kapsamaktadır.⁹⁹

Sonuç

Başta İbn Sînâ olmak üzere Müslüman filozoflar, Arapçada varlık ile mâhiyetin kullanımlarıyla aralarındaki ilişkiyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanmışlardır. Söz konusu bu kavramları, Yunan düşüncesinden Arapçaya tercüme sırasında varlık ve mâhiyet kavramını ifade etmek, kullanımlar arasındaki anlam nüansını muhafaza etmek için türetilmiştir. İbn Sînâ, Farâbî ve diğer Müslüman filozofların eserleri zamanla Latin Avrupasına çevrilmeye başladığında, benzer hassasiyetin sürdürüldüğünü söylemeyiz. Gerek Latince de çevrilen felsefi kavramların birbir karşılığının bulunmaması gerekse kavramların ifade ettiği anlam nüanslarının hakikiyle kavranamaması nedeniyle bazı temel tercüme hataları yapılmıştır. Tıpkı, İbn Sînâ'nın, varlık ve mâhiyeti tanımlarken kullanmış olduğu farklı kavramların tanımlarının ve aralarındaki anlamsal nüansın Latince çevrilerde sürdürülememesi gibi. Söz konusu bu ihmalin nedeni, Arapça kavramların doğrudan tam karşılığının olmaması kadar, çeviriyi yapan kişilerin metne ve konuya ilişkin bilgi yetersizliğidir. Mesela, Arapça *zât* kavramının Latince'ye *quidditas* ya da *essentia* olarak; mâhiyet kavramının da bazen *quidditas* bazen de *essentia*; *hüviyet* kavramının bazen varlık anlamındaki *ens*, bazen mâhiyet anlamındaki *essentia* bazen de *ipse* ve *identitas* olarak çevrilmesi gibi.

İbn Sînâ'nın, mâhiyeti enniyye ile aynileştirmesinin temel gerekçesi, Vacibu-l Vucud'un zâtıyla kaim ve zâtı gereği vacib olduğunu temellendirmektir. Tanrı'nın mevcudiyetinin nedeni olabilecek mâhiyet anlayışının önüne geçebilecek için, varlıktan farklı anlam çağrıştılabilecek ya da varlıktan farklı gerçekliği anlamına gelebilecek mâhiyeti neyfyedip, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu Vacibu-l Vucud'un şahsına münhasır mevcudiyet anlamına gelen enniyye kavramıyla aynileştirme yoluna gitmiştir. Bunu yaparak, Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğunu, farklı ya da ayrı bir mâhiyete yüklemek yerine doğrudan varlığın kendisi olan enniyyeye yükleyerek, hem O'nun basitliğini ve birliğini korumuş hem de mevcudiyetinin vucubiyetini zâtına

münhasır kılmıştır.¹⁰⁰ Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün etksi ile yanlış ve yetersiz tercümelemler ışığında İbn Sînâ'nın ontolojisi ile varlık-mâhiyet ayrımını anlamaya çalışan Aquinas, İbn Sina'nın varlık ile mâhiyet arasında varsaydığı ilişkiyi ve mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu farklı kavramlara hamletmesini farklı anlamaması, varlığı cevhere indirgeyen Aristo ontolijisi bağlamında okuyup yorumlaması, İbn Sînâ'nın ontolojisinin essentialist olarak adlandırılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰¹

Her ne kadar Aquinas ile İbn Sînâ, benzer gerekçelerden hareket edip büyük oranda birbirine benzeyen iki argüman geliştirmiş olsalar da, vardıkları sonuç itibariyle kısmen birbirinden farklı olduklarını söyleyebiliriz. İbn Sînâ, benzer öncüllerden hareketle, farklı kavramlar kullanarak Vacibu-l Vucud'un, açık bir şekilde, enniyyesinden farklı bir mâhiyeti olmadığı sonucuna varır. Bunu yaparken de kullanmış olduğu ifadeler ve üslup menfi ve apaçıktır: *Vacibu-l Vucud'un enniyyesinden farklı bir mâhiyeti yoktur.* İbn Sînâ, argümanında ve vardığı sonuçta Aquinas'ın sonradan iddia ettiği gibi, Vacibu-l Vucud'un varlığıyla özdeşleştirilebilecek mâhiyeti olduğunu söylememektedir. Aksine, açık bir şekilde mâhiyetinin olmadığını iddia etmektedir. Aquinas, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mâhiyetinin olmadığını ve olamayacağı iddiasından haberdardır. Bundan dolayı, İbn Sînâ'yı mâhiyeti nefyetmesi nedeniyle eleştirmiştir.¹⁰² Aquinas, her ne kadar varlıktan farklı mâhiyetin olamayacağı konusunda benzer gerekçelerden hareket edip İbn Sînâ ile aynı görüşte olsa da, müsbet bir dil kullanarak Necesse Esse'nin esse (anitas)si ile özdeş mâhiyetin varlığını kabul etmektedir. İbn Sînâ ve Aquinas arasındaki üslup ve kavram farklı olsa da, argümanları sonucu vardıkları sonucun farklı olduğu iddia edilemez. Zira, gerek İbn Sînâ gerekse Aquinas'ın, mâhiyet ve varlığı tanımlamak için kullanmış oldukları kavramlar görünürde farklı olsa da, söz konusu kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve işlevler aynıdır. Dolayısıyla, Aquinas'ın İbn Sînâ'ya ilişkin yanlış anlama, etkilenme ve çevirilere dayanan eleştirileri bir yana bırakırsak, her iki filozofun varlık ve mâhiyete ilişkin görüşlerinin benzer olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştirisinde haklı olarak ifade ettiği üzere, İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık-hakikât ve enniye kavramlarını tanımlayış şekliyle aralarında öngördüğü ilişkiden hatırlayacağımız üzere, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yükleyip lafzen mâhiyeti nefyettmesi gibi, Vacibu-l Vucud'un hakikâtini nefyettmemektedir.¹⁰³ Aksine, Vacibu-l Vucud'un hakikâti olduğunu kabul etmektedir. Böylece Vacibu-l Vucud'un var oluş şekli olan zâtıyla zorunlu bir şekilde kaim olması mâhiyeti olup bu da O'nun varlığıyla aynıdır. Mümkün varlıklarda enniyye, tıpkı insanın düşünen veya canlı varlık olması gibi, mâhiyetin zorunlu arâzlarıyla oluşurken, Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti ise, O'nun, zorunlu ve zâtıyla kaim olan enniyyesidir.

İbn Sînâ'nın kavramlar arasında gözettiği söz konusu bu anlam nüansının, yapmış olduğumuz kavramsal tahlillerden ve Aquinas'ın Arapça kavramlara karşılık türetmiş olduğu Latince kavramlardan anlaşıldığı üzere, hakıyla anlayıp sürdüremediği açıktır. Bir yandan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, diğer yandan yanlış tercümelere bağlı olarak Aquinas'ın yanlış anlamaya dayalı eleştirileri, nedeniyle İbn İbn Sînâ'ya ilişkin söz konusu yanlış bu iddianın yaygınlaşmasına neden olmuştur.¹⁰⁴ Daha sonra bu yanlış anlama, D. Scotus ile daha da geliştirilerek yaygınlaşmıştır.¹⁰⁵ Zamanla İbn Sînâ'ya ilişkin bu yanlış anlama Spinoza ve Maimonides ile devam etmiş, Descartes ve Kant'a kadar uzanmıştır. Özellikle, Kant'ın yapmış olduğu varlık-yüklem anlayışının temelinde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımına dayandığı söylenebilir.¹⁰⁶ İbn Sînâ'ya ilişkin söz konusu bu yanlış yorumlamanın yaygınlık kazanmasının diğer bir nedeni, filozofun, varlığı, ontolojik bağlamda ele aldığı gibi mantıksal bağlamda da ele aldığı göz ardı edilmesidir. Söz konusu bu ayırım dikkatten kaçtığından, varlığın mâhiyete nazaran ikincil düzeyde kaldığı şeklindeki yanlış bir kaniya varılmıştır.¹⁰⁷

Notlar

- 1 Aquinas'ın eleştirileri bağlamında mâhiyet kavramını ele aldığımızdan İbn Sînâ'nın, kelami tartışmalardaki *şey'yye-mevcut* kavramlarını kendi felsefesi bağlamında mâhiyet-vucud şeklinde nasıl dönüştürdüğü ile *mâhiyet* kavramının ve *şey'yye* kavramıyla ilişkisine değinmeyeceğiz. İbn Sînâ'nın bu dönüşümü nasıl yaptığıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003; Robert Wisnovsky, Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'yya). *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2, 2000, s. 181-221.
- 2 İbn Sînâ, *Kıtabu-ş Şıfa İlahiyât*, George C. Anawati, İbrahim Madkur, Said Zayed, (thk). 2 Cilt, el-Haya'tu-l Amme lil Kitâb, Kahire, 1975, I, I.5 s. 31; İbn Sînâ. *Necât*, Majid Fakhri (thk). Beirut, 1985, s. 245.
- 3 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 6.5 s. 292.
- 4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât bi Şarh at-Tusi*, Süleyman Dünya (thk), 2. bsk., Daru'l Ma'arif, Kahire-Mısır, 1960, C.3 s. 475.
- 5 Aquinas, *On Being and Essence*. Joseph Bobik (trans.). Toronto Institute of Medieval Studies, 1968, s. 163-65.
- 6 Aquinas. *On Being and Essence*, s. 163-65; Aquinas. *De ente et essential*, c.1 3. M D Roland Gosselin (ed.). Paris: J Vrin, 1948.
- 7 Aquinas. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica* I q.84, a.7, editio aureo numismate donata a Summo Pontifice Leone XIII (ed.), Romae: ex Typographia Forzani et Sodalis (Ioannis Bardi), 1886. Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. Aquinas, Thomas, 1998. *Summa Theologica*, (vols. 5). (Fathers of the English Dominican Province, trans); Aquinas, De Potentia q.4, içinde, *Questiones Disputatae*, Vol I-II, P Bazzi et alia (ed.). Rome: Mariette, 1949.
- 8 Aquinas. *On Being and Essence*. s. 160-69; daha geniş bilgi için bkz. Jwency, Leo, The Mystery of Existence. *Modern Schoolman*, 44, 1966, s. 57-73.
- 9 Aquinas, *De ente Essential* c.1, 3.
- 10 Aquinas, *De ente Essential* c.1, 4.
- 11 İbn Sînâ, *Kıtabu-ş Şıfa Mantığa Giriş* (Madhal), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.

- 12 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.6, s. 37-40; *Madhal*, 5.1, s. 22-3; İbn Sînâ'nın eserlerinde zorunlu-mümkün, illet-malül vb. ayrımları yapmak için *zât* kavramını özsel, tabii, hususi anlamlarında kullanır.
- 13 İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.
- 14 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, New York: Columbia University Press, 1973, s.46.
- 15 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.6, s. 37-42; *Madhal*, 5.1, s. 22.
- 16 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 46.
- 17 Arapça üçüncü tekil şahıs.zamiri *huve*'nin sonuna mastar eki olan *ya*'nın eklenmesi ile elde edilen *hüviyet*, kendi başına var olan, şeylerin varlık sahasında mevcudiyet kazanmalarıyla diğerlerinden farklılaşmaları anlamına gelmektedir Harici gerçeklik kazanan şeylerin sahip oldukları arazlara bağlı olarak bireyselleşmelerine ve birbirinden farklılaşmalarına *hüviyet* denir Bkz. Tehânevî, (1158/1745), *Keşşâfu islahatı'l-fünun*, s. 1423-24; Durusoy, Ali, "Hüviyet", *DİA*, C19, s. 68; Kaya, Mahmut, Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirme-si. içinde *İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (haz.), Ankara, 1984, s. 453; Hüviyet kavramının kullanımı ve diğer kavramlarla ilişkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ata Az, *Varlık-Mâhiyet Ayırımı bağlamında Tanrı'ya Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., 2012, s. 92-109.
- 18 İbn Rüşd, *Tafsir me ba'd al-Tabi'a*, Beyrut, 1938, s. 298; Atay, Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s. 13-4; Cürçani, *Kitabu-t Ta'rifât*. Mektebetu-l Lübnan, Beyrut, 1985, s. 278.
- 19 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 7.1, s. 303-4; 8.6, s. 357; *İlahiyât* I, 3.5, s. 121, 1.7, s. 47; *İlahiyât* I, 6, 37-42; *İlahiyât* II, 5.1, s. 197-8; *Risale fi'l-Hudûl*, s. 83-4.
- 20 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 344-45, *İlahiyât* I, I.5 s. 31; Arapça *bakk* kelimesinden türetilen *bakikât* terim olarak, gerçek, sabit, doğru olmak, bir şeyin gerçekleşmesi, var olması anlamlarına gelir Buna göre hakikât, bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu cevheri, zihin tarafından kavranmasına imkân veren tabiatı, doğasıdır Cücani, *Kitabu't Ta'rifât*, "hakika", s. 94-5, "el-mâhiyye", s. 205-7; Râgib el-İsfahani, (1422), "hkk" md., *el-Mufredât fi ğaribi-l Kur'an*, Muhammed H. İytani, (thk), Beyrut.
- İbn Sînâ hakikât kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse söz konusu olduğunda *essentia* ve *quidditas* kavramlarıyla karşılar İbn Sînâ'nın mâhiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikât, Latince çeviride *certitudo* (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikât kavramı daha çok şeyin en temel mâhiyeti, doğru özü olarak anlaşılmıştır.²⁰ İbn Sînâ, *Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden mâhiyeti yoktur* derken Aquinas'ın *essentia* ve *quidditas*a yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikât ve enniyye (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I-II, Chicago: Henry Regnery Company, 1961, IV. 2.
- 21 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5 s. 31
- 22 İbn Sînâ, *İlahiyât* I.5 s. 31
- 23 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 345; *İlahiyât* I, I.8 s. 123; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22.
- 24 Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I, IV, L.2 C.556-58.
- 25 Salîba, Cemil, *el-Mu'cemu'l Felsefi*, Beyrut: Daru-l Kitabu'l Lubnani, 1971, s. 315.
- 26 Râgib el-İsfahani, *el-Mufredât fi ğaribi-l Kur'an*, s. 528.
- 27 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 118, 301.
- 28 Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 47-52.
- 29 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 50.
- 30 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; *Necât*, C.II, s. 73; "el-Mubahâsât", Aristo 'inde'l-'Arab, içinde *Dirâsetu ve nususu ğayri menşûra*, Abdurrahman Bedevî, (2. bsk.), Kuveyt, Vekâletu'l Mabû'at, 1978, s. 140.

- 31 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sîná)*, s. 15; İbn Sîná, *el-Mubâbasât*, s. 139; *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30; Aristoteles, *Metaphysic* 988 b, 1003 b. (Richard Hope, trans.); The University of Michigan Press: Ann Arbor Paperbacks, USA, 1960; Ayrıca bkz. Owen, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, s. 456.
- 32 İbn Sîná, *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30.
- 33 İbn Sîná, *İlahiyât I*, I.5 s. 30, 36.
- 34 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sîná)*, s. 15, 36-37; *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30.
- 35 İbn Sîná, *İlahiyât I* I.5, s. 29-36.
- 36 Aquinas, *Summa Theologiae I* q.13 a.11; Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, c.22; Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi I* d.8 q.1 a.1. Pierre Mandonnet (ed.). OP, Paris: Lethielleux, desde, 1923; De Potentia q.2 a.1, q.7 a.2, 5.
- 37 Aquinas, *De Veritate* q. 21 a.4, q.1 a.1, içinde *Questiones Disputatae I-II*, P Bazzi et alia (ed.), Rome: Mariette, 1949; *De ente et essentia* q1, 3
- 38 Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle II*, XII L1:C. 2419, IV LII:C. 558; *De Potentia* q.3 a.13; *De ente et Essentia* q.3.
- 39 Aquinas, *De Veritate* q. 221; *De ent Essentia* c.1.
- 40 İbn Sîná, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C. III, s. 51.
- 41 Aquinas, *Summa Theologiae I* q.3 a.4 resp. q.4 a.1; *De Potentia* q.5 a.4, q.7 a.2; *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldium* c.11. In *Opuscula Omnia, Opuscula theologiae*, (vol.I-II), R. Verado (ed.), Rome: Marietti, 1954; Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. *Compendium of Theology*, (Cyril Vollert, trans.), St. Louis: Herder, 1947.
- 42 Fazlur Rahman, *Essence-Existence in İbn Sîná: Myth and the Reality*, *Hamdard Islamicus*, (Karachi) 4, 1981, s. 14-5; Aquinas, *Summa Contra Gentiles I* c.22.
- 43 İbn Sîná, *İlahiyât II*, 8.6; Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle II*. XI L3:C. 2197, IV L1:C. 539; *Summa Contra Gentiles II* c.57.
- 44 İbn Sîná, *Ecvibe* Eñan Eñaşare mesail, içinde *Resai'lu İbn Sîná*, s. 82; Marmura, Michael E., *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa*, içinde *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgi Michaelis Wickens*, Savory Roger and Agius Dionisius (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, s. 234.
- 45 İbn Sîná'nın varlık-mâhiyet ayırımında Vacibu-l Vucud'un gerçeklik kazanan zâtını ya da bilfiil olan vücudunu ifade etmek için kullanmış olduğu *enniyye* kavramının etimolojik tahliline baktığımızda farklı görüşlerle karşılaşmaktayız Mesela, *enniyye* kelimesinin kaynağının Arapça'daki birinci tekil şahıs zamiri olan "ben" (أنا) den, Arapça ek olan "yye"nin eklenmesiyle "enniyye" kavramının türetildiği belirtilmiştir D'Averny, E-T. (1959). *Anniyya-Anitas*, içinde *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: Vrin, s. 59-60. Bazıları da *enniyye* kavramını, İbn Sîná'nın Uçan Adam Nazariyesi'nde kullanmış olduğu ifade olan *böylece insan kendi enniyye (benliği)sini bir bütün olarak bilir* cümlesindeki *enniyye*'den alındığını iddia etmişlerdir D'Averny, E-T, *Anniyya-Anitas*, s. 84. Bu iki iddiadan farklı olarak daha fazla kabul gören görüş ise *enniyye* kavramının Arapça'daki "en veya enne" (كئ، ياني) den türetildiğidir D'Averny, E-T, *Anniyya-Anitas*, s. 60; De Boer, Tj. *Anniyya*. (1934). *The Encyclopaedia of Islam*, M Th Houtsma (ed.), Leiden: Brill. s. 24-25.
- 46 İbn Sîná, *Risaletu'l Arşıyye*, s. 4.
- 47 İbn Sîná, *İlahiyât II*, 8.4 s. 347; *et-Te'vlikât*, (ths.), Abdurrahman Bedevi, (thk), Tahran, Mektebetu'l-'Alâmu'l İslâmi, s. 184.
- 48 İbn Sîná, *İlahiyât II*, 8.4, s. 344; *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.3. s. 30.
- 49 İbn Sîná, *Risaletu'l Arşıyye*, s. 19.
- 50 İbn Sîná, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.3, s. 20.
- 51 Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sîná)*, s. 37-9.
- 52 İbn Sîná, *İlahiyât II*, 8.4 s. 344, 47; *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.III s. 15; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sîná)*, s. 15, 54-56; İbn Sîná, *Risaletu'l Arşıyye*, s. 4; *et-Te'vlikât*, s. 185.
- 53 İbn Sîná, *İlahiyât II*, 8.4 s. 346; *et-Te'vlikât*, s. 185.

- 54 İbn Sînâ, *Risaletu'l-Ârşîyye*, s. 4.
- 55 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2 ad.9; *Summa Contra Gentiles* I c.22; *De ente et Essentia* c.5; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d.1 q.1 a.1.
- 56 Gilson, Etienne, *The Element of Christian Philosophy*, s. 116-17.
- 57 Aquinas, *De Veritate* q.1 a.1 resp.
- 58 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c. 22 par.5; Wilhelmsen, D Frederick, (1976), *Existence and Esse*, *New Schoolman*, 50, s. 20-45.
- 59 Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2; *Summa Contra Gentiles* I c.22.
- 60 Aquinas, *On Being and Essence*, s. 164-66; Ayrıca bkz. Burrell, David, (1986), *Knowing the Unknowable God: İbn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame University of Notre Dame, s. 42-6.
- 61 Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 3.
- 62 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22 par.5.
- 63 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22 par.7.
- 64 Aquinas, *Scriptum Super Libros Sententiarum* I d.2 q.1 a.3.
- 65 Aquinas, *De ente Essentia* d.2 q.1 a.3; İbn Sînâ, *İlahiyât* II 8.4-5.
- 66 Aquinas, *De ente et Essentia* c.4-5.
- 67 Aquinas, *De Potentia* q.5 a.4 ad.3, q.9 a.7 resp.; *Summa Contra Gentiles* I c.21; *Summa Theologiae* I q.4 a.2.
- 68 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22; *De Potentia* q.7 a.2 resp.
- 69 Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 4; *Scriptum super libros Sententiarum* II d.1 q.1 a.1; *Summa Theologiae* I q.84 a.7.
- 70 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.5.
- 71 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s.347.
- 72 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c.22 par.6.
- 73 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 347.
- 74 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 344; *İlahiyât* I, s. 29.
- 75 Aquinas, *J. C. G. I* c.22.
- 76 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, C.I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 2008, s. 312-14.
- 77 Reçber, Mehmet Sait, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mâhiyeti Meselesi”, s. 312-13; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, C. I-II, Elis Yayınları, Ankara, 2005s. 223-24.
- 78 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 223-24.
- 79 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 224.
- 80 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 347; *Risaletu'l-Ârşîyye*, s. 4.
- 81 Gazzâlî, *Tebâfutu'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 6. Baskı, Daru'l Maârif, Kahire, 1972, s. 191; Ayrıca bkz. Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11, 315; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.
- 82 Gazzâlî, *Tebâfutu'l Felâsife*, s. 191.
- 83 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.
- 84 Gazzâlî, *Tebâfutu'l Felâsife*, s. 191-92; İbn Rüşd, *Tebâfutu't Tebâfut*, Süleyman Dünya (thk.), Dâru-l Meaârif, 1964-H.595, c. II M. 8, s. 608-11, M.9, s. 617.
- 85 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 222-23.
- 86 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 314.
- 87 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 314; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 222, 226.
- 88 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 314.
- 89 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, s. 315; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 222.

- ⁹⁰ İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31: “Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mâhiyeti vardır. Söz konusu bu mâhiyet, onun hakikâti hatta zâtıdır. Her şeyin zâtı birdir...”; *İlahiyât* I, I.7 s. 43; *Necât*, s. 88; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 59-60.
- ⁹¹ İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.
- ⁹² Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sina)*, s. 46.
- ⁹³ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.2; Rahman, Fazlur, “Essence and existence in İbn Sînâ: the Myth and the Reality”, *Hamdard Islamicus (Karachi)* 4, 1981, s. 13.
- ⁹⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.142; *De ente et Essentia* c.2; *Summa Theologiae* I q.2 a.1.
- ⁹⁵ “Mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık düşünülemez. Ma’dumu, ancak madumu farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir hakikâte izafederek düşünebiliriz. Özellikle de, söz konusu varlık, tek bir zât olarak belirlediği zaman, nasıl manasıyla bir diğerinden farklı bir vahid olabilir? Böyle düşünüldüğünde olamaz, zira, mâhiyeti nefyetmek, hakikâti de ortadan kaldırmak anlamına gelir Hakikât ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık dedikleri zaman, bu, “mevcud olmayan vucud” anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkiden ibarettir”, Gazzâlî, (1972), *Tehâfutu'l Felâsife*, Suleyman Dünya, (thk.), (6. Bsk.), Daru'l Ma'ârif, Kahire, s. 191.
- ⁹⁶ Aquinas, *De ente et Essentia* c.5.
- ⁹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, C.3 s. 51-2; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 156, 177, 300, 325; Morewedge, *Philosophical Analysis and İbn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction*, s. 431; *De Veritate* q.1 a.1 resp.; *Summa Contra Gentiles* I c.22; *Scriptum super libros Sententiarum* II d.1 q.1 a.1; *Summa Theologiae* I q.3 a.4 resp.
- ⁹⁸ Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15.
- ⁹⁹ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 5.1, s. 196-97; Marmura, Michael, Quiddity and Universality in Avicenna, s. 77; Druart, T A., (2001), ‘Shay’ or Res as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna, *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica Medievale XII*, s. 130.
- ¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Risaletu'l İl-Arşıyye*, s. 4-5; *İlahiyât* II, 8.5 s. 435-47.
- ¹⁰¹ Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 2-3.
- ¹⁰² Aquinas, *De ente et Essentia*, c.5; *Scriptum super libros Sententiarum* II d.2 q.1 a.3.
- ¹⁰³ İbn Rüşd, (1964), *Tehâfutu't Tehâfut*, Suleyman Dünya, (thk.), Dâru-l Mea'arif, C.II M. 8 s. 590.
- ¹⁰⁴ Coputo, John D., (1982), *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, s. 2, 32-3, 109.
- ¹⁰⁵ Wolfson, Harry, (1961), *The Philosophy of Spinoza*, New York: Meridian Books, The World Publishing Company, s. 125.
- ¹⁰⁶ Coputo, John D., *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, s. 2, 32-3, 109-12.
- ¹⁰⁷ Fazlur Rahman, *Essence-Existence in Avicenna*, s. 2.

İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar

Gürbüz DENİZ*

Öz Bu makale İbn Sina'nın el-Adhaviyye fi'l-Me'ad isimli risalesindeki görüşlerinin takdimi ve eleştirisini içermektedir. İbn Sina meadın bedensel değil yalnızca ruhani olduğunu iddia edip temellendirmektedir. O, bu iddiasını üç esas üzerine inşa etmektedir. Bu iddia dirilişin ruhani oluşunun gaybi delili, maddi yetersizlik delili ve nefsin bedene muhtaç olmadığı öngörülerini üzerine inşa edilmektedir. Bu makalede gaybi delilin açılımı yapılarak İbn Sina'nın iddiasına cevap verilmektedir. Maddi yetersizlik deliline karşı dirilişin mahiyetinin yeni bir imkanla açıklanması şeklindeki yeni bir yorum ve öneriyle İbn Sina'nın argümanlarına cevap verilmiştir ve son olarak da nefsin bedene ihtiyacının bu dünyadaki imkanı gibi öteki dünyada da mümkün olacağıın imkanları üzerinde durularak karşı bir argüman geliştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Me'ad, nefis, nefis-i nâtika, mutlak gayb, mukayyed gayb, imkan, beden.

Some Critiques to Avicenna's Thoughts on Spiritual Resurrection

Abstract This article aims to give an outline and provide a critique about the perspectives in a booklet named as al-adhawiyyah fi'l-ma'ad written by Avicenna. He suggests that the maad or resurrection will be merely spiritual, not corporeal. And he refers three points to support his thesis. Thus his thesis is constructed on three arguments about spiritual resurrection: the argument on which is based on invisible World and argument on material insufficiency and the argument in which he argued that the nafs do not need to the body. By this article it is argued against Avvicenna's argument on unknown world by reinterpreting it. As a response to the material incompleteness argument it is tried to provide a new interpretation on the resurrection. And the last counter argument is that how the nafs needs to corporeal body in this World, it will need to the body in the life hereafter as well.

Keywords: Maad, resurrection, nafs, al-nafs al-natiqa, absolute ghaib, delimited ghaib, contingency, corporeal body.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

Giriş

İbn Sina, bir sistem filozofu olarak, kendi düşüncesini sistemli ve tutarlı kılmak için büyük gayretlerde bulunmuştur. Onun felsefi sisteminin tutarlılığı, kendisinden sonra birçok Müslüman ve Hristiyan filozofa da örneklik teşkil etmiştir.

İbn Sina'nın felsefi sisteminin, özellikle de metafizik öngörülerinin temelinde, kendisinin de ifade ettiği üzere; akıl ve din veya İslamî nass büyük önem taşımaktadır¹. İbn Sina aynı zamanda akıl ile nakil arasında ortaya koymuş olduğu uzlaşma dolayısı ile de tebarüz etmiş bir şahsiyettir. Onun varlık, Allah ve bilgi konularında ortaya koyduğu düşünceleri, büyük oranda birbirleriyle bağlantılı, uyumlu ve tutarlıdır. O, bütün bu hususlarda kendisine yapılmış sert eleştirilere rağmen yorum-te'vil yapmaktan kaçınmamıştır.

Gerek kelimeler-felsefe tartışmaları hakkındaki çalışmalarım esnasında ve gerekse İbn Sina ve Gazzali üzerinde incelemelerde bulunduğum dönemlerde zihnimde İbn Sina düşüncesi hakkında iğreti duran bir mevzu bulunuyordu. Bu mevzu, bu makalede üzerinde durmaya çalışacağım dirilişin mahiyetinin nasıllığı meselesidir. Büyük filozof ile birçok konuda kendimi müttelik hissettiğim halde, bu mevzuda zihnim ve gönlüm İbn Sina ile aynı noktada bulunmamaktadır. İbn Sina bu konuda her ne kadar nassın (Kur'an'ın) bağlayıcı olduğunu söylese de bize göre, filozof bu hususlarda nassdan ziyade Platon'un nefis görüşünün, etkisinde kalmıştır. Bu kanaati eksen alarak, İbn Sina'nın aklî ve naklî yorumlarına bazı itirazlarımız olacaktır. İtirazlar; İbn Sina'nın *el-Adhaviyye*deki metinleri üzerinden yapılacaktır. Bu makale esasta bu hususu muhtevirdir. Şunu da ifade edelim ki, İbn Sina *el-Adhaviyye*den önce telif ettiği *es-Sıfâ* ve *en-Necat*ta dirilişi ruh ve bedenle beraberce haşır olunacağı şekilde ifade etmektedir. Ancak İbn Sina zikri geçen iki eseri avam için, *el-Adhaviyye*yi ise havas için yazdığını ima ve ifade etmesinden dolayı² *el-Adhaviyye*deki metinler üzerinde fikir mütalaasında bulduk.

Açıklamalar

1-İbn Sina, dirilişi anlatmak üzere temel terim olarak, "meâd" sözcüğünü kullanmaktadır.³ İbn Sina'ya göre; insan bu dünyaya gelip ferdiyet kazandıktan sonra, faraza ölse ve unutulsa bile, insanın kazandığı ferdiyeti her halükârda devam ettirmektedir. Ruhun ebediyetinin kaynağı budur.⁴ Ruhun ebediyetini ifade eden İbn Sina, bedenle ilgili olarak bu bahiste herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Halbuki ruh, bireysel ferdiyetini beden olmadan tek başına bu dünyada kazanabilir mi, şeklindeki sorunun cevabı bu risalede (*el-Adhaviyye*) verilmemektedir. Ancak İbn Sina, başka eserlerinde bedenle ruhla, ruhun da bedenle ferdiyet kazandığını ifade etmektedir.⁵

Bize göre de ruh; ancak beden ile varlığını ve var oluşunu tecrübe edebilir. Eğer durum böyle ise o zaman bedenın ruhun ferdiyetini kazanmasında önemli bir konumu var demektir. Ye niden dirilişle de insan tekrar diriltildiğinde ruh yine uhrevî ferdiyetini tecrübe etmek için bedene muhtaç olacaktır. Yani birinci imkân hali ikinci imkân halini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple, ruhun bir ferdiyeti kazanırken bedene olan ihtiyacı, ikinci ferdiyetini dirilişle kazanırken de bedene muhtaç olması her zaman imkân dahilindedir.

2-İbn Sina'nın ifadesi ile meâd terimi; a-v-d sözcüğünden türemiş olup bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan şeyin tekrar oraya geri dönmesi demektir.⁶ Biz, meâdın; bir mekana dönüşle beraber- kelimenin asli anlamıyla-kişinin daha önce sahip olduğu varlık durumuna geri dönmesi olarak anlaşılmasının uygun olduğunu düşünmekteyiz. Halbuki İbn Sina, bu dönüşü -daha çok- insanın ölümden sonra gideceği yer anlamında kullanmakta ve düşüncelerini de bu şekilde temellendirmektedir.⁷ Doğrusu meâd; eski mekana dönüş ile beraber eskiden (dünyada iken) insanın sahip olduğu şahsiyete ahiret hayatında tekrar kavuşmasıdır.

3-İbn Sina, risalesinin hemen başında dirilişin ruhanîliğine zımnî delil olmak üzere şu ayete atıf yapmaktadır: "Ey iç huzura ermiş olan nefis! Sen O'ndan O da senden hoşnut olarak Rabbin'e dön"⁸ İbn Sina'nın bundan sonraki gayreti, nefis ile bedenın farklı olduğunu ispat etmek şeklinde geçmektedir ki, eğer beden ve nefis birbirlerinden ayrı varlıklar ise ve âyette de nefsin Cennet'e gireceği ifade edildiyse ise o zaman yeniden dirilişte bedene ihtiyaç duyulmayacak demektir. Bu anlamıyla İbn Sina; nefis ile ruh arasında bir ayrıma gitmemektedir.

4-İbn Sina'ya göre; Müslümanların çoğunluğu meâdi; ruh ile bedenın tekrar birleşmesi ile gerçekleşecek bir vakıa olarak kabul etmektedirler. Bu inanca göre; nefis bedene döndüğünde; ödül ve ceza, nefis ile bedenın birlikte tadacakları bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁹ Bundan sonra İbn Sina'nın, sürekli vurguladığı şu hususu Platon adına ifade etmesi kayda değerdir. "Gerçek anlamıyla mutluluk ve bahtsızlığın ne olduğu halka anlatılacak olsa (onlar) asla bu mutluluk ve mutsuzluğu kavrayamazlar, hatta ilk anda bunun imkânsız olduğunu düşünürler."¹⁰ İbn Sina da bundan sonra diriliş hakkındaki anlatımlarını sanki Platon'un bu tezini doğrulamak üzerine ortaya koymaktadır.

İbn Sina'da Ruhsal Diriliş Hakkındaki Delillerin Eleştirisi

I- Ğaybî Delil

İbn Sina'ya göre; "bir olan Yaratıcı'nın nicelik, nitelik, mekan, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki, O'nun türdeşi bulunmayan bir zât olduğuna, kendisinin maddi veya manevî açıdan

bir cüz'ünün var olamayacağına, O'nun âlemin dışında ya da içinde bulunmasının imkânsız olduğuna ve O'na “şuradadır” diye işaret edilemeyeceğine inanılsın. (Halbuki O'nu bu özellikleriyle) halk kitlelerine anlatmak imkansızdır. Şayet O, bu özelliklerle bedevî Araplara, İbranîlere ve eğitimsiz insanlara (eclâf) tanıtılacak olsa inanma konusunda hemen direniş geçeler ve böyle bir varlığa asla inanılmayacağı hususunda ittifak ederler. Bu yüzden Tevrat baştan aşağı teşbihle (insan biçimci Tanrı tasvirleriyle) doludur. Kur'an'da bu önemli meseleye ilişkin herhangi bir işaret olmadığı gibi tevhid konusunda sarahatı gerektiren yerde de ayrıntılı açıklamada bulunulmamıştır. Aksine, tevhidle ilgili bazı âyetler zâhiri itibariyle teşbihi, bazıları da hiçbir sınırlamaya ve tefsire imkân tanımamak üzere mutlak tenzîhi ifade etmektedir.”¹¹

“İmdi, tevhid konusunda durum böyleyse, ondan sonra gelen itikadî meselelerde¹² neler olmaz ki.. Bazı insanlar, Arapların geniş ifade ve mecaz imkânına sahip olduğunu belirterek “el, yüz, gelme, gitme, gülme, utanma ve öfke gibi teşbih ifadeleri doğrudur; ancak kullanılış tarzına göre bu ifadeler istiâre ve mecaz anlamına gelebileceği gibi tam tersine hakikî anlamında da olabilir” diyebilirler. Arapların bu kelimeleri zâhirî anlamlarının dışında istiâre ve mecaz olarak kullandıklarına kanıt olmak üzere gösterdikleri birkaç yer vardır. Bu gibi yerlerde o anlamda kullanılabilir ve herhangi bir yanlış anlamaya ve karışıklığa da yol açmaz.

Fakat “(...) buluttan gölgeler içinde (...)” (el-Bakara 2/210) ve “Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini bekliyorlar” (el-En'âm 6/158) âyetlerinde, anlatılan ölçüye veya benzeri ölçülere göre bu ifadelerin istiâre ve mecaz olduğu asla hatıra gelmez. Şayet bu âyetlerde hakikî anlam gizlenmek isteniyorsa, bu takdirde hata ve şüpheye rıza gösteriliyor ve âyetlerin zâhirine inanmak açıkça yanlış inanca yol açıyordur demektir.

Ancak, “(...) Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” (el-Feth 48/10) ve “(...) Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı (...)” (ez-Zümer 39/56) âyetlerinde istiâre, mecaz ve ifadede genişlik geçerlidir.

“Eğer (tevhide dair tasavvurların) incelenmesi tartışmasız farz ve gerekliyse, o takdirde dinin (şeri'at) açık bir şekilde ortaya koyduğu hükümler türünden olmalıdır. Bu konuda karışıklığa yol açan, muamma, işaret ve ima yollu ifadeler açıklık sayılmaz. Aksine bu ifadeler son derece açık, uyarıcı, açıklamanın tam hakkını veren, kavramların anlaşılmasını sağlayan ve tariflerini veren bir şekilde olmalıdır. Çünkü kapalı kavramları kolayca anlamak için gecesini gündüzünü veren, düşüncelerini arıtmak ve zihinlerini geliştirmek üzere ömürlerini harcayan kimseler bile bu kavramların anlaşılması için gayet açık ve seçik ifadeye gerek duyarlar; nerede kaldı ki İbranîlerin ahmakları ve

Arapların bedevîleri!"¹³ "Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, dinler, halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadırlar. Eğer başka türlü olsaydı kesinlikle dinler yetersiz olurdu. O halde dinin zâhiri (ahiret hayatının yalnızca bedenle gerçekleşeceği) konusunda nasıl delil olabilir?! Gelişmemiş zihinler, hakikatini kavramaktan uzak olsa da âhiret hayatının cismânî değil ruhânî olduğunu farz edecek olsak, dinlerin işaretle yetinerek, o hayatı özendirme ve ondan sakındırma yöntemi sonuç vermezdi."¹⁴

İbn Sina; ğayb âlemine ait her söylem ve inancın birbirleriyle eşdeğer konumda olduğuna inanmaktadır. Şöyle ki o, "Mutlak Ğayb" ile "mukayyed ğayb" arasında herhangi bir ayrıma gitmemekte, bu iki ğayb aleminin eş degerde olduğunu iddia etmektedir. İslam düşünce geleneği de bu hususta İbn Sina ile hem fikirdir.¹⁵ Eğer Mutlak Ğayb ile mukayyed ğayb aynı ise İbn Sina'nın bu hususta söylediklerine itiraz anlamsızdır.

Mukayyed ğayb; (ahiretin mahiyeti, melekler vs.) zamanla kayıtlı olarak bilinmeyen ğayb alemidir. Ancak bu mukayyed ğayb alemi; daha sonra, ister bu âlemden sonraki ahiret hayatında olsun, isterse de Hz. İbrahim'in dirilişin nasıl olacağını bu dünyada tecrübe etmesinde olduğu gibi olsun, mukayyed ğaybın biz insanlara şahadet âlemi gibi açıkça gösterileceği ve görüleceği İslâmî düşüncenin temel inançlarından. Fakat Mutlak Ğayb yani Allah'ın zatını ve esmasını işaret eden ifade ve terimler, hem bu dünyada hem öte dünyada bize hissî olarak ifşa edilmesi mümkün olmayan alandır.

Allah'ın zatına ve isimlerine ait bazı ifadelerin imkânının te'vilinden hareketle, ahiret ahvalinin durumunu da buna kıyasla te'vil etmek bizce doğru bir tutum değildir. Allah'a ait durumların -İbn Sina'nın örneklediği gibi- te'vilinin sebebi; bu türlü ifadelerin Allah'ın zatını ve sıfatlarını beşerî tasavvura konu ettirip bu durumun beşerileştirilmesinden kaçınmak içindir. Halbuki Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki her şey mahluktur ve insan tasavvurunca çerçevesizliği, inanç olarak, mümkün ve herhangi bir sakınca da doğurmamaktadır. Bu sebeple, Allah'la ilgili insan biçimci durumların te'vil edilmesi caiz ve gerekli iken, Cennet, Cehennem gibi mukayyed ğaybî aleme ait inançların te'vil edilmesi bütünüyle doğru değildir.

Mutlak ğaybdan hareketle, mukayyed ğaybı temellendirmek, doğru bir kıyas değildir. Çünkü birinin tasavvuru ve çerçevesi her zaman mümkün (mümkün'l-vücut) ve mümkün âleme ilişkin iken diğerinin çerçevesi sonsuz ve sınırsız (Vacibu'l-Vücut) olmasından dolayı, böyle bir kıyas, İbn Sina'nın maksadını temellendirmede bize göre yeterli ikna ediciliği sağlamamaktadır. Cennet ve Cehennem ahvali, gerek Kur'an'da ve gerekse de hadislerde hep somut ve bugünkü âlemimizle mukayese edilebilir bir tarzda anlatılırken, Mutlak Ğayb ait haller ve tasvirler asla bu dünya ahvaline kıyas edilebilecek

şekilde değildir. Ancak bazen bu âleme ait kavram ve terimler Mutlak Ğayb için kullanıldığında bu bizim kapasitemizin yetersizliğinden dolayıdır. Bu sebeple de te'vili zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'nın "bazı insanların anlayışı ve kavrayışı daha derindir ve onların Cennet ve Cehennem hakkındaki düşüncelerinin de daha derin olması gerekir" iddiası ancak sonsuz ve sınırsız varlık hakkında gerekli ve geçerlidir. Yoksa her insan vasfına sahip olanın anlayacağı; somut, sınırlı varlık alanını hiç kimse anlamaz demek doğru bir yargı değildir.

Sonuç olarak, İbn Sina'nın; Mutlak Ğaybe ait bazı ifadelerin te'vilinin gerekliliğinden hareketle mukayyed aleme ait gerçekliklerin de te'vil edilebileceğini ifade etmesi ve bu durumu da bedensel dirilişin imkânsızlığı şeklinde yorumlaması bizce hakikati ifade eden doğru bir te'vil değildir.

II- Maddî Yetersizlik Delili

İbn Sina, zamanındaki bilimsel verilerden hareketle maddî bedenın tekrar dirilmesinin imkânsızlığını şöyle temellendirmektedir:

1-"Biz bu konuda, sadece akli olan (açıklamaya) dönüp dileyim ki: İnsan yalnız maddesiyle değil, aksine maddedeki suretiyle insandır. Ondan insanî fiillerin çıkmasının sebebi, maddede suretinin bulunmasıdır."¹⁶

Bedenler (bir anda) dirilecek olsa da, kâinatta var olan maddenin dirilenleri karşılamaya yetmeyeceği bilinmektedir. İlahî fiilin bir olduğu ve kendisi için belirlenen mecradan şaşmadığı da bilinmektedir.¹⁷ Nefsin bedenle bulunmasının insanın gerçek mutluluğu ile bağdaşmadığı; bedene ait lezzetlerin hakikî lezzetler olmadığı da bilinmektedir. Nefsin bedene dönmesinin nefis için bir azap olduğu (kabul edilmektedir.)¹⁸

2-"Deriz ki: Nefis ya ayrıldığı maddeye (yani bedene) veya başka bir maddeye dönecektir. Bu konularda tartışmanın muhatabı olan kelâmcıların, nefsin (ölümünden önceki) maddeye (bedene) aynen döneceğine dair görüşleri anlatılmıştı. Bu takdirde o madde, ya ölüm anındaki madde veya ömür boyu sahip olduğu maddenin toplamı olacaktır."¹⁹

"Nefsin sadece ölüm anındaki maddeye (yani bedene) döneceğini söyleyen görüş gereğince burnu, kulağı ve elleri kesilen mücahidin aynı surette dirilmesi gerekir ki, bu manzara onlara göre de çirkindir. Eğer ömür boyu sahip olduğu bedenın bütün cüzleri dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir; bu ise doğru değildir. Çünkü (tıbben) sabittir ki, besinler daima bir organdan diğerine intikal ederek bazısı ötekisi sayesinde beslenir. Ayrıca (bu durumda) insan etiyile beslendiği rivayet edilen ülkelerdeki insanların dirilmemesi gerekir. Zira bedeni bir başkasının bedeni-

nin parçalarından oluşmuştur. Bu durumda ya o parçalar başkasında dirilecek veya insan kendi aslı cevheriyle dirilerek o parçalar zayı olacak ve (onların asıl sahibi olan) dirilmeyecektir.”²⁰

3-“İyi düşünecek olursan, tarım yapılan arazinin çoğunun ölümlerin çürüten cesetlerinin toprağından oluştuğunu ve sürülüp ekilen o topraktan yetişen besinlerle diğer bedenlerin beslendiğini anlarsın. Peki iki ayrı zamanda ya da aynı zaman diliminde yaşamış olan iki insanın suretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayırıma tâbi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır?!

4-Biri çıkar da “hangi topraktan, hava, su ve ateşten olursa olsun, nefis için bir beden diriltilecektir. O beden ilk hayatta iken sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir” derse, bu doğrudan ve apaçık “ruh göçü” anlamına gelir²¹. Bu konudaki ilk görüş de ruh göçü anlamına gelmektedir, fakat söz cambazlığıyla bir başka şekilde tasvir edilmiştir. Gerçekte benzer iki madde ve unsur arasında herhangi bir fark yoktur; birinde madde insana ait önceki sureti yitirmiş, diğerinde ise madde önceden var olmayan surete (diriliş) anında bürünmüştür. Demek istiyorum ki, ikinci var oluşta (sahip olmadığı) sûrete bürünmüştür. Bu durumda ruhun o iki maddeden birine iadesi ruh göçü sayılıyorsa diğer madde için de aynı şey söz konusudur! Çünkü ikinci var oluştaki insan bedeni, ilk var oluştaki beden aynı değildir. O halde ruhun ilk bedenden bir başka bedene dönmesi tam bir ruh göçüdür. Şayet bu görüşü savunanlar ruh göçü adını, sayıca bir maddede ilk bedene iştirak etmeyen bedene vermek istiyorlarsa bunu yapabilirler, fakat ikisi de aynı anlama gelir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Bu görüşü savunanların en zayıfı Hıristiyanlardır.”²²

İbn Sina'nın anlattığı bu gerçeklikler şimdiye kadar bildiğimiz bir imkân ile mümkün görünen gerçekliklerdir. Ancak şimdi bilmediğimiz başka bir imkân durumunun gelecekte anlatılması veya ortaya çıkmasıyla, şimdiki bilgimize göre imkânsız gibi görünen birçok durum mümkün olmuş olabilir.

Klasik kelim ve akaid kitaplarında ahiret hayatında insanlara ait hüküm ve kararların kıyametin kopuşuyla bir anda verilir ve sonuçlanacağı ve dirilişinde bir beden üzerinden gerçekleşeceği ifade edilir.²³ Böyle bir açıklama ve kabul üzerinden gidecek olursak, İbn Sina'nın bedenlerin farklı bedenlerdeki dağılım ve paylaşımlar hakkındaki te'villerine hak vermemiz gerekir. Ancak ahiret hayatının bir süreç içinde (*serin'l-hisab*) vuku bulacağını düşündüğümüzde biraz önce ifade ettiğimiz üzere yeni bir imkân durumu ortaya çıkmış olur. O da en azından insanın fiillerine ilişkin -yani beden doğrudan ruh ile ortak olarak yaptığı fiillerinde sorumluluğunun bulunduğu süre kadar- ceza ve mükafatta mesul olmasıdır ki, Kur'an bu meyanda bize ciddi malzeme sunmaktadır.

Şimdi bu meseleyi Kur'an'dan hareketle bedensel dirilişin imkânı ve nefsanî dirilişin bazıları için gerekçelerini temellendirmeye çalışalım. Çünkü yeni bir diriliş tasavvuru, şimdiye kadar kabul görmüş ve savunulmuş diriliş tasavvurlarını daha iyi anlamamızı ve o anlayışlardaki tutarsızlıkları da daha iyi görmemizi temin edecektir.

Ahiret Ahvali Hakkında Yeni Bir İmkân Durumu

Dirilişe inanmak, insanların mutlak yokluğa karşı ümit sahibi olmalarının adıdır. Yaşadığımız varlık dünyasında hiçbirimiz yok olmak istemiyoruz. Hepimiz ebedi yaşama hevesindeyiz. Halbuki, şimdiye kadar ebedi yaşamış bir kimse yoktur. Buna rağmen insanların büyük çoğunluğu öyle veya böyle ahirete inanıyorsa, o zaman ahirete inanmak insan tabiatının gereğidir. İbn Sina da ahiretin varlığına ve ona iman etme hususunda hiçbir kuşku taşımamıştır.

Bize göre; varlığı bilmeye ilişkin son söz söylenmediği gibi ahiretin varlığına ve mahiyetine ilişkin son söz de söylenmiş değildir. Bazılarının tembelliklerine gerekçe olarak söyledikleri gibi; “gök kubbe altında söylenmemiş söz yoktur” ifade tarzı doğru bir iddia değildir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, o zaman Allah'ın varlığına ve gaybe ilişkin Mutlak ilminin bütün teferruatı insanlar tarafından bilinmiş olurdu. Halbuki böyle bir ilme sahip olmak, Allah'ın yarattıkları için imkânsızdır. O halde her zaman yeni söz söyleme hakkımız vardır. Biraz önce ifade ettiğimiz üzere yaratılmış varlığa ilişkin her zaman yeni bir açıklama yapma imkân kabiliyetimiz de mevcuttur. Bu durumda ahiretin ahvali hakkında da yeni yorumlar yapma imkanımız var demektir.

Bizim Kur'an'dan hareketle ahiretin mahiyetine ilişkin ortaya koymaya çalışacağımız ve İbn Sina'nın iddia ve itirazlarına da nispeten cevap olacak diriliş hakkındaki yeni bir imkân halinin ortaya konusu hakkındaki görüşlerimiz şöyledir: Ölmüş, toprak olmuş bir bedeni yeniden -ta başlangıcından öldüğü ana kadar aşama aşama- diriltmenin imkansızlığı hususundaki itirazlar şu şekildedir:

“Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı yeniden diriltileceğiz. Bu” uzak bir görüş/ihtimal.” (Kaf, 50/3) Kur'an'ın cevabı: “Fakat biz; yerin, onlardan neyi (o ölmüş bedenlerden) eksilttiğini biliriz ve katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır.” (Kaf, 50/4)

Bu ayet (50/4); dirilişin, bilinen bedenlerle olacağını ifade etmektedir. Çünkü her bir bedenden ayrılan veya başka bedenlerde bulunan her şeyi Allah'ın bir kitapta muhafaza ettiği, bir şeyin diğerine karışarak kaybolmadığı, zamanı gelince toz toprağa karışmış yada başka bedenlerle bedenleşmiş bedenî unsurların bir süreç içerisinde dünyadaki bedenlerine aynen aşama aşama iade edi-

lecekleri bu ayetteki açıklama ile ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn Sina tarafından kabul görmüş olan bütün bedenlerin bir anda dirilişinin imkansızlığı hakkındaki kanaati bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Peki bu bedensel dönüş (me'âd) nasıl olacaktır?

“Şüphesiz ki âyetlerimizi tanımayan kafırlar var ya, muhakkak ki biz onları yarın bir ateşe dayayacağız. Derileri piştikçe, azabı duysunlar diye kendilerine değişik başka deriler vereceğiz. Çünkü Allah, gücünün sonu olmayan hikmet sahibidir.” (Nisâ 4/56)

Bilindiği üzere insanın dünyadaki bedenleri, ölü hücre olan derileri yoluyla değişmektedir. Öyleyse öte dünyada; her bir beden ne yapmış ise yine o beden o fiili işleyen kendi nefsiyle beraber, değişimler yoluyla cezasını çekecektir. Yani film yeni baştan başlayacaktır. Bedene ait diriliş de tıpkı bu dünyadaki ömrümüz ya da hayatımız gibi aşama aşama yeni bir süreç içerisinde meydana gelecektir.

Hatta: “Nihayet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları şeyler hakkında aleyhlerine şahitlik eder. Derilerine derler ki, niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? Onlar da “bizi her şeyi söyleten Allah söyletti. Sizi ilk defa yaratan O’dur ve döndürülüp O’na götürülüyorsunuz derler. Daha evvel kulaklarınız, gözleriniz ve derilerinizin aleyhinize şahitlik yapmasından sakınmıyordunuz. Bilakis Allah’ın yaptıklarınızın çoğunu bilmediğini sanıyordunuz.” (Fussilet 41/20-22)

Derilerin değişmesi, uzuvların yaptıklarının aleyhine şahitlik yapmaları, bir insana ait; hangi beden hangi fiili yapmışsa ona muhatap olacağının kanıtıdır. Böylece Allah’ın hesabı çabuk alıcı olduğunu yani dirilişin ve hesabın belli bir süre ve süreç içerisinde gerçekleşeceğini anlamaktayız. Allah, Adil-i Mutlak ve kim ne yapmışsa mutlaka onun karşılığını bedensel ve ruhsal olarak görecektir.

İnsan bedeninin Allah’ı doğrudan inkâr etmeye müdahil olmadığı bir durumda, beden, inkâr eden nefsi taşıyor diye beden ebedi olarak Cehennemde yanması bizce ilahî adalete uygun düşmemektedir. Bu bağlamda Ebu Talip ile Ebu Cehil’i aynı kategoride görmek adil bir hüküm değildir.

İslâm düşünce tarihinde yorum ve te’vili çokça yapılan ancak bize göre tutarlılığı hala kuşkulu olan aşağıda zikri geçecek ayetler hakkında yeniden ve bütünsel olarak yorumlarda bulunduğumuzda, bedensel ve ruhsal dirilişi veya diriliş hakkında yeni bir imkân açıklamasına kavuşabileceğimizi düşünmekteyim.

“(İnanmayanlar) diyecekler ki; ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere de dirilttin. Artık günahlarımızı anladık. Ama çıkış için bir yol var mı?” (Mümin 40/11).

Bize göre; inkârcılar hakkında nazil olan bu âyet, şöyle yorumlanmalıdır: Birinci ölüm ve diriliş; inanmayanların; ruh ile bedenlerinin beraberce işledikleri fiillerinin hesabını vermek üzere beden ve ruhlarının birlikte dirilmesidir. İkinci ölüm ve dirilme ise yalnızca nefsanî dirilme şeklinde olacaktır. Çünkü Allah'a inanmaya ve inkâr etmeye bedenın doğrudan bir etkisi olmadığından, bedenın nefsin inkâr ettiği şey dolayısı ile il-el-ebed azap çekmesi gerekmez. Burada adalet esas olduğu için suçta misliyle karşılık verilmelidir.

Müminler için durum farklıdır. Çünkü mükaafatta merhamet esastır. Müminler için ilk ölümden sonra ilk dirilişle; ruh ve beden beraberce dirildikten sonra Cennet'te ebedi kalacaklardır. Yüce Allah müminlerin diriliş hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Orada emniyet içinde, her türlü yemişi isteyip getirirler. İlk ölümden başka ölüm tatmazlar ve onlar Cehennem azabından korunmuştur.” (Duhan 44/55, 56)

Müminler hakkında zikredilen bu ayeti destekler mahiyette Hz. Peygamberin vefatı üzerine Hz. Peygamberin na'sının yanına gelen Hz. Ebu Bekir, na'sa hitaben şöyle der: “Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Allah sana iki defa ölümü tattırmayacaktır.”²⁴

İbn Sina; ahireti, hesabı, bireysel sorumluluğu asla inkâr etmemiştir. Ahiretin ve dirilişin varlığını aklî ve naklî olarak ispat etmeye çalışmıştır.²⁵ Ancak el-Adhaviyye adlı eserinde kendi zamanındaki kelimelerin dirilişin beden ve ruh olarak bir anda gerçekleşeceği ve bunların ve beraberce dirileceğine dair inançlarının o zamanki anlayış veya aklediş dolayısı ile bazı imkânsızlıkları üzerinde durmuştur. Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Sina, zamanında kabul edilen imkân anlayışı dolayısı ile bazı itirazlarının işin esası ile (ahiret ve bireysel hesabın varlığı) ilgili değil de ahiretin mahiyetini açıklamaya yönelik anlatımları te'vil etmek şeklindedir ki, Gazzalî'nin bazı kitaplarında ifade ettiği üzere bu te'viller küfrü²⁶ gerektirmez.

Ruh, bedene girmekle kendi bireyselliğini fark eder. Bu bireyselliği ile de haz alır. Gözün renkleri, kulağın sesleri işitip bu seslerin hazzını ruhla beraber yaşaması gibi... Yani ruhun varlık alanı ve varoluşa çıkışı beden ile ise daha sonra da dirilişle bu var oluşunu bedenle devam ettirmesi makuldür. Sonuçta İbn Sina'nın iddiası olan; bedensiz ruhun veya nefsin haz alması her hangi bir tecrübeye konu olmuş değildir. Ancak bedenle nefsin beraberce haz aldıkları- en azından bu dünyadaki hayatımızı için- müsellemler bir tecrübedir.

İbn Sina, tenasühçülere cevap verirken, nefislerin bedenlerle (bedenden önce veya sonra değil) birlikte ortaya çıktığını söylemektedir.²⁷ Eğer nefisler, bedenlerle birlikte ortaya çıkmışlarsa, o halde nefsin varlığı ve varoluşu bir şekilde bedenle ilişkilidir. İlk varlığa geliş bedenle beraber ise, tekrar dirilme-

nin de bedenle beraber olması güçlü bir ihtimal olarak ortada durmaktadır. Nitekim Kur'an, ilk yaratmayı dirilişe örnek göstermekte ve ilk yaratmanın ikinci yaratmaya göre (diriliş) daha zor olduğunu ifade ile bedensel dirilişi mümkün görmeyenlere cevap vermektedir. (Yasin36/78,79,81)

İbn Sina'ya göre; eğer avamın anlayışından uzak, hakiki sevap ve azap tasvir edilecek olsa (avam) bu ceza ve sevapları ne önemser ne de korkar. Avam için bedenlerin dirilişi söz konusu olmadıkça onlar sevap ve azaba aldırış etmezler. Öyleyse dinî siyaset (siyasetü'ş-şer'iyye) açısından dirilişin bu şekilde anlatılması gereklidir.²⁸ İbn Sina'nın bu yorumu bizce çok makul görünmemektedir. Şöyle ki, o zaman Allah, vaadini anlamayan yaratıklar yaratıp onları sorumlu tutuyor gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki, bu, mükellefiyet şartlarına yani "teklif-i mâlâ yutak" ilkesiyle uygunluk içerisinde değildir.

Teklif ile teklifin kendisine yöneldiği mükellef varlık arasında uygunluk yoksa o zaman bu teklifin yapılması adil değildir. Ya da Allah (haşa) kapasitesi yeterli olmayanları kandırıyormuş gibi bir durum ortaya çıkmakta/anaşılmaktadır. Bununla beraber aynı varlık veya olay hakkında insanların farklı anlayışlara sahip olmaları elbette makuldür.

İbn Sina, Platon'dan esinlendiği dirilişin soyut/ruhani olması anlayışı hususunda bizce çok ileri düzeyde nassı te'vil edilmiştir.²⁹ Yine İbn Sina, ruhanî lezzetin ne olduğunu halkın anlayamayacağını ve hatta ruhanî lezzetin mekleşme olduğunu ve avamın da bunu istemeyeceklerini ifade ile³⁰ halk kitlelerini, inandıkları hususları anlamayan mahluklar derecesine indirmektedir.

İbn Sina'nın dediği gibi eğer ruhanî lezzet mekleşme ise Allah neden insanı melek gibi yaratmadı da insan gibi yarattı? Hatta yalnızca Hz.Peygamber bile melek olsa idi Mekkeli müşriklerin ifadesi ile onlar Müslüman olabilirlerdi. Halbuki Allah Teala, meleklerin insanların muhatap oldukları şeylerle mükellef olmadıklarını ve yine insanların da meleklerin mesul olduklarıyla mesul olmadıklarını bize bildirmektedir.

İbn Sina'nın diğer açıklamalarına baktığımızda insan veya onun ifadesi ile nefis, bedenle beraber bu dünyada bulunan elem ve lezzetleri öte dünyaya taşımadığına göre, o zaman nefis neden yaratıldı? Yaratılmasına, bedene veya İbn Sina'nın ifadesi ile bir kalıba girmesine ne gerek vardı?

Bize göre İbn Sina; ruh, beden ve bu ikisinin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan insanın üçüncü var oluş hali olan nefse yer vermemiş ruh ile nefsi aynı anlamda kullanması nedeniyle sisteminde dünyevî iyilik ve kötülüğü anlatırken istifhamlara ve düşünsel boşluklara sebep olmuştur. İbn Sina'nın nefis ve ruhu aynı şey kabul etmesi klasik İslam düşünürlerinin ortak fikridir.³¹

İbn Sina, hem ruhun özelliklerini hem de nefsin özelliklerini ruha ya da onun ifadesi ile nefs-i natıkaya vermektedir. Yani İbn Sina düşüncesinde ruh, beden ve bunların bir araya gelmeleriyle ortaya çıkmış ve insanî kişiliği ifade eden” nefis” ayrı bir varoluş kategorisi olarak söz konusu edilmemiştir. İbn Sina’ya göre nefis; tek bir varlık olup iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tümel olup nazariyatı algılayan cepheadir ki, bu cephe yukarıya, ikincisi ise tikel ve amelî olup arza yöneliktir.³²

Kur’an; ruhu, ilahî bir kaynak, bedeni de ilahî bir yaratım olarak tanımlamaktadır. Beden ile ruhun bir araya gelmesi ile üçüncü bir varoluş hali olan nefis meydana çıkmaktadır ki³³, işte bu nefis insana fücürünü (kötülüğü) ve takvasını ilham eden nefistir. İnsan, nefse sahip olmakla ancak tam manası ile insan olabilmektedir. Ne tek başına ruh ne de tek başına beden insanı temsil etme yetkisine sahip değildir. Nitekim ölüm olayı; beden ile ruhun birbirinden ayrılması neticesinde, nefsin varlığını kaybetmesidir. “Her nefis ölümü tadıcıdır” ilahî hükmü bizce böyle anlaşılmalıdır. Eğer İbn Sina’nın dediklerine göre, düşünme fiilinde bulunursak, o zaman insan dirilişte bedene ihtiyaç duymadığına göre, ölümle beraber insanın dirilişi de başlamış demektir. Böylece kıyametin kopmasına gerek kalmamaktadır. Sonra şunu da ifade edelim ki beden hiçbir işe yaramıyorsa o zaman Allah bedeni neden yarattı?

İbn Sina’ya göre; “insan sadece kendine özgü (nefs-i natıkaya) lezzet ve elemelere kavuşursa o zaman gerçek lezzeti ve elemi tatmış olur. İşte insan için ahiret hayatı da böyledir.”³⁴ İnsan için kendine özgü lezzet ve elem, bedenle ortaklığı olmadan mümkün müdür? İbn Sina’nın belirttiği aklî lezzet ve elemeler, bu varlık dünyasında bedene ihtiyaç duyulmadan var olabilme imkânına ve tecrübesine sahip midir? Eğer böyle bir imkân var ise, nefsin bedene girmesine, onunla birleşmesine gerek kalmayacaktır. Nefs tek başına iyi ise, kötülük yapması ve aklî de olsa ceza çekmesi (berzah âleminde bulunması) bir çelişki değil midir? Ayrıca mademki nefis; bu dünyada bedenden soyut yani ayrı olması dolayısı ile bedenle birleşse de onunla bir ve aynı değilse, o halde nefis, İbn Sina’nın iddia ettiği gibi, neden en üst seviyede hazzı ve mutluluğu bu dünyada tadamayıp bu hazzı ahirete bırakmaktadır?

İbn Sina sisteminde nefis, beden olmadan ceza gördüğüne göre, nefis bu dünyada da kamil ve saf değildir demektir. Nefsî kutsayıp yine Allah’ın fiili olan bedeni aşağı görmek İbn Sina’nın -genel manada- felsefî sistemine de uymamaktadır.³⁵ Beden insanın insan olmasında hiçbir şey ise; ilim elde etme ve akletmeye bedenle uzuvları hiçbir katkı sağlamıyor demektir. Eğer katkı sağlıyorsa (göz, beyin, kulak, dil, kalp vs.) ölümle beraber bunların tamamen yok olmaları doğru olur mu? Bunun yanında nefse kötülük yaptıran ve bu sebeple de nefsin azap görmesine sebep olan uzuvlar (bedenî mizaç) sorumlu tutulmayacak mı? Bu durum ilahî adalete uyar mı?

III- Nefsin Bedene Muhtaç Olmadığı Delili

İbn Sina'nın, dirilişin nefsanî olacağını iddia etmesinin en önemli delili; beden insanın insan olmasında hiçbir ontolojik etkiye sahip olmadığı kabulüne dayanmaktadır. İbn Sina bu kabulünü aşağıda değerlendirmesini sunacağımız şu açıklamalara dayandırmaktadır:

“Bizim, nefislerimizden ibaret olduğumuz konusunda karara vardığımız ve bedenlerimizin (ölümünden) sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımız göre, âhret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz kendimiz olarak kalırız; ne şu anki durumumuzdan başka bir şeye dönüşürüz ne de şu anki durumumuzun bir parçası olarak kalırız.”³⁶

Eğer nefis için, insan öldükten sonra tekrar bedene girmesi söz konusu değilse bu durumda kıyamete, sırata, hesaba (Kur'an'da anlatıldığı şekliyle) gerek yoktur. Bu sebeple İbn Sina'nın yalnızca ruhsal varoluş (diriliş değil, çünkü bu görüşe göre dirilecek bir şey zaten yoktur) hakkındaki kanaatleri, çok büyük miktarda nassı te'vil etmemize veya görmezlikten gelmemize sebep olmaktadır. Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı kıyamete de gerek yoktur. Çünkü kişi ölmekle zaten dirilmiştir.³⁷

İbn Sina'ya göre; a) herhangi bir cismin sonsuz güce sahip olması ve sonsuz bir cismin içinde bulunması mümkün değildir. Çünkü her cisim bölünebilir; zorunlu olarak güç de bölünebilir. b) Nefsin gücü sonsuzdur. Çünkü akli kavramları (algılara göre) sonsuzdur.³⁸

İlk sorulması gereken soru şudur. Nefsin sonsuzu algıladığının ispatı nedir? Eğer nefis de beden gibi sonradan yaratılmış ise onun da beden gibi sınırlı olmasında bir sakınca olmamalıdır. Ayrıca akli kavramlar, eğer kavramsa, kavramın bir tanım (hadd) çerçevesi varsa, tanımı olanın bir sınırı var demektir. Haddi olanın sonsuz olması kuşkuludur. Yine bugün bilindiği üzere maddenin enerjiye dönüşmesi bilinen ve kabul gören bir husustur. Yani maddenin sürekli bölünerek sonsuzluk ifade edemeyeceği iddiası da o zamanki nefis tanımlaması çerçevesinde tartışma götürür.

İbn Sina'ya göre; “İnsan nefsinin (akıl) kendi kavramlarıyla olan ilişkisi ya âlet ve madde ile ya da doğrudan gerçekleşmektedir. Biz diyoruz ki, bu ilişki kesinlikle âlet ve madde aracılığıyla olmamaktadır. Çünkü akleden nefis, âletini ve kendini bildiği gibi bildiğini de bilir. Bu esnada kendisi ile âlet ve madde arasında herhangi bir âlet ve madde bulunmadığı gibi kendisi ile bilgisi arasında da başka bir âlet yoktur.”³⁹

İbn Sina'nın bu ifadelerle ulaşmak istediği netice şudur: nefis; bedene ihtiyaç duymadan akli işlevini yerine getirir. O zaman beden öte dünyada nefisle

beraber diriltilmesine gerek yoktur. Eğer duruma bu şekilde bakıyorsak şu sorulara nasıl cevap verilecektir.

Bedensel ibadetler (namaz, oruç hac, zekat, vs.); beden olmadan varoluşa çıkmaları mümkün müdür? Bu ibadetleri yapmadan insanın İslam metafiziğine göre akli yetkinliğe ulaşması mümkün müdür? Katil, bedene sahip olmadan yalnızca ruhî olarak bir insanı öldürebilir mi? Özellikle Kur'an'ın, kişinin Cennet ve cehennemi hak ediş fiillerini bedensel ibadetlere bağlaması bu mevzu dolayısı ile büyük önem taşımaktadır. Belki bedensel ilişkiyle bağlantılı olmayan tek husus, kişinin iman etmesi veya etmemesidir. Yani soyut olan kabul ve red durumu ki, bu da zaman ve mekana bağlı olmayan bir durumdur. Bu sebeple daha önce de ifade ettiğimiz üzere inanmayanların ahiretteki dirilişleri iki şekilde veya iki defa vuku bulması bizce daha da anlamlı hale gelmektedir: a. Bedensel diriliş, b. Ruhsal veya İbni Sina'nın ifadesi ile nefsi diriliş.

İbn Sina'ya göre, ahiretin varlığının sebebi; nefsin yok olmayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Böylece ahiret hayatı, ontik bir gerçeklik olmaktadır. Bizce de bu doğru bir tespit olmakla beraber Kur'an'ın sürekli üzerinde durduğu bedensel gerçekliği devre dışı bırakmasından dolayı tam bir tespit değildir.

İbn Sina'ya göre; ölümle beraber nefis ve beden birbirlerinden ayrılmaktadır ve bundan sonra nefis beden olmadan tek başına varlığını devam ettirmektedir. Eğer nefis kendisinin farkında ise yani akleden bir nefis ise mutlu (sa'adette), eğer kendisinin farkında değil yani akleden değil ise mutsuz ve bedbahtlık (şekâvet) içindedir.⁴⁰

Nefsin kendisinin farkında olması nasıl gerçekleşiyor? İbni Sina'ya göre araçsız ve kendi kendine nefis bu mertebeye ulaşabiliyor. Bu durumda şu soruyu sormamız kaçınılmazdır. Bu mertebeye ulaşmış nefis diğer nefislere nispetle daha yüce ve daha üstün mü yaratıldı? Eğer durum böyle ise bütün nefisler soyut olmalarına rağmen aynı varlık statüsünde bulunmuyorlar demektir. Yine böyle bir durumda bir nefsin akletmesi diğerinin akletmemesi eğer kendi tabiatları icabı ise burada bir eşitlik durumu yok demektir. Ya da bunun bir açıklamasının yapılması lazımdır.

Bütün nefisler veya ruhlar (nefs-i natika) aynı oldukları halde onları farklı konumlara iten nedir, sorusu bizce bedene ve bedensel nefislere duyulan ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an'dan anladığımız kadarıyla beden de insanî nefsten farklı bir nefsi vardır. Çünkü ahirette uzuvlar nefse karşı yaptıkları fiiller nedeniyle şahitlik yapmakta ya da itirafta bulunmaktadırlar. Ancak bu nefis ile insanî nefis –elbette- aynı ontolojik statüde değildir.

“Artık akleden nefsin algılayan (bir güç) olduğu açıkça bilinmektedir. O, mutlak yalın olduğundan cevheri diğer güçlerin cevherinden daha üstün ve

tamamen maddeden ayrık/bağımsızdır. Öteki güçler maddeyle ilişkili olduklarından birleşmeyi ve bölünmeyi kabul eden türdendirler. Ayrıca akleden nefsin algılaması duyu algılamasından daha üstündür; çünkü nefsin algısı kesin, küllî, zorunlu ve süreklidir.”⁴¹

“Duyu algısı ise görünüşe dayanan, cüz’î ve geçicidir. Diğer yandan akleden nefsin algıladığı uyumluluk daha değerlidir; çünkü onun algıladıkları sabit kavramlar, ruhânî suretler, bütün varlığın şanı yüce olan İlk İlkesi, ilahî varlık olan melekler ile göksel cisimler, maddî varlıklar ve onların özlerinin gerçekliklerinden ibarettir.”⁴²

Akleden nefsin algısı mutlak yalın ise, akleden nefsin algıladığı her yalın ma’kulatın daha sonra insanın bilgisi arttığı halde bu ma’kulat algısının değişmemesi gerekir. Halbuki örneğin, yirmili yaşlardaki nefsin aklî algısı ile daha sonraki yaşlardaki algısı arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu durum İbn Sina’nın maddi varlıklar için ifade ettiği bir aklî bölünme olabilir mi? Aklî makulün sabit olduğu fikri nasıl türemiştir? Ruhânî suret ne kadar değişmez bir aklediş veya tahayyüldür?

“İnsanın özüne ait lezzet yani onun nefsi, âhirette kemale ermiş durumdaysa, alacağı lezzet, bizim şu âlemimizdeki lezzetle asla kıyaslanamaz. Fesubhân-allah! Meleklerle özgü iyilik ve lezzet, hayvanlara ve yırtıcılara ait lezzetle nasıl kıyaslanır?! İnsan nefsi eğer kemale ermişse hiç kuşkusuz meleğe ait bir öze (cevher) sahip olmuştur; çünkü o, (maddeden) ayrık/bağımsız aklî bir formdur (suret); bu, aynıyla meleklerin formudur. Şu var ki, biz bedenimizde bulunduğumuz sürece bu lezzeti hissedemeyiz; zira bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır, hatta nefis bedende iken kendisini ve Allah’ı bile unuttur. Artık ona egemen olan duyu, vehim, öfke ve şehvet güçleridir. Bu güçlerin gelişip artmasıyla akleden nefsin gerilemesi (noksân) durumun böyle olduğunun kanıtıdır. Öyleyse ruhânî lezzetin varlığı bir zorunluluktur. Bedende biz onu hissedemesek de o vardır; hissedemeyişimizin sebebi de bedendir.”⁴³

İbn Sina’ya göre; insan nefsi, bedensiz ve bedenle hiç bağ kurmadan kemale erebilir. Bu durumda şöyle bir soru her zaman muhtemeldir. Kemale ermeyen insan nefsi, neden bedensel etkilere açıktır da, kemale eren nefis bu etkilerden uzaktır? O zaman beden/madde var olduğu için, ona zatından kötü mü diyeceğiz?

İbn Sina’nın da kabul ettiği üzere eğer var olan/yaratılan herşey “Hayru’l-Mahz”ın eseri olarak iyi ise beden neden kötü olsun? Bununla beraber ruh ve maddede olduğu gibi varlıkta da elbette ontolojik üstünlük yani varlık hiyerarşisi vardır. Üstün, daha üstün, en üstün, mutlak üstün gibi... Bunun gibi de iyi mutluluk, en iyi mutluluk; acı, daha kötü acı gibi durumlar bir insan için mümkün olabilecek varoluş halleridir.

İbn Sina'nın ifadelerinde anlaşıldığı üzere, eğer beden Allah'ı bile nefse unutturuyorsa en azından bedeninin sebep olduğu bu suçun cezasını çekmesi gerekmez mi?

İbn Sina'ya göre; “(nefs) bu dünyada o lezzetten bir dereceye kadar pay alabilir. Ancak ondan sınırsız tat almak yalnız âhirette olacaktır. O halde âhiret mutluluğu, nefsin bedenden ve tabiatın etkisinden kurtulup maddî lezzetlerden tamamen soyutlanmasına bağlıdır. O zaman, en büyük saltanat zatına mahsus Allah'ı, O'na ibadet eden ruhânîleri ve yüce âlemi aklıyla bakıp görür, kemaliyle O'na kavuştuğunu anlar. İşte en yüce lezzet o anda alınan lezzettir. Âhiret bahtsızlığı (şekâvet) ise bunun zıddı bir durumdur.”⁴⁴

Bize göre, uhrevî yüce lezzet, beden engeli olduğu zaman sınırlı, beden olmadığı zaman ise insanî yeteneklerin gücü nispetinde sınırsız doğru mümkün olabilecektir. Ancak insanın lezzet algısı çeşitlidir. Bu çeşitlilik içinde insan mutlu olur. Bu itibarla İbn Sina'nın buyurduğu mutluluk hali; lezzetin zirvesi iken, bedensel lezzet ise, insanî bir varoluş hali olarak var oluşunu hem bu dünyada ve hem de öteki dünyada devam ettirecektir. İnsan, Allah gibi mutlak idrake sahip olmadığı için mutlak olanı algılaması ise sürekli kemal yolunda gelişim, diğer bir ifade ile değişim içerisinde olmakla mümkün olabilir.

Sonuç

İbn Sina, *el-Adhaviyye* adlı risalesinde Platon'dan esinlenerek, uhrevî dirilişin beden olmaksızın yalnızca nefs ile olacağını iddia etmektedir. Bu iddiasını üç esas üzerine temellendirmektedir:

- 1-Ğayba ilişkin Kur'anî ifadelerin her halükarda te'vilinin gerekliliği,
- 2-Ölümden sonra bedensel dirilişin bilimsel ve aklî olarak mümkün olmadığı,
- 3-Nefsin bedenden üstün olduğu ve bedeninin acıyı ve saadeti hissetmediği

İbn Sina'nın bu üç iddiası kendi içlerinde de muhtelif anlam farklılıklarına sahiptir. Özet olarak biz;

Ğayb meselesinde İbn Sina gibi düşünmediğimizi ilgili yerde ifade ettik. Bize göre ğayb; Mutlak Ğayb ve mukayyed ğayb olarak bu tür meselelerde mutlaka birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Bu taksimatın İbn Sina te'villerini nakzedtiğini düşünmekteyiz.

İbn Sina gibi düşünmediğimizi, Kur'an'a ve aklî yorumlara müracaatla ortaya koymaya çalıştık. Özellikle dirilişe ilişkin yeni bir imkân hali ortaya koymamız İbn Sina'nın kanaatinin tartışılabilir olacağını imkânını vermektedir.

Nefsin bedenden üstünlüğü meselesinde İbn Sina ile mutabık olsak da, burada, nihai manada bedeninin hem bu dünyada ve hem de öte dünyada insan olmak için insana gerekli bir unsur olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Kaynakça

- Alper**, Ömer Mahir, *İbn Sina ve İbn Sina Okulu, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, İstanbul, 2014.
- Ateş**, Süleyman, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul, 1985.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmî Kelam*, İstanbul, 1959.
- Çapku**, Ahmet, *İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Abiret*, İstanbul, 2009.
- Elmalılı** M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Mesut Okumuş vdğ., Ankara.
- Esed**, Muhammed, *Sahib-i Buhari (İslam'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 2001.
- Gazzali**, İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971.
- Gazzali**, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005.
- Goichon**, A.M., *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986.
- İbn Sina**, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad, Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2011.
- İbn Sina**, *A'la Suresi Tefsiri*, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, Ankara, 2003.
- İbn Sina**, *Danişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul, 2014.
- İbn Sina**, *Abvali'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Paris, 2007.
- Kocabaş**, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İstanbul, 1997.
- Okumuş**, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu, İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003.
- Plato**, *Republic*, The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton, Huntington Cairns, USA, 2005.
- Sezen**, Yünni, *Kur'an Işığında, İnsan, Akıl ve Toplum*, İstanbul, 2014.
- Türçan**, Galip, *Kur'an'da Abiret İnanç*, İstanbul, 2006.

Notlar

- 1 İbn Sina, *İlahiyat-ı Şifa, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2011, s.357.
- 2 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu, İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003, s.183-186; Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Abiret*, İstanbul, 2009, s.182-183.
- 3 İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad, Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2011, s.2. Klasik Kelam uleması ise bu konuyu anlatmak üzere "ba's" ve "haşr" terimlerini eksene alarak dirilişi anlatır. Bkz. Galip Türçan, *Kur'an'da Abiret İnanç*, İstanbul, 2006, s.213 vd.
- 4 Age. s. 3.
- 5 İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, İ. Medkur, Kahire, 1960, s.143-144. Ayrıca bkz. A.M.Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986, s.70,71.
- 6 *el-Adhaviyye* s. 4.
- 7 *el-Adhaviyye* s. 4.
- 8 *el-Adhaviyye*, s.4; Fecr89/27,28.
- 9 *el-Adhaviyye*, s. 6.
- 10 *el-Adhaviyye*, s. 7. İbn Sina'nın ruhun bedensiz ebedi varlığı ve bedenden kurtulunca daha yüksek bilinç, bilgi ve hissedişlere ulaşacağına dair görüşlerinin kaynağı Platon'un işaret edilen görüşleriyle çoğu zaman paralellik arz etmektedir. Bkz. Plato, *Republic*, The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton, Huntington Cairns, USA, 2005, s. 836-844.
- 11 *el-Adhaviyye*, s. 8
- 12 Yani gayba ilişkin olarak ahiretin mahiyeti, meleklerin varlık durumları vs. gibi hususlar kastedilmektedir.
- 13 *el-Adhaviyye*, s. 10.
- 14 *el-Adhaviyye*, s. 11.

- 15 Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Mesut Okumuş vdğ., Ankara, c.1, s.161-165; Yünni Sezen, *Kur'an Işığında, İnsan, Akıl ve Toplum*, İstanbul, 2014, s. 150-153.
- 16 *el-Adhaviyye*, s. 11.
- 17 İbn Sina'nın ilahî fiilin bir olduğunu ifade etmesindeki muhtemel kastı, a-Sünnetullahın değışmezliğı yani dirilişin mutlaka bugün anlayabildiğimiz bir sebebinin olmasının gerektiğı, b-kıyametın topyekün, bir anda meydana geleceğine olan inancıdır.
- 18 *el-Adhaviyye*, s. 12.
- 19 *el-Adhaviyye*, s. 13.
- 20 *el-Adhaviyye*, s. 14.
- 21 Gazzali ahirette dirilecek bedenlerin dünyadaki bedenın birebir aynı unsurlarından olmasına gerek olmadığı kanısındadır. Ayrıca o, İbn Sina'nın aksine bu bedensel farklılığın ruh göçü olmayacağına da inanmaktadır. Bkz. Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2005, s. 225-6; İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s.160. Gazzali'nin böyle bir yoruma yönelmesi; İbn Sina'nın bedensel dirilişte dünyadaki bedenın aynıyla iadesinin imkansızlığına getirdiğı delillere Gazzali'nin de ikna olmasıdır. Bu durumda, Gazzali, bedensel dirilişe inansa da, aslında bu dünyadaki bedenlerin bizatihi kendi fiillerinden mesul olacakları inancında olmadığı anlayışında olduğu anlaşılacaktır.
- 22 *el-Adhaviyye*, s. 15.
- 23 Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazıab İlmi Kelam*, İstanbul, 1959, s. 244-245.
- 24 Muhammed Esed, *Sabih-i Buhari (İslam'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 2001, s. 57.
- 25 Bkz. İbn Sina, *A'la Suresi Tefsiri*, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu* Ankara, 2003, s.241-243.
- 26 Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, s.225,226.
- 27 *el-Adhaviyye*, s. 23, Ayrıca bkz. *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî, Paris, 2007, s. 96-98.
- 28 *el-Adhaviyye*, s. 17.
- 29 İbn Sina'nın hem diriliş meselesinde ve hem de başka meselelerdeki aşırı te'villeri için bkz. Ahmet Çapku, *a.g.e.*, S.146,147,151.
- 30 *el-Adhaviyye*, s. 18.
- 31 Bkz.Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul, 1985, s.169-175.
- 32 Bkz. İbn Sina, *Danişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul, 1014, s.442; *Ahvalü'n-Nefs*, s. 64-65. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sina ve İbn Sina Okulu, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, İstanbul, 2014, s.260-261.
- 33 Bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İstanbul, 1997, s. 137vd.
- 34 *el-Adhaviyye*, s. 28
- 35 İbn Sina'nın felsefi sisteminde varlık Hayru'l-Mahz'ın eseri olması sebebiyle "iyi" dir. Ancak Plotin etkisiyle madde kötü diye tavsif edilmiştir. Bkz. A.M.Goichon, *İbn Sina Felsefesi*, s.52,71
- 36 *el-Adhaviyye*, s. 29.
- 37 Bkz. Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, Sarioğlu, s.212.
- 38 *el-Adhaviyye*, s. 30.
- 39 *el-Adhaviyye*, s. 34.
- 40 *el-Adhaviyye*, s. 38.
- 41 *el-Adhaviyye*, s 40.
- 42 *el-Adhaviyye*, s 41.
- 43 *el-Adhaviyye*, s 41.
- 44 *el-Adhaviyye*, s. 42.

İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine*

Muhammet Enes KALA**

Öz Günlük yaşamda kullanılan basit sözcükler felsefi bakış açısıyla bambaşka görünebilir. Bu çalışmada günlük yaşamda sıklıkla kullandığımız bir sözcük olan alışkanlık kelimesinin pratik bir alan olan ahlâk ile ilişkisini, İbn Sina ve Ravaisson'un düşünceleri üzerinden sorgulamaya çalışacağız. Aristoteles'ten çok ciddi şekilde etkilenen her iki düşünür de kendi ahlâk düşüncelerinde alışkanlık kavramına önemli bir yer tahsis etmiştir. Bu çalışma bir bakıma ahlâk ile alışkanlığın arasında kurulan ilişkiyi sorgulama görevini üstlenecektir.

Anahtar kelimeler: Alışkanlık, ahlâk, Aristoteles, İbn Sina, Ravaisson

On Relation between Habit and Morality in the Thoughts of Ibn Sina (Avicenna) and Felix Ravaisson

Abstract. The simple words, which have been used in daily life, may seem totally different with aid of the philosophical point of view. In this paper, we shall attempt to examine a word, the concept of habit we often use in daily life and its relation with morality as a practical area in the thoughts of Ibn Sina (Avicenna) and Ravaisson. Both of the thinkers, who were impressed by Aristotle, have assigned the concept of habit a private place in their understandings of morality. The paper, in one respect, shall take on a task to examine the relation between morality and habit.

Keywords: Habit, morality, Aristotle, Avicenna (Ibn Sina), Ravaisson

* Bu makale, TÜBİTAK BİDEB'in desteğiyle "Muhammet Enes Kala, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009" künyeli çalışmanın belli bölümlerinin kısmen değiştirilip özetlenerek hazırlanmış halidir.

** Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

Felsefe, her bir kavramı ve düşünüşü anlam yüklü olan bir ummana benzetelebilir. Küçük bir kavram, felsefi bir bakış ile derin anlamlar kazanıp zenginleşir ve zenginleştikçe derinleşebilir. Kimimizin sadece günlük konuşma dilinde kullandığı kelimeler, yine felsefe gözlüğü ile bambaşka görünebilir. Bunun dışında felsefe Varlık ve varlıkların hakikatlerine yaklaşmak ve murat edilen anlamı bulabilmek için bir olumsuzlama edimidir. Kısacası anlamı, belki de gerçek anlamı saklayan örtüyü olumsuzlayarak kaldırma görevini de felsefe üstlenebilir.

Günlük yaşamda anlamlarını derinlemesine düşünmeden bazı kelimeler kullanırız; tutku, istek, irade, özgürlük, adalet vb. gibi. Alışkanlık kavramı da bunlardan bir tanesidir. Alışkanlık sözcüğünü kullanarak kendimizce bazı düşünüşleri, bazı davranış ve edim kalıplarını aşikâr hale getiririz. Erken kalıplaşma, hayata erken başlama alışkanlığı ve kitap okuma alışkanlığı gibi güzel alışkanlık örneklerini; sigara, alkol kullanma gibi kötü alışkanlık örneklerini zikreder dururuz. Peki, bunların mahiyetleri hakkında düşünmemiz ne derece mümkündür? Mesela alışkanlığın mahiyeti, işlevi ve kaynağı ne olabilir? Alışkanlık nasıl kazanılabilir? Alışkanlık ruh mu, yoksa beden mi kaynaklıdır? Ya da alışkanlık acaba tüm canlılar için mi geçerlidir? Şayet öyleyse alışkanlığın boyutu ve derecesi hepsi için aynı mıdır, türünden soruların cevapları üzerine kafa yormak belki de en çok felsefeye yaraşır.

Alışkanlık felsefesi, çalışma sahası olarak hem Batı hem de Doğu düşüncesinde neredeyse bâkir bir alandır. Alışkanlık problem alanı Aristoteles'in (M.Ö. 322) gibi özgünleştirilmiş, İbn Sina (ö.1037)'nin gibi şekil verilip, genişletilmiş, Ravaisson (ö.1900) ve William James (ö.1910)'in yapmış olduğu gibi¹ alışkanlık üzerine hasredilmiş, alışkanlık meselesini çözümleyici yorumlar taşıyan yapıtlar beklemektedir. Alışkanlık meselesi üzerine hazırlanacak olan her çalışma bu alanı anlamlandırma çabalarına büyük katkılar sağlayacaktır.

Alışkanlık sorunsalı, özellikle ahlâk felsefesiyle ilişkilendirildiğinde felsefe tarihinde çok eski bir problematik alanını ifade etmektedir. Felsefe tarihinde alışkanlık hakkında yargıda bulunmak ve onu anlamak için, genel itibarıyla iki temel yaklaşımda bulunulmuştur. Bu yaklaşım Batı düşüncesinde kendine yer bulduğu gibi, Aristoteles'ten etkilenilsin veyahut etkilenilmesin İslâm felsefesinde de kendisini hissettirmiştir:

...Aristoteles tarafından başlatılıp, Hegel (ö.1831) tarafından devam ettirilen ve sonrasında Fransız felsefesinin kesin bir akımı tarafından meseleyi ele alan birinci yoldur -ki bu akım alışkanlığı temel varoluş-

sal problem alanı olarak görmektedir-. Buna göre değişmeye temayülü olan varlıklar için alışkanlık varlık yasasıdır; Descartes (ö.1650) ile başlatılıp Kant (ö.1804) tarafından devam ettirilen ikinci yol ise, alışkanlığı otantik olmayan bir durum olarak görmüştür... (Bu ikinci yolda) Salt mekanizm, alışıl gelmiş işlemler ve alışkanlık, düşüncenin tazeliğini tehdit eden tekrar hastalığının illeti olarak ifade bulur.²

İleride İbn Sina üzerinden örneklemeye çalışacağımız şekliyle İslam düşüncesi içerisinde tahlil edilen alışkanlık durumunun varlık koşulu olarak değerlendirildiği, insanın şekil almasında merkezi bir konumda olması dolayısıyla ilk yola daha yakın durmakta olduğunu ifade edebiliriz.

Bu merhalede, hem Kantçı hem de Descartes'çı ikircilikçi yapının (düalizm), alışkanlığı, beden ve ruh arasına konan, zorunluluk ve özgürlük diktomisinde keskin ayrılışa dayanarak ele aldıkları ileri sürülebilmektedir. Böylesi bir yaklaşım teoriden hareketle pratiği anlamlandırma gayesi güttüğü için en başında düşünen ile düşünülen arasında hem ontik hem epistemik bir mesafe koymaktadır. Özellikle Kant, alışkanlığı insanların şu ana kadar davranmış oldukları tavrı sürdürmeleri için içten bir fenomenal zorlama esası olarak anlar. Yine Kant, alışkanlığı, akli etkinlikten yoksun bir şekilde mekanik ve belirlenmiş bir tarzda görür. Sonuç olarak Kant'ın düşüncesinde alışkanlık, insan eylemlerinin düzensiz ve bayağı bir parçası olarak kendisine yer bulur.³

Yukarıda görüldüğü gibi, alışkanlık sorunsalını anlamak için ifade bulan farklı eğilim şekilleri, ruh-beden ikiliğini değerlendirme tarzlarına göre birbirinden ayrılmışlardır. Bir taraf alışkanlığı varlığın ikinci doğası ve varlık koşulu olarak görürken diğer taraf ise onu mekanik, bayağı ve belirlenimci yolla açıklama çabasına girmiştir.⁴ Peki, hal böyleyken hangi anlamlandırma tarzını seçmek daha isabetli olabilir? Veya bu sorunun cevabı her iki yönün de endişelerini giderecek bir tarzda verilebilir mi?

Etüdümüzde şurası ilginç bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır ki, Ravaisson'un ahlâk felsefesi ile bununla alışkanlık anlayışı arasındaki bağ, İbn Sina tarafından da çok önceden kendisini hatırlatırcasına ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu benzerliğin, bir biçimiyle her iki filozofun temelde, çoğu kez kendilerinin de ifade ettikleri üzere, Aristoteles'ten etkilenmiş olmalarından kaynaklandığı savunulabilir. Bu olgu (her ne kadar eserlerinde konuyu algılama tarzına ilişkin, İbn Sina'ya atıfta bulunmasa da,) Ravaisson'un konuyu idrak ederken İbn Sina'dan da etkilenmiş olabileceği imkânını olumsuzlamamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda İbn Sina ve Ravaisson arasındaki ciddi benzerliklere temas edilecektir.

1. Alışkanlık

1.1. Alışkanlık Nedir?

Alışkanlık sorunsalıyla ilgilenen birçok filozof alışkanlık kavramının –genel geçer- bir tanımını yapmayı denemişlerdir. Alışkanlığı anlama şekli, farklı disiplinlerin (tıp, psikoloji ve felsefe vb.) konuyu algılama tarzlarına göre değişiklik göstermektedir. Yapılacak ilk iş çalışmada bizi en uygun şekilde yönlendirmesi ve meselenin anlaşılmasında bir standart oluşturmak üzere alışkanlık kavramının tanımlarından bazılarına yer vermek olacaktır. Alışkanlığa ilişkin tanımlamalardan bazılarına göz atalım; “...alışkanlık, düşünmenin, istemenin ve akli tecrübenin az ya da çok uyarlanmış (sistemize edilmiş) şeklidir.”⁵ Bill Pollard, “alışkanlığı, düzenli bir şekilde karakteristik durumlar altında uygulanmış tekrarlar” ve “bu tekrarlar sonucunda onu uygulayan öz-nede kendiliğindenlik meydana getirme”⁶ biçimi olarak daha çok felsefi ve metafiziksel bir temel üzerinde konuyu düşünür. Thomas Reid (ö.1796) de alışkanlığı psikolojik bakış açısıyla tanımlama eğilimindedir. “Alışkanlık genel itibarıyla bir şeyin belirli aralıklarla yapılması sonucu elde edilen yapma özelliği olarak tanımlanmaktadır.”⁷ William James ise alışkanlığı, varlığın kendisini gösterme tarzlarından birisi olarak görüp, bilinçli varlıkların bilinç alışkanlıklarının eğitim kaynaklı akıl edimleri olarak, bilinç dışı varlıkların ise alışkanlıklarının içgüdüsel olarak görüldüğünü belirtir.⁸ Bu tanımlamalar birbirlerine benzerlik göstermektedirler. Her ne kadar yer verdiğimiz tanımlar psikolojik, metafiziksel, felsefi bakış açılarını anımsatsalar da hareket veya tecrübe, tekrar veya süreklilik ve uyarlanmış yol veya şekil gibi noktalarda birbirleriyle uzlaşmaktadırlar.

Asıl kapalı nokta Kant tarafından ortaya atılmıştır. Alışkanlığı tamamıyla insanın mekanik yanında gören Kant’a göre gösterdiğimiz alışkanlık şu ana kadar davrandığımız şeyleri devam ettirecek olan içsel bir gerekliliktir. Bu gereklilik hatta zorunluluk, zihnin ve ahlâkî eylemde bulunmanın temeli olan zihni ve aktif olan özgürlüğü de olumsuzladığı için kendi içinde ahlâkî olan iyiyi de alıp götürmektedir. Alışkanlığın bu aşamada görevi, önceki hareketi üzerindeki özgürlüğü yok etmek koşuluyla devam ettirmektir ki bu aşamada alışkanlık Kant için özellikle ahlâkî dairede saçma ve bayağı olandan ibaret kalmaktadır.⁹

Bu ayrımın nedenini Clare Carlisle, Kant’ın felsefesinde var olan özgürlük ve zorunluluğun kesin ayrımında görür. Kant’a göre, bizim dünyadaki tecrübe, eylem ve bilgilerimiz sıradan kanunlara tabi olduğu ölçüde ahlâkî olmayan- dır, yani onda ahlâkî olan sadece ama sadece biricik olan özgür istencin kapsamına dâhil olan bilgi, eylem ve tecrübeler için geçerlidir.¹⁰ Bu açıklamalar ışığında Kant’ın alışkanlığı neden ahlâkî olandan ayırdığı da ortaya açıkça çıkmış olur. Zira Kant’a göre alışkanlığın ortaya koyduğu eylem ve hareket-

ler, eski hareket ve tecrübeler tarafından belirlenmiş ve şekillendirilmiştir. Bu yolla alışkanlığın kendisi gibi sebep olduğu hareket kalıplarının kendinde özgür istenci barındıran bir tarafı bulunmamakta ve toplu halde hepsi otomatik ve mekanik olan hareket kalıpları olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla alışkanlıkla ortaya çıkan herhangi bir hareketin ahlâkî bir değere haiz olması Kant için söz konusu olamamaktadır.

Alışkanlık üzerine böylesi düşünme şekli yukarıda verilen tanımlardan farklıdır. Nitekim ifade edilen yaklaşım, mekanik ve belirlemci bir düzeyde kalmaktadır. Etüdümüzde konu edindiğimiz İbn Sina ve Ravaisson'un ise alışkanlığın mekanik ve belirlemci tarzda incelenmesi ve anlaşılması hususuna karşı olduğunu düşünmekteyiz. Tam burada aslında alışkanlığın salt ve uzlaşmaz düalist düşünmede açıklanamaz şekilde ayrı gözüken özgürlük ve zorunluluk, ruh ve beden ayrımına bir köprü ve bunlar arasındaki ayrımın kapanması için bir ara mefhum olabileceğine imada bulduklarına işaret etmek istemekteyiz.

Alışkanlık, her iki düşünüre göre salt mekanik bir süreçle açıklanamaz. Ravaisson, “alışkanlık, değişikliğin tekrarını ve devamlılığını gerektirir, hâlbuki mekanik bir düzende fiziksel değişiklikler bir anlık geçişlerden oluşur” diyerek konu hakkında fikirlerini paylaşmıştır.¹¹ Aynı minval üzere Ravaisson, alışkanlığı, potansiyel olarak bulunabildiği ve yapılandırılabilinip, değiştirilebildiği bir yer olan ve kişisel olmayan enerjinin, tespit edilemez olan cevherinde yani organize edilmemiş varlığın bilincinde, birliğe ve kişiselleştirilmeye ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.¹² Bu yorumla Ravaisson kişiselleşme edimi sürecinde alışkanlığın rolüne vurgu yapmış olmaktadır. O halde düşünüre göre alışkanlık bir bakıma benlik ve şahsiyet kazanma ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise tek başına hiçbir mekanik ve zorunlu süreçle açıklanamaz.

Alışkanlığın, Ravaisson'un düşünce zemininde inorganik-mekanist aşamaya düşürüldüğü söylenilemez ancak diğer taraftan alışkanlığın bütün organik aşamada aynı derecede ve mükemmel oranda var olduğu da iddia edilemez. Ernst Stahl (1659-1734)'a göre, mekanik terimler, bilinçli bir ruhun, ana yaşam fonksiyonlarını yönetmesini ve alışkanlık hayatını açıklamaya yeterli değillerdir.¹³ Ancak bu konuya Barthez “eğer sindirim ruh tarafından yönetildiği söylenilirse, öyleyse bu sürecin kasların istekli hareketi gibi neden zekâmıza ve isteğimize konu olamadıklarına ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç hâsıl olmalıdır”¹⁴ diyerek mekanist çerçevede bir itirazı dile getirmiştir.

Stahl ise Barthez'in itirazına, konuyla ilgili iki bilgi modu olarak düşündüğü *logizim* ve *logosu* ayırabilmiş olmayı ümit ederek cevap vermeye çalışır. Stahl'a göre, bunlardan ilki, yani *logizim* nesnelere temsil edebilen rasyonel düşünceye atıfta bulunurken, diğeri, yani *logos*, bir imajın formunda zihne getirilemeyen şeylerin ilkesel bilgisi olarak karşımıza çıkar. Bu aşamada Ravaisson da tartışmanın bir parçası haline gelir ve Barthez'in konuyla ilgili sadece hayatın

düşük formu olan yaşam formlarına yoğunlaşıp, bilinç boyutuna ve logos tarafına gereken dikkati vermediği için alışkanlığı eksik olarak anladığını (ileri sürer.)¹⁵ Böylece alışkanlığın hem bilinç yaşamı hem de fizyo-biyolojik yaşam fonksiyonlarıyla ilişkili olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmış olur. Verilmek istenen anlamın kapsamlılığında, alışkanlığın organik alanda, bitkisel hayattan başlamak koşuluyla bu yaşam alanının en üstünde yer alan beşeri hayatı kapsayacak şekilde ilişkili hale getirilmiş olması yatmaktadır.¹⁶

Alışkanlığın etki alanı seviyeden seviyeye değişiklik gösterir. Nitekim alışkanlık hayvan yaşamında içgüdüsel tarafı ağır basan güçlü ve sağlam bir etki gösterir.¹⁷ Bu anlayışa paralel olarak Xavier Bichat (ö.1802) “Yaşamsal alanda (hayvansal hayat/fizyo-biyolojik yaşam) her şey alışkanlık tarafından düzenlenmiştir”¹⁸ der. Alışkanlık, hayvansal yaşama kullanışlılık ve önemli hayati güdüler yardımıyla aittir.¹⁹

Alışkanlık beşeri yaşamda ise hem bedensel hem de ruhsal vazifelerle daha mükemmel ve bütünsel bir şekilde anlam bulur. Çünkü alışkanlık beşeri alanda iradeye, bilince ve insanın bütünsel yapısına ihtiyaç duymaktadır. Böylece ne kadar yüksek yaşam alanına çıkarsak, o kadar yüksek ve mükemmel alışkanlık tarzlarıyla karşılaşabileceğimizi söyleyebiliriz. Bitki ve hayvan yaşamında alışkanlık yaşamın olanaklılığını ve kalitesini sağlarken, beşer alanında bunlarla birlikte beşerin insan olma macerasında önemli roller icra edebilmektedir. Aynı zamanda Ravaisson’un da işarette bulunduğu üzere alışkanlıkla, en düşük yaşam alanı ile en yüksek yaşam alanı arasında sağlam bir köprü kurulması alışkanlık fenomenine yapacağımız vurgularla daha mümkün gözükmektedir. Bu anlayış İbn Sina tarafından da belirtilmiştir.

İlerdeki başlıklarda da görüleceği üzere özellikle İbn Sina ve Ravaisson’un pratik açıdan alışkanlık üzerinde birleşmiş olduğu bir başka nokta ise alışkanlığın hayatı kolaylaştıran bir anahtar ve nimet olduğudur. Alışkanlık, çoğunlukla yanlış bir tanımla mekanik bir düzen olarak ifade edilmektedir. Ancak o, daha çok rutin işleri sistematize ederek aslında aynı anda birçok iş yapma imkânını insanoğluna bahşeden bir nimet olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında araba sürerken, beyin aktivitelerini işe koşmak ya da telefonla konuşurken aynı anda çiçekleri sulamak vs. gibi eylemler alışkanlığın aslında bazı davranışları otomatize ederken bilişsel düzeydeki becerilere ve davranışlara yer açarak akli hareketin ön plana çıkmasına yardımcı bir özellik olarak yorumlanabilmektedir.

1.2. Alışkanlığın Bazı (Merkezî) Kavramlarla İlişkisi:

Bu başlık altında bizleri, alışkanlık ve içgüdü arasında ne gibi bir ilişkinin olduğu, onların aynı şey olup olmadıkları, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ne olduğu gibi bazı problematik hususlar karşılamaktadır. Burada belki

de söylenilmesi gereken ilk şey şudur: Alışkanlık kazanılmış olan özelliklere işarette bulunurken, içgüdü, doğuştan getirilen özelliklerin toplam adı olarak ifade bulur.²⁰ Dahası bir ileri aşama olarak, içgüdünün alışkanlığa göre daha az yanılmacı ve alışkanlığa nazaran çok daha fazla karşı konulamaz olması ifade edilebilir, bu da içgüdünün alışkanlığa kıyasla mekanik sahaya etki ve tepki arasında bir denge sağlamak amacıyla çok daha yakın olduğu sonucunun çıkarılmasına olanak tanımaktadır. Diğer taraftan alışkanlık salt mekanik düzene indirgenemez. Alışkanlık bunu içerir ama ondan daha da aşkındır. Ama şu da var ki her ikisi, yani alışkanlık ve içgüdü yaşayan varlıklar için hayatidir. Reid, önemli bir noktayı dile getirerek şunları söyler: İçgüdü nasıl ki hayvan ve bebek için hayatiyse, aynı şekilde alışkanlık da insan (yetişkin) için öyledir. Çünkü hayvanlar ve bebekler içgüdü olmadan yaşayamazken, yetişkin insan da alışkanlık olmadan hayatı boyunca bebek olarak kalmaya mecbur edilir.²¹

Alışkanlığın, her şeyden önce ve daha çok iradenin bir fonksiyonu olduğu tespit edildikten sonra, alışkanlığın (alt tabakalarda) kendini yine de mekanik bir hareket olarak gösterebilir olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Fakat yine de (kesinlikle dikkate açık bir konu olarak) o kendinde mekanik değil aksine ruhîdir.²²

İçgüdüsel veya miras bırakılmış doğa ya da öğrenilmiş ve sonradan kazanılmış yapı olarak tavsif edilebilen temayüller arasında bir ayırım yapmak gelenek halindedir. İçgüdüyü hayvanların doğal tepkilerinin yöneliminde var olan genel bir terim olarak, alışkanlığı ise daha üst ve ileri bir anlam çizgisinde reaksiyonları düzeltme ve onları elde etme kapasitesinde bulunan bir zekâ ve sonradan kazanılmış olan temayüller varlığı olarak göstermek daha da ileri bir noktada gelekseldir.²³

Böylece denilebilir ki alışkanlık, içerisinde mekanik bir tarzda ifade bulan içgüdüyü içerirken, aynı zamanda onu aşar. Daha da önemlisi nasıl ki içgüdü organik sahada mekanik ve belirlenimci olarak kalıyorsa, alışkanlık bu noktada, fiillik ve kuvvelik, zorunluluk ve özgürlük, beden ve ruh arasında varoluşsal anlamını gerçekleştirerek ona beşeri sahada anlam verir ve onu ulvileştirir.²⁴

Alışkanlık için arzu ve istek de önemli kavramlardandır. Onlar belki arabanın ona hareket sağlayan yakıt ve ateşleme sistemiyle karşılaştırılabilirler. Benzer ama belirlenimci ve mekanik olmayan bir yolla, istek ve arzu hem fonksiyonun başlatıcısı ve yönlendiricisi hem de alışkanlığın devam ettiricisi olarak

görev yapar. Bu şekilde istek ve arzu, hareketin başlamasının ve başlatılmasının öncülü olarak ifade edilebilir. Ravaisson, alışkanlık hareketlerinin isteğin konusu olarak da nitelenebileceğini düşünür. “Ravaisson için, istek ve düşünülmemiş olan kendiliğindenlik, hareketin tekrarı için ya da duyusalın kararlılığı ve dengesi şeklinde bir temayül olarak alışkanlığın içinde kendisini açıklar...”²⁵ İstek, iradeden kaynaklanır ve alışkanlığın gelişiminde düşünülmemiş kendiliğindenlik halini alır.

Alışkanlığın bireysel ontolojik boyutunun yanında sosyal yanı da, gelenek ve görenekler yardımıyla düşünülebilir. Bir antropolog olan Ruth Benedict(ö.1948) konuyla ilgili şunları söyler: “Kişinin doğumundan itibaren, gelenekler kişinin davranışlarını ve tecrübelerini şekillendirir. Bu arada kişi, kültürünün küçük bir varlığı olarak konuşur, kültürünün faaliyetlerinde yer alabilir; kültürünün alışkanlığı aslında onun alışkanlığı, kültürünün inançları aslında onun inançlarıdır...”²⁶ Bu duruma çok daha önce net ifadelerle İbn Haldun’un temasta bulunmuş olduğuna²⁷ sadece işarete bulunup, konumuza devam edelim. Bizim burada yapmak istediğimiz şey sadece, gelenek ve göreneklerin sosyal bir alışkanlık olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine değinmek olacaktır. (Buradan kültürel rölativizm anlayışının doğması noktasında tavrımızı, konunun alanı dışına çıkmamak hassasiyetini gösterek ifade etmeyi uygun görmüyoruz.) Nitekim Benedict’in anlayışına paralel bir düşünceyle Pollard, bazen alışkanlıkların giyimde kuşamda, görgü kurallarında ve dilde paylaşılmış olduğunu düşünür.²⁸ David Hume (ö.1776) geleceği, değiştirilmesi çok zor olan bazı eğilimlerin oluşturulmuşluğu olarak düşünerek, sosyal alışkanlık boyutuna eserlerinde yer ayırır.²⁹ Ayrıca Hume’un felsefesinde izlenimler, ideler, nedensellik anlayışında alışkanlık fenomeninin yeri ve önemine dair düşünceler bizi çalışmamızın çerçevesi dışına taşıyacaktır. Bu konuyu başka bir çalışmamızın konusu olarak planlamak daha uygundur.

2. İbn Sina’nın Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine Yorumları

2.1. İbn Sina Felsefesinde Nefs ve Beden İlişkisi ile Etki-Edilgi

İbn Sina’nın konumuzla ilintili şekilde özel dairededeki ahlâk anlayışına geçmeden önce onun nefs-beden ilişkisini anlamlandırma çabaları üzerine yoğunlaşmak daha isabetli olabilir. Zira onun için ahlâkî saha, iki güç arasındaki gerilimde kıvamı bulma sanatını davet eder.

İbn Sina, nefis anlayışında genel itibarıyla Aristoteles’e katılmaktadır. Aristoteles’in ruh anlayışına ilişkin şöyle bir yorum mümkün görünür. Ruh, bir şeyi hayatın ilkesi yapan şeydir. Aristoteles insanlar gibi bitkilerin ve hayvanların da ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Her ne kadar diğerleri de insan gibi

ruha sahip olsalar da bunlar aktiflik/fiillik ve pasiflik/kuvvelikle ilgili değişik özellik ve parçalara sahiptirler.³⁰ Aristoteles ruhu bedeninin formu şeklinde anlarken, bedeni de ruhun aleti şeklinde düşünür. Aynı anlayış İbn Sina için de çoğunlukla geçerlidir.

Carlton Bowyer Aristoteles'in anlayışını bir şema yardımıyla açıklamaya çalışır:³¹

Rasyonel Ruh Bilimsel/İlmi Yeti	-Doğru olarak doğru-değiştirilemez
Kalkulatif/Ölçüp-Biçen Yeti	-Pratik doğru-değiştirilebilir-Aktif zihin
Duyarlı/Hayvani Ruh	Duyu algısı
	İstek
	Lokal hareket
	İmgelem (Muhayyile)
	Hafıza
Bitkisel Ruh	Beslenme
	Üreme

İbn Sina, nefsi Aristoteles'in ruh anlayışının da etkisiyle açıklama girişiminde bulunmaktadır. Bu şekilde hem Aristoteles hem de İbn Sina organik alan için bir birlik düşünürler, ama bu birlik aşama aşama yükseldikçe durulaşır ve güzelleşir.³²

İbn Sina organik sahada bir birlik düşünmüştür. Hayvanî nefis bitkisel nefsi içerirken, beşerî nefis ise her ikisini de içine almaktadır. Dahası o, diğerlerinden çok daha kusursuzdur. Böylece insan nefsi, berraklaşması anlamında melekût âlemiyle de ortaklık kurmuş olmaktadır.³³ Nitekim Ravaisson bahsinde ifade edilecek inorganik olandan organik olana doğru birlik ve bütünlük, İbn Sina için melekler derecesini de içine almakta, kapsamı ilahileştirmekte ve genişletmektedir. İbn Sina'da akl-ı faal ile ittisal etme nazariyesi tam da Ravaisson'da hatta Aristoteles'te bırakılan mükemmel dairevi hareketteki (*merâtibu'l Vucûd*) boşluğu doldurur mahiyette karşılığını bulabilmektedir.

İbn Sina için, beden-nefis etkileşiminde nefis cevheresel, fiilî ilke iken, beden ârizî, pasif bir ilkedir. Ama bu, etkileşime zeval vermemektedir. Zira en basitinden beden yorulduğunda, bu durum nefsi de etkilemektedir. Bedenin varlığı nefsin düşünmesine zarar verici değildir. Dahası nefis, aleti olan beden

sayesinde mükemmelleşebilmektedir. Boer, mezkûr etkileşimi şu şekilde açıklamaya çalışır: “Beden ve tüm anlam dünyası, ruhun uygulamaları için döşetilmiştir.”³⁴

İbn Sina, bir ileri düşünme şekli olarak, insanın rasyonel yetisini beşeri tabakada nazari (teorik) ve amelî (pratik) akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Pratik akıl, etkinlik ve arzuvarî güçle ilintilidir ve buna hayvansal alanda ilkel bir şekilde rastlandığı ifade edilebilir. Bu yeti hem hayvanlar –ilkel ve içgüdüden kopmadan- hem de insanlar tarafından sanatta ve zanaatta olduğu gibi alışkanlık vasıtasıyla daha da ileri ve olgun hale getirilebilir. Teorik akılla ise İbn Sina iki değişik anlamı işaret etmek ister. Nitekim İbn Sina’ya göre teorik akıl hem fiil hem de kuvve halindedir. Fiilî olan boyutla o, tıpkı meleklerde söz konusu olduğu gibi, duyusala gerek kalmadan ve maddesel olmayan hallerde sürekli fiilî tefekkürde durumunu anlar. Bu merhalede, alışkanlık bedeni olan her şeyi ruhun ulvî faaliyetinden ayırır ve ona bu anlamda etkinlik hali kazandırır. Aklın kuvve halindeki boyutundan ise üç farklı noktayı düşünür; ona göre salt beceriye işaret eden birinci yön için, insan neslinin konuşmaya olan durumu gösterilebilir. Bir noktaya kadar gösterilebilen beceriye işaret eden ikinci yön; ki buna alfabeyi bilip yazamayan çocuğun durumu örnek gösterilebilir. Açık ve doğru bir şekilde yerine getirilen beceriye işaret eden üçüncü yön; ki buna da istekli ve alışkanlık halinde şaheserini yazan bir yazarın durumu örnek verilebilir.³⁵ Bu merhalede ise alışkanlık eğitimi bal mumu gibi insanda hazır bulunan yapıyı şekillendirir ve ona kalıcılık sağlar. O halde İbn Sina’nın teorik ve pratik akıl nazariyesinde her iki boyutta da alışkanlığa önemli bir yer ayrılmıştır. Pratik akıl boyutunda insan, amelî çerçevede yaptığını alışkanlık sayesinde korur ve geliştirirken, teorik akıl boyutunda alışkanlık sayesinde bedenî olanı devreden çıkararak zihinsel birikimini keskinleştirir ve ürüne dönüştürebilir hale gelir.

2.2. İbn Sina’nın Ahlâk Anlayışı Üzerine

2.2.1. İbn Sina’da İnsan Doğası

İbn Sina da aynı Aristoteles gibi erdemli bir hayatın keyfiyetinin kavranması için insan doğasının ne olduğuna ilişkin yöneltilen dikkate dönülmesi gerektiğini düşünmüştür. Zira insana ilişkin olarak anlaşılacak ne varsa hepsi insanın varlığını ve bu varlığın neligini ön varsaymaktadır. Ona göre, Aristoteles’te olduğu gibi İbn Sina’nın anlayışında da bitki, hayvan ve insanlar derece derece farklılaşan nefse sahiptir ve her birinin fonksiyonları kendi mükemmelleşme potansiyellerine göre farklılık göstermektedir, ayrıca bir üst sırada bulunan nefis bir altındakinin sahip olduğu fonksiyonlara da kendinde sahiptir. Nasıl ki bitkisel nefis büyüme, beslenme ve üreme gibi belirlenimci ve mekanik fonksiyonlara sahiptir, aynı şekilde hayvan nefsi bu fonksiyonlarla

birlikte, iç ve dış duyu yeteneğine de sahiptir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefslerinin fonksiyonlarına sahiptir, ayrıca onu diğer varlıklardan ayıran akıl fonksiyonuna sahiptir.³⁶ Bu sınıflandırma Aristoteles'in sınıflandırmasına oldukça benzemektedir.

İbn Sina'ya göre insanı diğer varlıklardan ayıran bir grup yeti vardır. Bunları İbn Sina iki grupta toplamıştır. Birincisi insan davranışlarını yönlendiren amelî/pratik yeti olarak da düşünülebilen yetidir, ikincisi onun zihni hareketlerini yönlendiren kavrama nazarı/teorik yetisidir. Bu nazarı yetiye, Tanrı'nın sıfatları, ilâhî ayırık akıllar ve ilişkiler gibi ilâhî ve değişmeyen varlıklar açıktır. Bu amelî ve nazarı yetiye toptan olarak İbn Sina akıl demektedir.³⁷ İbn Sina'nın da ahlâk felsefesinin dayandığı dayanak noktalarını oluşturan asıl kısım burasıdır.

İbn Sina'ya göre erdemlilik, amelî aklın nazarı aklın himayesine girmesiyle başlamaktadır. Ancak bu yeterliliği değil sadece gerekliliği sağlamaktadır. Bu duruma göre, amelî akıl bedensel ve duysal güçlerin zirvesinde kurulmuş bir krallık olarak düşünülebilir. Yalnız bu krallığın sınırı bir üst sınır olan nazarı aklın krallığında sona ermelidir.³⁸ Şayet amelî akıl, vahye muhatap olup onu tasavvura dönüştüren nazarı aklın ondan istediği şeyi yaparsa, ancak o zaman yeterlilik sağlanabilir ve bu süreç erdemli bir karakterin ortaya çıkışıyla sonlanabilir. Aksine amelî akıl nazarı aklın düzenine uymazsa bu durumda insan için kötü bir karakter yapısının ortaya çıkması olasıdır.³⁹ İnsanların her birinin amacı İbn Sina'ya göre nazarı aklın doğasını bilimlerin efendisi olarak yerine getirmek olmalıdır. İkinci olarak onların amacı insan nefsinin her türlü şeyden temizleyerek erdemli bir karakter oluşturmak suretiyle amelî aklın doğasını gerçekleştirmektir.⁴⁰

İbn Sina'ya göre bitkisel ve hayvânî nefsin fonksiyonları nefsin alçak doğasını ifade ederken, yalnız insana özgü olan aklî yetinin (ki bu yeti iradî olarak vahye muhatap olmak durumundadır) nefsin üstün ve hâkim kılınması elzem olan yanını oluşturmaktadır. Bu çerçevede mükemmelliği gerçekleştirmek için, tüm ruhî fonksiyonlar vahye muhatap kabul edilen ve akl-ı faal ile ittisal etme imkanı olan aklî yetinin kontrolü altında himaye edilmelidir. Bu olmadığı takdirde insanda onu diğer alt tabakadaki varlıklardan ayırt eden nitelikler ortaya çıkmayacak ve insan için söz konusu olması gereken kâmil olabilmeye de veranı (Hakk'ı temaşa etme) başlamadan bitmiş olacaktır. Ahlâkî mükemmelliği gerçekleştirmek isteyen bir insan davranışlarını nefsin üstün yanına göre tanzim etmeli yani erdemli bir yaşamı hedeflemeli ve bunu kendinde iradî bir alışkanlık haline getirmelidir. İnsan, nazarı ve amelî yetileriyle vahye muhatap olduğunu unutmadan iyilik yapmayı alışkanlık haline getirirse amacı olan en yüce mutluluğa (*saadet-i uzûmâ*) nail olacaktır. Bu düzene uyup uymadığı ölçüde insan nefsinin mükafat veya ceza bekleyecektir.⁴¹

2.2.2. Saadet (Eudaimonia):

İslâm filozoflarından Farabi (ö.950), İbn Sina, İhvan-ı Safa, İbn Rüşd (ö.1198), Amiri (ö.992) gibi filozoflar genel itibariyle saadet (*eudaimonia*) anlayışlarında Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Amiri'ye göre sadet, insanın elde etmesi gereken en üst amaçtır.⁴² Amiri'nin vurgu yaptığı üzere mezkûr İslam filozofları arasında insan davranışlarının amacının saadet olduğu konusunda görüş birliği de mevcuttur. Onlara göre saadet, insanların istediği şeydir. İfade edilen saadet, beden ve nefsin alt kısımlarına (bitkisel ve hayvani nefsin fonksiyonlarına) yönelik arzunun ve iştahın gerçekleştirilmesi sonucu oluşan bir zevk ve cismani haz değil; bilakis vahye muhatap olduğu şekliyle nefsin üstün yanı olan aklın kemale erdirilmesi ve alt kısmını da himaye etmesi sonucu vuku bulan ulvî ve entelektüel saadettir. Burada ifade edilen mutluluğun mahiyeti üzerinde konuşulması gereken birçok şeyin olduğunu kabul ederek, bunlara ileriki paragraflarda kısaca değineceğimizi belirtmek de yerinde olacaktır. İnsanların bu ulvi mutluluğu/saadeti gerçekleştirmek amacıyla ortaya koydukları iyi alışkanlıklar kalıbı ve silsilesi erdemli davranışlar, yine bu ulvi mutluluğa uymayan kötü davranış kalıpları kötü davranışlar ve *rezîle*ler olarak bilinmektedir.

Aristoteles gibi İbn Sina da erdem ahlâkının görevinin *eudaimonia* (saadet)nin yakalanması olduğunu düşünmüştür.⁴³ İbn Sina'ya göre fiziksel zevklere ve tamamen servet, mal, mülk gibi salt araçsal değere sahip şeylerin kazanılmasına hasredilmiş insan ömrünün *saadet-i uzûmâyı* kazanması muhaldir, bu yaşam ona göre sadece israf edilmiş bir yaşam olarak telakki edilebilir.

İbn Sina, zevkleri duyusal zevkler ve ruhî zevkler olarak ikiye ayırmıştır. İlki nefsin alt fonksiyonları tarafından elde edilirken, asli olarak bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İkincisi, nefsin üstün yanı tarafından kazanılır ve insana özgüdür. Her ikisi de insana mutluluk verebilecek ölçüdedir, yalnız bu mutluluğun hem derecesi hem de mahiyeti farklıdır. Birincisi gelip geçici olan maddi mutluluğu simgelerken; diğeri ezeli olan ulvî mutluluğu simgelemektedir. Ayrıca saadet için ilk mutluluğun da kontrol altında tutulması ve diğeri için bir araç olarak konumlandırılması da elzendir. Bu durumda yani araçsal olan faydanın alışkanlıkla kontrol altına alınarak ulvî olan için bir dayanak oluşturmasıyla, nefis, bazı faydasız, bedenî işlerden kurtularak kendinde değişmeye konu olmayan objeleri tefekküre dalmaktadır. Burada amacı onlara benzemektir, bu benzeyiş düşüneni melekler seviyesinin ötesine taşımaktadır. İşte bu süreçte, bedeni ve onun hareketlerini devre dışı bırakan etmenlerden birisinin İbn Sina için alışkanlık kavramı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sina için maddesel olanı göz ardı ederek sadece ruhî zevklere yönelmek insana bir açıdan tatminsizlik duygusu verebilir. Sadece bedenî zevklere yö-

nelerek ruhî zevkleri göz ardı etmek de en büyük gafillik ve eksikliklerdendir. İbn Sina'ya göre erdemli insan bu dengeyi kuran ve ortayı bulan insandır, ta-bir-i diğerle erdemli insan, gerilim halinde ona yaraşan kıvamı bulmayı başaran kişidir. Bu anlamda Kur'an telakkisine de uygun olarak her durumda vasat olmak kendi başına bir erdem kabul edilebilir.

3. İbn Sina'nın Alışkanlık Kavramının Ahlâk Anlayışındaki Yeri ve Konumu

İbn Sina'ya ait olup olmadığı çok net değilse de, ona nispet edilen 'Risale fi İlmi'l-Ahlâk' adlı bir risale vardır, biz eserin genel formunun İbn Sina'nın düşüncesine uygun olduğunu düşünmekteyiz. Bu eser, öncelikle kişinin ilimleri öğrenerek teorik alanda tabiatını yetkinleştirmesi, sonrasında kötünün bilgisini ve onun nefsini temizleyen erdem karakterini kazanarak pratik tabiatını mükemmelleştirmesine yönelik vurgularla başlamaktadır.⁴⁴ Söz konusu pratik süreçte ana rolün alışkanlığa ait olduğunun görülebileceğini düşünmekteyiz.

İbn Sina'ya göre, ilkesel erdemler olarak ölçülülük, cesaret ve hikmet, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşı gelmek üzere verilmiştir.⁴⁵ "Bu erdemler aracılığıyla nefis, Yüce Varlık'ın tefekkürüne dalarak, boş, gereksiz işleri terk eder, söz ve davranışlarında olsun yalandan/kötüden sakınır. Böylece doğru ve hak olan nefste yerleşmiş alışkanlık halini alır."⁴⁶

İbn Sina, Aristoteles'te görüldüğü şekliyle ahlâkın bir karakter eğitimi olduğunu ve bu eğitimin kişide ancak alışkanlık yoluyla yerleşeceğini düşünür. William James'in vurguyla söylediği bu noktadır. Hayvanlar için alışkanlık içgüdü konusuyken, insan için eğitim konusudur.⁴⁷ Nefsine erdemlerin yerleşip kazandığı kişi kötü şeyler yapamaz, böylece erdem değerleri üzerine alışkanlık kazanmanın önemi bir kez daha anlaşılabilir olur.

İbn Sina, ahlâkî karakteri alışkanlıkla kazanılmış doğal bir mizaç olarak düşünür, nitekim bu vesileyle edimler bu nefsten her hangi bir düşünce öncelmesi olmaksızın kolaylıkla sâdır olur.⁴⁸ Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, iyi karakter, iyi davranışın uygulaması değildir, ama her uygun durumda, en uygun şekilde uygulayan erdemli kişide kendinde yerleşmiş şekilde uygulanmasıdır, çünkü kişi, o işi yapmaya kendiliğinden alışmıştır. Alışkanlık vesilesiyle doğruyu söyleyen insanlar güzel bir alışkanlık sonucu güvenilir olarak düşünülürler.

İbn Sina'ya göre, ahlâk doğuştan değildir. Ancak kişinin doğuştan sahip olduğu bir mizaç ve bu mizaç sayesinde kazanılan ve talim yoluyla geliştirilen, nefste var olan bir kapasite mevcuttur. İşte alışkanlık bu kapasitenin eğitimle

işlenmesi, işlendikçe nefis özünün ortaya çıkarılmasıdır. Bu, aklımıza Aristoteles'in ahlâk üzerine düşüncelerini getirmektedir.

İbn Sina düşüncesinde nefis için erdem karakterinin nefste içerilmesi çok önemlidir. Burada konuyla ilgili olarak İbn Sina'nın namaz üzerine düşünceleri de değer kazanmaktadır. Dinî ritüellerin icra edilmesi bu çerçevede İbn Sina'nın namaz üzerinde yorumlarına paralel düşmektedir. "Dinî gelenekler belirli uygulamaları öğretirler... namaz, meditasyon ve ayin ritüelleri gibi... Uygulama alışkanlık gibi tekrarı ima eder..."⁴⁹

İbn Sina namazı bedenî ve ruhî namaz olmak üzere iki kısma ayırır. Onların her ikisi de alışkanlıkla elde edilir. Ama birincisi isteksiz bir süreç olarak yorumlanırken, ikincisi insanda istek ve heves uyandırır. Onun için, namaz boyunca beden, bedensel hareketle meşgul olurken, nefis İlâhî Bir'i temaşa etmeye çalışmalıdır. Böylece nefis, her dinî pratikte sevgiyle Varlık'a bağlanırken, O'na (Yaratanına) ulaşmaya yönelik doğru bir alışkanlık kazanabilir. Bu süreçte bedenî alışkanlık onu pasifleştirirken, ruhî alışkanlık kişiyi aktif hale getirerek, ilâhî yolculuğunda onu bedeninin meşguliyetinden kurtararak yetkin hale getirmektedir. İbn Sina'nın verdiği bu anlam yani bedeninin pasifleşip devre dışı olması ile nefsin bu pasiflikten faydalanarak aktif hale gelerek yetkin bir halde ilâhî yolculuğuna başlaması ve İlâhî Bir'e ulaşması bir başka form altında sonraki başlıkta ifade edilecek olan, Ravaisson'un alışkanlığın çift yasasını bize hatırlatıcı mahiyettedir. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız ve Ravaisson'a hasrettiğimiz kısımda biraz daha ayrıntılandıracağımız ana husus burası olacaktır.

3.1. Erdem Ahlâkının Öğretilmesi, Peygamberlik Kavramı ve Alışkanlık

İbn Sina, alışkanlık fenomeninin tanımında içerildiği ahlâk konusunda şunları söylemektedir: "Ahlâk, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir."⁵⁰ Bu tanımdan hareketle o, ahlâkî bir karakterin doğuştan getirilmeyip, sonradan kazanıldığını düşünmektedir. Ancak insanın bu ahlâkî yapıyı kazanabilecek ve kötünden daha çok kendinde iyiye yönelen yapı ve fitrat üzerine doğduğu da İbn Sina tarafından vurgulanmıştır. Bu fitrat kişinin sahip olduğu sosyal çevre, aldığı eğitim ve edindiği erdem ya da reziletler üzerine şekillenmektedir.⁵¹ İyilik yapmaya alışan kişi, erdemli karakteri nefisine kazımaktadır. Aynı şekilde kötülük yapmayı alışkanlık haline getiren kişi ise kötü bir karaktere sahip olmaktadır. İbn Sina buna dair şunları söylemektedir:

Çocuk emzirilmeye başladığı andan itibaren onun eğitimi ve (özellikle) ahlâkî talimi başlamaktadır. Şayet ki kötü ahlâk çabucak bu genci

istila eder ve kötü alışkanlıklar bu genç için çıkılmaz bir hapisane örerse, bu kişi kendini bunlardan ayırmakta aşırı derecede zorlanacak hatta onlara karşı durmakta bile güçlük çekecektir.⁵²

Karakter, sadece iyi davranışın talimine bağlı değildir, aynı zamanda bu kişinin kendini bu şeye alışkın hale getirmesinin ve ortaya koyduğu fiillerinin dışında başka türlü davranamamasının sonucu olarak bu fiillerin her uygun zamanda iradi bir şekilde tekrarlanmasına da bağlıdır. Bizler bir insanı, ancak o insan, her davranışında güvenilir olduğunda güvenilir kabul ederiz. Bu aynı kıstas tüm ahlâkî davranışlar için de geçerlidir. Ancak bu davranışların ortaya çıkması insanın doğuştan getirdiği fitrî özelliğini talim ve eğitimle yetkinleştirmesine bağlıdır.⁵³ İbn Sina, Aristoteles'ten çok özgün bir şekilde ve onun bir noktada eksik bıraktığı boşluğu tamamlamak için belli bir takım imalarda da bulunmuştur. O, Aristoteles'in "altın orta" kavramını açıklayabilmek ve hangi durumlarda nelerin orta durum olduğunu tasavvur edebilmek için nübüvvet kurumuna işarette bulunmuştur. Onun için erdemli bir davranışı kestirip onu alışkanlık haline getirebilmenin bir yolu da, erdemli bir kişiye sevgi duymak ve bu kişinin var olan durumda ne yapacağını göz önüne getirmekten geçmektedir. Bu durumda doğru ve ahlâkî hareket, erdemli olmasından kuşku duyulamayan şahsın yaptığı veya yapacağından ibarettir.⁵⁴

Dolayısıyla İbn Sina'nın ahlâk anlayışında peygamberliğin önemli bir rol oynamakta olduğunu ileri sürebiliriz. Ona göre peygamber, Tanrı tarafından tüm insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş erdemli olanların en erdemlisidir. Bu vesileyle kurtuluşa kavuşmak isteyen insanların kendilerine örnek olarak Tanrı tarafından gönderilmiş bu erdemli insanları örnek almaları en makul yoldur. Yine bu erdemli insanlar, üzerlerine gönderilmiş oldukları yolun açıklayıcısı ve aydınlatıcılarıdır. Tanrı, isteklerini, bu erdem ve hikmet sahibi insanlar aracılığıyla insanlara vaaz etmiştir. Tanrı ve insanlar arasında bir vesile olan bu erdemli insanların modelliği insanların faydasıdır. Mutluluğun da gerçekleşme yolu bir bakıma bu modeli doğru anlayabilmekten geçmektedir. Nitekim bu erdemli insanları örnek alan insanlar, örnek aldığı ölçüde erdemli olacak, erdemli olduğu ölçüde ise *eudaimonia*/saadeti yakalayarak yetkinleşeceklerdir.

4. Ravaisson'un Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine Yorumları

4.1. Felix Ravaisson Kimdir?

Jean Gaspard Felix Ravaisson-Mollien Namur'da dünyaya gelmiştir. Paris'te üniversite çalışmalarına başladıktan sonra Münih'te Schelling (1775-1854)'in öğrencisi olan Ravaisson 1835 yılında kendisini akademide tanınır kılan ve

ona ödül kazandıran ‘Essai sur la metaphysique d’Aristote’ (Aristoteles’in Metafiziği Üzerine Çalışma) başlıklı çalışmasını hazırlamıştır. Bu çalışmasının ilk cildi, 1837 yılında, ikinci cildi ise 1846 yılında yayımlanmıştır. 1838 senesinde Ravaisson, Paris’te biri Latince Antik Yunan dönemiyle ilgili, diğeri ise Fransızca sistematik felsefe konusuyla alakalı iki doktora tezi sunmuştur. İlki Speusippus’a dair diğeri ise onu en çok tanınır kılan ve felsefi sistemini kendisiyle tamamlayıp özetlediği “Alışkanlık Üzerine” çalışmasıdır.

Kısa bir süre Rennes’te felsefe öğretimi yapan Ravaisson, Victor Cousin (1792-1867) ile yaşadığı anlaşmazlık üzerine buradaki üniversiteden ayrılıp Paris’e dönmek zorunda kalmıştır. Bu geri dönüş bir bakıma onu akademik kariyerinden uzak tutsa da farklı birimlerde hizmete devam etmesini engellememiştir. 1840 yılında kütüphaneler müfettişliği görevine, 1859 yılında ise Yüksek Öğretim Kurumu müfettişliğine getirilmiştir. Ravaisson, sadece felsefeyle değil, ciddi şekilde sanatla da ilgilenmiş ve özgün yaratıcı dilin, sanat ve felsefenin bir araya gelmesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur. Ravaisson, bu hususiyetlerinden ötürü hem Ahlâk ve Siyaset Bilimleri hem de Güzel Sanatlar Akademilerinin üyeliğine seçilmiştir. 1870’te ise Louvre müzesinin Klasik Antik çalışmalar bölümünün müdürü olmuş, 1867 yılında hükümetin isteği doğrultusunda hazırladığı La philosophie en France au dix-neuvième siècle (19. Yüzyılda Fransa’da Felsefe) raporunda oldukça fazla sayıda düşünürün listesini çıkarıp onlar hakkında bilgiler sunmasının yanında ruhî gerçekçilik (spiritualist realism) olarak adlandırılabilir metafizik bir geleneğin savunusunu yapmıştır.⁵⁵

1893 yılında ise tüm felsefesinin bir çeşit resmi olan ‘Métaphysique et Morale’ (Metafizik ve Ahlak) adlı eserini kaleme alan Ravaisson’un felsefi sistemini bütüncül olarak görebilmek o yaşarken oldukça zor olsa da öldükten hemen sonra, 1901 yılında, yazdığı ufak tefek yazılar ile basılmamış makalelerinin bir araya getirildiği ‘Testament Philosophique’ (Felsefi Deliller) eseri ile anlayışının bütüncül çerçeveden anlaşılması kolaylaşmıştır. Tüm eserleri bir yana Bergson (ö.1941)’a göre, Ravaisson’a itibar kazandıran, onun en özgün fikirlerinin yer aldığı ve bir bakıma felsefi söylemlerinin iskeletinin ediniyeceği eser doktora tezi ‘De l’habitude’ (Alışkanlık Üzerine) adlı eseridir.⁵⁶

4.2. Ravaisson için Alışkanlığın Çift Yasası

Maine de Biran (ö.1824), Ravaisson için çok önemli bir düşünürdür. Burada konu edineceğimiz alışkanlığın çift yasına, Ravaisson ve Biran’dan önce, İbn Sina bahsinde işarette bulunduğumuz üzere, filozofumuz tarafından imalarda bulunulmuş olduğunu ifade edelim. Maine de Biran, meseleye dair şunları söylemektedir: “Devam ettirilen ve tekrarlanan duyum solar, kaybolmaya başlar ve herhangi bir iz bırakmadan basamak basamak karanlıklaşır

ve nihayete erer. Tekrarlanan hareket ise yavaş yavaş çok daha keskin, açık ve kolay hale gelir.”⁵⁷ Bu düşünce çizgisinde Ravaisson, Maine de Biran’a katılmakta ancak Biran’ın anlayışına, alışkanlık zarfında ahlâkî alanı kucaklayarak ve kendiliğindenliğe alma gücünden daha keskin vurgu yaparak birçok özgün noktaları eklemeye çalışmaktadır.

Şimdi alışkanlığın iki yasına, Ravaisson’un bakış açısına uygun olarak bakalım. Ravaisson şunları söylemektedir: “Edilginin tekrarı ve devamlılığı, onu zayıflatırken, etkinin tekrarı ve sürekliliği onu güçlendirir. Devam ettirilen veyahut tekrarlanan duyum adım adım azalır ve sonunda yok olurken, tekrarlanan ve devam ettirilen hareket yavaş yavaş daha kolay, daha hızlı ve daha kesin olur.”⁵⁸ Ravaisson fiillik/aktifliğin ve kuvvelik/pasifliğin ne olduğu konusunda da spekülasyonda bulunmaktan kendini alamaz. Ona göre algı ve kendiliğindenlik aktifken, duyum ve alma gücü pasiftir. Aktivite ise bu merhalede bilinçli iradeye ve aktif harekete dayandırılmış olarak düşünülmelidir. Alışkanlıkla bir taraf azalırken, diğer taraf artar. Nihayetinde alışkanlık birlik ve bütünlüğü sağlayarak tamamen değişik boyutlar (bilinç durumu ile ona tabi olan kısım) arasında bir bağlantı kazanmış olur.

Ravaisson’da alışkanlıkla aktif olan (kısımlar), bilinç edimleri daha keskin, daha hızlı olurken; pasif olanlar, beden hareketleri üzerindeki kontrol ise yavaş yavaş solma edimi gösterirler. Bu süreçte kendiliğindenlik kendini gösterir. Nitekim ben kendi kendimi bazı aktiviteleri sıradan ve doğal bir şekilde yapıyor olarak bulurum. Alışkanlık kavramına binaen, aktiflik ve pasiflik kavramlarının birbirini izler biçimde olduğu ifade edilebilir. Bu konuya ilişkin olarak ise Ravaisson şunları söyler: “Şayet zekâ hareketin parçalarını daha iyi bildiği için ve irade edimi daha kesin ve net hale getirdiği için, hareket daha keskin ve kolay hale geliyorsa... Alışkanlığın kanunu ancak hem pasif hem de aktif özellikleri haiz olan kendiliğinden bir gelişmeyle açıklanabilir...”⁵⁹

4.2.1. Ravaisson: Alışkanlığın Çift Yasında Fiil ve Kuvvelik/Aktiflik-Pasiflik

Aristoteles’in ortaya attığı aktiflik ve pasifliğin (fiillik-kuvvelik) alışkanlık ve daha genel olarak ahlâk felsefine izdüşümü, Ravaisson tarafından genişletilmiştir. Ravaisson’un “duyumun sürekliliği ve tekrarı onun solmasına ve bir müddet sonra ortadan kaybolmasına neden olurken, hareketin ve aktif algının sürekliliği ve tekrarı onun kuvvetlenerek daha açık ve kesin hale gelmesine neden olur” şeklindeki görüşü aslında Aristoteles’in kuvve ve fiil ayrımının ileri bir yorumundan ibarettir. Ona göre bu ayrım, bizim günlük yaşamda karşılaştığımız gündelik alışkanlıklarımızı da felsefi ve ahlâkî tabanda açıklamayı olanak dâhilinde kılar. Meselâ her zaman tekrarlayarak yaptığımız edimin daha açık ve kesin hale gelmesinin sebebi budur. Aynı anda pasif du-

yumsama ve algının sürekliliği ile tekrarı onların bizde olan belirlenmişliğini ve farkındalığını sürdürerek ortadan kaybolmasına sebep olur. Meselâ elimizde tuttuğumuz bir nesnenin duyulurluğun bir müddet sonra kaybolduğuna, ilkin fark ettiğimiz masamızın üzerindeki bardağımızın daha sonra dikkatimizin dışına kendini çıkardığına, bulunduğumuz ortamın kokusunun bir müddet sonra bize çok daha normal geldiğine şahit olduğumuz anlar olmuştur, işte bunların açıklamasına Ravaisson alışkanlığın çift kuralına göre yukarıdaki gibi işaretle bulunmaktadır.

Ravaisson'a göre süreklilik ve tekrar sonucu ortadan kaybolan duyum ve pasif algı, aktif olan ruhtan daha çok pasif olan bedene; süreklilik ve tekrar sonucu daha kesin ve açık hale gelen aktif algı ve edimin kaynağı ile sürekliliği ise pasif olan bedenden daha çok aktif olan ruhlardır. O zaman alışkanlık kendini hem bedenle hem de ruhla ilişkilili olarak iki yönlü ortaya koyabilmektedir.

Ravaisson, iki zıt güçle varlığını hissettiren etkinin, aktif ve pasif olan üzerindeki tekrarının farkına varılmasını alışkanlığın iki gücünün ortaya çıkmasındaki etkin amil olarak görmektedir. Onun anlayışında genel olarak aktif ve pasif iki gücün ve üzerindeki alışkanlığın işlevinden bahsedileceği gibi, yine aktif-içindeki-pasiflikten; pasiflik-içindeki-aktiflikten de bahsedilebilir. Meselâ kendinde pasif olan duyum bir çeşit aktiflik içerirken, kendinde aktif olan motor aktivite bir çeşit pasiflik içerebilir, ta ki bunlar kendilerine karşı olan mukavemetle karşılaşana kadar.⁶⁰ Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Meselâ, koşma edimi, hareket halinde bir faaliyet olarak kendinde aktiftir, yalnız koşmayan biri (koşmanın gerektirdiği şartlara haiz olan biri) imkân olarak bu faaliyeti yapma gücüne sahip olmasına rağmen bu harekette bulunmadığında sahip olduğu güç onda gerçekleşmemiş veya gerçekleşmek üzere olacaktır, yani motor aktivite onda eylem gerçekleşmediği sürece pasiftir. Bu pasiflik, koşma ediminin tekrarlanıp bir süre sonra bir varolma biçimi olan alışkanlık haline geldiği için, alışkanlığı da içinde saklamaktadır. Yine koku duyumsal edimi kendinde pasif olarak görülebilir, ancak bu pasiflik, aktif bir süreçten geçmek koşuluyla pasif hale gelir. Buradaki pasiflik ise alışkanlığın pasiflikte saklanması değil, aktiflik içinde saklanmasıdır onu yakalamasıdır. Meselâ çok kötü kokan bir ortamdaki duyumsal yeti kokuyu ilk alan kişi için aktif haldedir, çünkü bu kişi ortamı anlamlandırma sürecindedir, yalnız bir müddet sonra kokunun tamamen yok olduğuna dair olan inanç aktif duyum faaliyetinin, pasif hale gelmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta, bu ince ayırımın ve birbiri içinde iç içe geçmiş olan aktiflik ve pasifliğin kontrol merkezinin bilinç olarak gösterilmesidir. Zira insan söz konusu olduğunda alışkanlık konusu bilinç konusudur. İşte bu ayırım, Ravaisson'da alışkanlığın iki kuralını oluşturmaktadır.

Bu iki ayrı güç Ravaisson'da Biran'dan farklı olmak üzere belirlenimci ve mekanik değil, aksine hep canlı ve bir noktasiyla da hep zihinseldir/bilinç ey-

lemeleridir. Bu ayrım aynı zamanda Ravaisson için salt dualist bir çerçeveden ziyade, aslında bütünsel bir resmin de işaret edicisidir. Çünkü alışkanlık kavramıyla açıklanabilen aktiflik ve pasiflik ayrımı özgürlük ve zorunluluk arasındaki uzlaşılabilirlik gibi görünen ayrımı kapatma noktasında yeterli açıklamaların doğuşuna işaret ediyor gibi görülebilmektedir.

Nitekim alışkanlığın iki kuralına getirilmesi gereken açıklama ne kendi başına materyalisttir ne de tek başına rasyonel ve metafizikselidir. Ayrımı metafiziksel olarak yorumlamaya kalkınca alışkanlığı bedene indirgeyerek, ahlâk sahasından çıkartma yaklaşımı kendini gösterir. Ayrım, materyalist bir bakış açısıyla yorumlandığında ise her ne kadar bedene ait motor faaliyetlerin materyalist bir eğilimle açıklama çabası tutarlı gibi gözükse de bizde var olan ve terbiye edilmesi elzem, ikinci bir doğanın varlığı ve ilâhî bir hediye olarak görülmesi gereken fitrî bir kendiliğindenliğin açıklanmasının mekanik ve belirlenimci yollarla açıklanamadığı görülür. Ravaisson'a göre her iki anlayış tek başına konuyu açıklama metodu olarak işbirliği yapmadıkları sürece yetersiz kalırlar

Ravaisson alışkanlığı inşa edilebilir ikinci bir insan doğası olarak görür. Ona göre bu doğa ilâhî bir lütuf olarak insana sunulmuştur.⁶¹ Doğanın ilkesini aşk olarak gören Ravaisson'a göre, insan bu aşk sayesinde İyi Olan'a temayül halindedir. Bu anlayış, Aristoteles'in "Hareketsiz İlk Hareket Ettirici" anlayışının bir izdüşümü olarak yorumlanabilir. Ravaisson'a göre bu ilâhî hediye ancak ve ancak teklif edilir, kabul ettirilmek için dayatılmaz. O, aynı zamanda görmezden gelinilen ve reddedilendir de. Bu yetiyi farkında olmak koşuluyla iyi yönde kullanmak hediyeye icabet etmek anlamına gelirken, bu yetinin farkında olarak ya da olmadan kötüye işe koşmak da hediye iyi olmayan bir yoldan iade etmek olarak yorumlanabilmektedir. Bu anlayış da temelinde bizce Aristoteles ve İbn Sinacı unsurları taşımaktadır. Nitekim her iki filozof, ahlâkî yaşamı, iyi olan alışkanlıkları oluşturarak korumak ve kötü alışkanlıklardan uzak durmak ve onları yok etmek, böylece En Kâmil Olan'a benzemeyi umut etmek olarak telâkki etmiştir.

Özgür irade ve akli hareket, her ne kadar insanı diğer varlıklardan ayıran en güçlü etkenler olarak gözükse de, aynı zamanda onlar kendimiz olmamız açısından göreceli olarak yapay bir etkendir de.⁶² Ravaisson'un anlayışına göre bizim gerçek varlığımız hiçbir zaman açıkça anlaşılabilen, bizim dışarıdan görünürlüğüümüzü artıran ve eylemlerimizi çoğunlukla koşullandıran alışkanlığa bağlıdır. Çünkü insan çoğu zaman farkında olsun ya da olmasın sahip olduğu alışkanlıklar minvali üzerinde değerlendirilir ve vasıflandırılır. Bu alışkanlıklar güzel olduğu sürece o insan iyi ahlâklı, doğru insan; sahip olduğu alışkanlıklar kötü olduğu ölçüde ise kötü ahlâklı insan olarak vasıflandırılır.

Alışkanlıkların birbirine tevdi edilmesi de söz konusu olmakla beraber bu anlayışın felsefi temelleri ahlâk felsefesi içerisinde mütalaa edilebilir. İnsanlar

bir takım alışkanlıklar elde ederken, bu alışkanlıkların inşa edilip, sarsılmaz bir yapı haline dönüştürülmesi için zaman ve emek gerekmektedir. Bu, hem iyi hem de kötü alışkanlıklar için böyledir. Alışkanlıkların inşa edilmesi ve elde edilmesi sürecindeki çaba bu alışkanlıkların bırakılması ve birbirine tevdi edilmesi sürecinde de geçerlidir, yalnız daha fazlasıyla. Alışkanlık bilinçli bir süreç halinde edinilir ve alışkanlığın bedensel yönü örtük-bilinçle kendini korurken, aynı şekilde bilinçli bir süreç dâhilinde terk edilebilir, bilinç halinde elde edilen süreç ve ürün korunur. Bu alışkanlıkların bırakılma veya birbirine dönüştürülme süreci çok zordur. Her ne kadar bırakılan alışkanlık kötü, kendisiyle değiştirilen alışkanlık iyi olsa da bu değişim süreci sancılıdır. Çünkü elde edilen alışkanlığın elde tutulması, bir önceki alışkanlığa nazaran daha zordur. Çünkü ikincil doğa işlenmiş ve yeni bir yapı kazanmış veyahut işlenmiş halini bir diğer halle değiştirmiştir. Söz konusu süreçte doğal olarak, ikincil kesbî yapı oluşturulurken ilk işlem daha önce var olmayan yapı üzerine inşa edildiğinden nispeten kolay kazanılıp, kendisinden zor vazgeçilen bir özelliğe haiz olmaktadır. Sonradan kazanılan alışkanlık ise işlenmiş olan ikincil doğada hâlihazırında var olan işlenmiş bir yapıyı ortadan kaldırmak suretiyle kazanılacağından nispeten zor ve devam süreci takıntılıdır.

Bu ikinci süreci kontrol altında tutan, alışkanlıkların başlatıcısı olan, bilinçtir. Yalnız bilinç, ikincil doğanın ilk ediminde aktif-pasif durumunda iken, ikincil doğanın ikinci işlenişinde aktif-aktif duruma geçmektedir. Bilinç her hangi bir alışkanlığın ilk ediniminde aktif durumda iken, o yapının korunması ve devamında pasif hale, tabir-i diğerle örtük hale geçmektedir. Ancak aynı bilinç elde edilen yapının yeniden işlenmesine mülhem var olandan farklı bir yapı kazanma sürecinde aktif ve bu sürecin korunmasında yine aktif olarak görev almaktadır. Nitekim özellikle kötü alışkanlıkların bırakılması konusundaki sürece ilişkin Kierkegaard (ö.1855) şu bahsi dile getirir:

Tüm düşmanların olduğu gibi belki de alışkanlık içlerinden en kurnaz olanıdır. Ve onların da ötesinde kendisinin hiçbir şekilde aşıkâr kılınmasına izin vermeyendir, çünkü alışkanlığı gören insan ondan rahat bir şekilde kurtulduğunu (sanabilir) Alışkanlık diğer düşmanlar gibi her hangi birinin gördüğü ve karşılığında kendisine karşı korumaya geçilen şey değildir.⁶³

4.3. Ravaisson'un Ahlâk Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının Yansımaları

Ravaisson, ahlâk felsefesi anlayışında açıkça Aristoteles'in samimi takipçisidir. Aristoteles'e göre erdemli bir insan, belirli davranışlarda hareket etmede olduğu kadar bu davranışları sezme noktasında da belirgin ve sabit bir mizaca sahip olan kişidir.⁶⁴ Aristoteles, erdemi, birisi merkezini akılda bulan, di-

ğeri ise öğretmeyle geliştirilen alışkanlığın neticesi olan karakterde bulan iki anlayış şeklinde düşünür.⁶⁵ O, şu anlayışı da ekler: “Erdemler bize ne doğamız tarafından verilmiştir ne de aksi yönde doğamıza verilmiştir. Ama doğamız onları elde etme noktasında bize kapasite vermiştir ve buradaki tam olma alışkanlık vesilesiyedir.”⁶⁶ Yani daha açık bir ifadeyle, nasıl ki bizler bina dike dike inşaat yapan kimseler haline gelirsek, aynı şekilde doğru davranışlarda buluna buluna doğru bir insan haline geliriz.⁶⁷

Alışkanlığın çok daha fazla bir şekilde cevhersel bir idea haline geldiğini söyleyen Ravaisson⁶⁸ Aristoteles’i takip ediyor görünmektedir. Ahlâklılıkla insan doğasında iyi yönde sabitleşen değişme ve gelişme anlamları kastedilir. “Bizler değişmek istediğimiz için uygulamada bulunuruz, çünkü biz aydınlanmayı ve şu anki olduğumuz durumdan başka bir halde olmayı istiyoruzdur.”⁶⁹ Bu başka türlü hale gelmenin nişanesi ve koruyucusu ise alışkanlıklarımızdır.

Ravaisson karakterin oluşumunu alışkanlıkta aramak suretiyle Aristoteles’i takip ederken, ahlâkın çift yarası gibi düşünceleri de ahlâk alanına aktarmaktan kendini alamaz. Ravaisson şöyle der:

Süreklilik veyahut tekrar, duyumu zayıflattığı gibi duyumsama-hissetmeyi (duygu) de derece derece azaltır. Duyumda olduğu gibi duyumsamada da zevki ve elemi söndürür. Benzer şekilde yok etmiş olduğu duyguyu da bir ihtiyaç haline getirir ve bu duygunun yokluğu ruh adına dayanılmaz, karşı konulamaz bir hal alır. Ayrıca, süreklilik veyahut tekrar ahlâkî aktiviteyi daha kolay ve daha emin hale getirirken, ruhta yalnızca yatkınlık değil aynı zamanda aktiviteye (uygulamaya) olan şu andaki meyli geliştirir. Tıpkı organlarda harekete karşı geliştirdiği meyil gibi. Sonunda, duyarlılığın ve hissedilebilirliğin pasif ve geçici tadının yerine yavaş yavaş hareketin aktif hazzını getirir.⁷⁰

Ve tabii ki ahlâk sahasında da geçerli olan şeyi yani sevgiyi...

Ravaisson’un düşüncesinde ahlâkî eylemler alışkanlık sayesinde daha kolay, keskin, tam ve emin hale gelirken, isteksizlik ve pasiflik solmaktadır. İşte Ravaisson’un bu fikirleri, İbn Sina bahsinde gördüğümüz üzere zihinlerimizde İbn Sina’nın terennüm ettiği anlamları yakinen çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Alışkanlık sorunsalı çalışma alanı olarak hem Batı hem de Doğu düşüncesinde neredeyse bakir bir alandır. Bir diğer söyleyişle, alışkanlık konusu hala başyapıtlarını beklemektedir. Meseleyle ilgili her tatmin edici çalışma, genel

olarak alışkanlık sorunsalının, özel olarak da alışkanlığın ahlâkla ilişkisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, yapmayı hedeflediğimiz şey, kültürler arası bir çalışma yaparak alışkanlığın ahlâkî sahada yerini ve aralarındaki ilişkiyi İbn Sina ve Ravaisson felsefelerinden hareketle göstermek olmuştur. Bunu yapmak için evvelâ alışkanlık sorunsalının kendisine ve bu sorunsalın ilişki halinde olduğu kavramlarla arasındaki bağa, ahlâkla arasındaki ilişkiyi tespit etmemize yardım etmesi için ve konunun daha sağlam bir temele oturması adına yer verdik. İkinci olarak, (aynı gerekçelerle) İbn Sina ve Ravaisson gibi alışkanlık ve ahlâk ilişkisini yapıtlarında etüt eden iki filozofun konuya ilişkin fikirlerini değerlendirdik.

Etüdümüzü özetlemek gerekirse, çalışmamızda, Ravaisson ile İbn Sina arasında her ikisinin meseleye dair Aristoteles geleneğine tabi olmaları nedeniyle ortak noktalara temas ettikleri ifade edilmiştir. Yine her iki filozofun, ikinci doğa ve varlık şartı olarak alışkanlığı ilksel ontolojik fenomen olarak gördükleri çalışmamızda genel şekilde tespit edilmiştir. Etüdümüzün ana örneklerini oluşturan iki filozofun da alışkanlık sorunsalına salt mekanik ve belirlenimci yollarla yaklaşmamış oldukları ve ahlâk bahislerinde onların alışkanlık konusunu ön plana çıkarıyor gördükleri de vurgulanması gereken başka bir husus olarak karşımıza çıkmıştır. Bunların yanında Ravaisson ile tesmiye olunan alışkanlığın çift yasasına İbn Sina'nın yorumlarında rastlamamız ve bu tespitin kaydedilmesi de çalışmamız açısından önemlidir.

Tüm bu benzerliklere ve ortaklıklara rağmen bu iki filozofun sahip oldukları farklılıklar da yok değildir. Özellikle bu farklılıklar İbn Sina ve Ravaisson kapsamında kendisini çok daha aşikâr hale getirmektedir. Bunları örneklen-dirmek gerekirse; Ravaisson organik kürede süreklilik ve değişime en düşük alandan en yüksek alana kadar daha kuvvetli bir şekilde vurguda bulunmuş, ancak bunu insanın merkeziliğinden öteye taşımaya pek sıcak bakmamıştır. Bunun haricinde Ravaisson alışkanlığı, insan dairesinde birlik adına içgüdüden, zekâ ve özgür iradeye kadar sistem içinde göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan İbn Sina da dinî pratikler üzerinde konuşurken, alışkanlığın rolüne vurguda bulunmuş, Ravaisson tarafından ifade edilen, inorganik küreden, organik küreye olan bütünlüğü, cematat âleminde, melekût âlemine genişletmiş, insanın önemini *Vâcibu'l Vucûd* merkeziliğinde aramanın ehemmiyetine vurgu yapmıştır. Zira ona göre hem teorik hem de pratik düşüncenin hem başlangıç hem de varış noktası *Vâcibu'l Vucûd*dur.

Kaynakça

- Âmiri, *es-Saâde ve'l-s'ad fi-Sireti'l İnsaniyye*, Tehran: İntişarat-ı Danisgah, 1336 h.
 Andrews, B.K., "Habit", *The American Journal of Psychology*, 14:2 (1903).

- Aristotle**, *Ethics*, ed. David Bostock, Oxford: OUP, 2000.
- Aristotle**, *The Basic Works of Aristotle*, transl-ed. Richard Mckeon, New York: Oxford University Press, 1941.
- Aristotle**, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Benedict**, R., *Patterns of Culture*, London: Penguin, 1934.
- Bichat**, X., *Psychological Researches on Life and Death*, transl. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Philadelphia, 1809.
- Biran**, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*, transl. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press.
- Boer**, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, transl. Edward Jones, Rowe and Biydane, London, 1933.
- Bonet**, P., *Ravaisson, Mollien Jean-Gaspard Felix (1813-1900)*, (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, Routledge, London, 1998)
- Bostock**, D., *Aristotle Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bowyer**, C., *Philosophical Perspectives for Education*, Scot Foresman, Illinois, 1970.
- Copleston**, F., *A History of Philosophy*, vol. 9, London: Search Press, 1975.
- Carlisle**, C. "Clare Carlisle, Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta" *Contemporary Buddhism*, 7:1, (2006), pp. 75-89.
- Carlisle**, C. and Sinclair, M. *Editors' Comments* (2008a) (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)
- Carlisle**, C. and Sinclair M. (2008b) *Introduction*. (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)
- Carlisle**, C. The Force of Habit in 19th Century French Philosophy, Ravaisson after Maine de Biran.
- Carlisle**, C. "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (Basılmamış Ders Notu) 2008.
- Dunlop**, K., "The Identity of Instinct and Habit", *The Journal of Philosophy*, 19: 4 (1922).
- Fakhr**, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia Uni. Press, 1970.
- Fakhr**, M., *Ethical Theories in Islam*, New York: E.J. Brill, 1991.
- Hume**, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clanderon Press, 1902.
- İbn Sina**, *El-Necâd*, Cairo: Babi al Halabi, 1357 h.
- İbn Sina**, *Kitab al-Siyasa*, ed. by Louis Maaluf, Cairo: Majallat al-Sarq, 1906.
- İbn Sina**, *Kitabu'l Hudûd*, Intişâra Bidar, 1400 h.
- İbn Sina**, *Metafizik 2. ter.* Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sina**, *Risale fi's-Saâde, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası*, 1353 h.
- İbn Sina**, *Risale fi-İlmi'l-Ahlâk, (Tis'u Resâil, Kahire: Daru'l-Arab*, 1908)
- James**, W., *Habit*, Henry Holt and Company, New York, 1914.
- Kant**, I., *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, transl. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- Kierkegaard**, S., *Works of Love*, transl. Howard V. and Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Malabou**, C. (2008) *Addiction and Grace preface to Felix Ravaisson of Habit*, (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum, 2008)
- Pollard**, B. *Explaining Actions with Habits*. [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Ulaşım: 10 Ekim 2013)

Ravaisson, F., *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum, 2008.

Reid, T., *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh: John Bell Printed, 1788.

Schweiker, W., *Religious Ethics*, Oxford: Blackwell, 2005.

Notlar

- 1 İlgili eseri, William James, *Habit*, New York: Henry Holt and Company, 1914.
- 2 Malabou, *Addiction and Grace Preface to Felix Ravaisson of Habit*, s. VII. (F. Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle ve Mark Sinclair, London: Continuum 2008.)
- 3 Carlisle ve Sinclair, *Introduction*, s. 6 (Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum, 2008)
- 4 Malabou, a.g.e., ss. XII-XIV.
- 5 Bu tanım bir psikolog olan Andrews'ın zaviyesinden yapılmıştır. B.K. Andrews, "Habit", *The American Journal of Psychology*, 14: 2 (1903) s. 121.
- 6 B. Pollard, *Explaining Actions with Habits*. [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Ulaşım: 10 Ekim 2013)
- 7 Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh: John Bell Printed, 1788, s. 117.
- 8 James, a.g.e., s. 3.
- 9 Kant, I., *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, transl. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, ss. 148-149.
- 10 C. Carlisle, "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" 2008, (Basılmamış Ders Notları) s. 1.
- 11 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008 s. 82. (F. Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum 2008)
- 12 Aynı yer.
- 13 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, s. 87.
- 14 Aynı yer.
- 15 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008 ss. 87-88.
- 16 Ancak İbn Sina alışkanlığı, Doğu ve Batı düşüncelerinde, kimsenin yorumlamadığı şekilde melekût âlemini de içine alacak çerçevede düşünerek, mesele üzerinde düşünmek isteyenlere değişik ve zengin olanak kapılarının varlığını da müjdelemiş görünmektedir.
- 17 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008, s. 85.
- 18 X. Bichat, *Psychological Researches on Life and Death*. transl. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Phidelphia 1809, s. 34
- 19 Bkz. James, a.g.e, ss. 4-7.
- 20 Reid,, a.g.e., s. 117.
- 21 Reid, , a.g.e., s. 120; bkz. James, a.g.e., ss. 63-68.
- 22 C. Carlisle, "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life", ss. 3-4.
- 23 K. Dunlop, "The Identity of Instinct and Habit". *The Journal of Philosophy*, 19: 4 (1922), ss. 87-88.
- 24 Malabou, a.g.e., s. XI.
- 25 Carlisle and Sinclair, *Comments* , s. 13
- 26 R. Benedict, *Patterns of Culture*, London: Penguin, 1934, ss. 2-3.
- 27 Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, çev. H. Kendir, cilt I, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, s. 166.
- 28 Pollard, a.g.m., s. 18.
- 29 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1902, s. 43.
- 30 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, transl-ed. Richard Mckeon, New York: Oxford University Press, 1941, s. 555.
- 31 Bowyer, *Philosophical Perspectives for Education.*: Illinois: Scot Foresman, 1970., s. 123.
- 32 Bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia Uni. Press, 1970, s. 160; Bkz.,İbn Sina, *ElNecâd*, Cairo: Babi al-Halabî, 1357 h., ss. 158-164.

- 33 İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd*, İntişâra Bidar, 1400 h., ss. 75-100.
- 34 T.J. Boer, *The History of Philosophy in Islam*, transl. Edward Jones, Rowe and Biydane, London 1933, s. 142.
- 35 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* New York: E.J. Brill, 1991. s. 161.
- 36 Bkz. İbn Sina, *Kitâbu'l-Hudûd*, ss. 75-100; İbn Sina, *El-Necâd*, s. 158 .
- 37 İbn Sina, *El-Necâd*, s.164.
- 38 İbn Sina, *Risale fi's-Saâde*, Dairetu'l-Meârifî'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası,1353 h., s. 209.
- 39 İbn Sina, *El-Necâd*, ss. 10-11.
- 40 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 86.
- 41 İbn Sina, *Kitab al-Siyasa*, ed. Louis Maaluf, Cairo: Majallat al-Sarq, 1906, s. 1039.
- 42 Âmiri, *es-Saâde ve'l-s'ad fi-Sireti'l-İnsaniyye*, Tehran: İntişarat-ı Danişgah, 1336 h., s. 8.
- 43 İbn Sina, *Risale fi's-Saâde*, ss. 2-3.
- 44 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 86.
- 45 Aynı yer.
- 46 Aynı yer.
- 47 James, a.g.e., ss. 3-5.
- 48 İbn Sina, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 176.
- 49 C. Carlisle, *The Force of Habit in 19th Century French Philosophy, Ravaisson after Maine de Biran*, 2006, s. 32.
- 50 İbn Sina, *Metafizik 2*, s. 176.
- 51 İbn Sina, *Risale fi-İlmi'l-Ahlâk*, (*Tis'u Resâil*, Daru'l-Arab, Kahire, 1908), s. 198.
- 52 İbn Sina, *Kitab al-Siyasa*, s. 1074.
- 53 Schweiker, *Religious Ethics*, Oxford: Blackwell, 2005, s. 238.
- 54 İbn Sina, *Metafizik 2*, s. 201.
- 55 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 9, London: Search Press, 1975, ss. 156-157.
- 56 Ravaisson, *Mollien Jean-Gaspard Felix (1813-1900)*, Pierrette Bonet, s. 104. (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, London: Routledge, 1998)
- 57 Maine de Biran, (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*, transl. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press, s. 219.
- 58 Ravaisson, a.g.e., s. 49.
- 59 Ravaisson, a.g.e., ss. 53-55.
- 60 Carlisle, C., “*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*”, s. 5.
- 61 Carlisle, C., “*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*”, s. 11.
- 62 A.g.m., s. 12.
- 63 S. Kierkegaard, *Works of Love*, transl. Howard and Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 13.
- 64 C. Carlisle, “*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*”, s. 10.
- 65 Bkz. Aristotle, *Ethics*, ed. David Bostock, Oxford: OUP, 2000 s. 36; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 133.
- 66 Aristotle, a.g.e., s. 23.
- 67 Aristotle, a.g.e., ss. 23-24.
- 68 Ravaisson, a.g.e., s. 55.
- 69 Carlisle, C., “*Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta*”. *Contemporary Buddhism*, 7: 1, 2006, s. 84.
- 70 Ravaisson, a.g.e., s. 69.

Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?*

Fiqh: Solution or Problem?

Ali BARDAKOĞLU**

Değerli katılımcılar, İlähiyat Fakültesinin Değerli Hocaları, Anadolu İlähiyat Akademisinin güzide müdavimleri, ehl-i ilim, hepinize saygılarımı sunuyorum.

Şu an, İlähiyat Akademisinin ne kadar hayırlı bir amaca hizmet ettiğini görenin mutluluğunu yaşıyorum. Günümüz İslâm dünyasında dinî tefekkür ve araştırmaların giderek kısır bir döngüye girip içine kapandığını ileri sürerek karamsar olmak mümkün. Ancak, İslâm dünyasında ciddi bir zihni toparlanma, sorgulama ve asıldan kopmadan kendini yenileme ve geleceği inşâ çabaları da artık hissedilir bir yoğunlukta. Bu akademiye, İlähiyat fakültesinde yapılan bazı çalışmaları, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ne bağlı, fakat bütçesi ve çalışma programı itibarıyla tamamen bağımsız bir şekilde faaliyete başlayan Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) gibi kuruluşların sayılarının giderek arttığını görünce karamsar olmak bir tarafa, geleceğimiz adına umutlarımız tazelenmekte. Akademinin çalışmalarını da çok heyecan verici buldum.

Tuncer Namlı Bey telefonda bana burada gerçekleşen faaliyetleri anlatmıştı. Şimdi bunları yakından tanıma imkanım oldu. Hepinizi ve bu hizmete destek verenleri tebrik ediyorum. Buranın bizim zihin dünyamızda, İslâmî İlimlerin birikiminin günümüze yansıtılmasında önemli bir kilometre taşı olacağına inanıyorum. İlähiyat ve Diyanetin üst seviyede öğrettiği bilginin hem toplumla paylaşılması hem daha sivil tabanda karşılık bulması açısından buranın çok önemli bir zemin olacağına inanıyorum. Sözlerime bu çalışmanın bende uyandırdığı olumlu çağrışımları ve minnet duygularımı arz ederek başlıyorum, hepinizi tebrik ediyorum.

* 15 Mart 2014 tarihinde Anadolu İlähiyat Akademisi'nde verilen konferansın deşifre metnidir.

** Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi.

Başlangıçta itiraf etmeliyim ki, ben konuyu seçerken burada Akademi öğrencilerinin olacağını düşünerek cesaret etmişim, ama sizlerin, ulemânın teşrif edeceğini bilseydim bu kadar cesaretli olamazdım. Ve bir de başlık çok kışkırtıcı oldu: “Fıkıh sorun mu üretir, çözüm mü?” diye. Aslında bu yanlış değil; aynı soru, din eğitimi için de sorulabilir; hatta eczaneden alacağımız ilaç için de sorulabilir. Alacağımız bir ilaç hastalığımızı tedavi mi eder, artırır mı? Din eğitimi bir toplumun sorunlarını çözüp huzuru ve sükûneti mi sağlar, yoksa kargaşayı mı artırır? Din eğitimi sahasında bu sorunun ne kadar anlamlı olduğunu test etmek için mesela iki yüz bin civarında medresenin olduğu Pakistan, binlerce medresenin bulunduğu Afganistan örneği bize yeter. Din eğitiminin bir ülkede sorunlara yol açabileceğinin de, sorunları azaltabileceğinin de çok açık örnekleri var İslâm dünyasında. O bakımdan dini anlamak, din ile hayatımız arasında nasıl bir ilişki kuracağımız üzerine düşünmek başlı başına bir sorumluluk alanıdır. Bunu nasıl anladığımızı bağlı olarak da yukarıdaki sorunun cevapları değişir.

Elbette fıkıh, Müslümanların birey ve toplum olarak günlük hayatını dine aykırı düşmeden, din ile çelişmeden yaşama ve bir sorun ortaya çıktığında da yine aynı şekilde onu çözme arzularının sonucu ortaya çıkan zengin bir birikim ve mirası ifade eder. İçinde dinin asıllarından gelen kurallar ve onların yorumları vardır, Müslüman toplumların ortak değer ve çekinceleri vardır, örf ve kültür vardır, devlet eliyle geliştirilen tarihî tecrübeler vardır. Bütün bunlar dine, yani İslâm’a aykırı düşmeme kaygı ve duyarlılığı içinde gelişip çeşitlenmiştir. “Dine uygun” demedim dikkat ederseniz, “dine aykırı düşmeden” dedim. Çünkü dine uygunluk şartını ararsanız, dini amelî hayatın her alanına sürmüş ve dinin üzerine çok yük yüklemiş olursunuz. Halbuki Allah’ın din olarak gönderdiği İslâm’ın şeriatına, İslâm’ın esaslarına aykırı düşmesin, bu yeterlidir. Böyle düşündüğümüzde alternatif görüşlerin aynı anda ve eşit derecede doğrulanmasına imkan bulunmuş olur. Bu da İslâm toplumu için rahmet demektir. İşte bu zeminde gelişen fıkıh ilmi, Müslümanların amelî hayatına rehberlik etmiş, çözümler üretmiştir. Diğer bir ifadeyle fıkıh, Müslüman toplumlarda hayatın tabii akışıyla fıtrat dini olan İslâm’ın ahenkli birlikteliğinin ürünü olarak ortaya çıkmış, tarihî süreçte geniş İslâm coğrafyasında hem ortak paydayı oluşturmuş hem de bölge ve dönem farklılıklarını bunun gerektirdiği ve değişimi karşılayan bir dinamizmi içinde barındırmıştır.

Şimdi değerli dostlar, bu giriş cümlelerinden sonra, günümüzdeki fıkıh algısından başlayarak sorunlar üzerine konuşmak istiyorum.

a. Günümüzde Fıkıh Algısı ve Sorunları

Hepimiz bizi kuşatan çevremizin çocuklarıyız; beslendiğimiz bilgi kaynaklarını soğukkanlı biçimde analiz ettiğimizde bizi etkileyen duygusal ortamı çoğu zaman yeterince fark etmediğimizi görürüz. Bizden öncekiler de böyleydi. Günümüzdeki fıkıh algısını da modern dönemin bize armağanı olarak gör-

mek gerekir. Şimdi biz 21. Yüzyıldayız, kendimizi anlamamız, kendimizi tanımamız o kadar kolay değil. Biz hangi şartlarda bu noktaya geldik, dış çevre bize ne telkin etti, neler bize miras olarak kaldı? Bütün bunları fark etmeden bizim kendimizi merkeze alarak bir tanım yapmamız mümkün, ama yetersiz. Gerçek şu ki, İslâm toplumları ve ülkeleri olarak 21. yüzyıla gelinceye kadar birçok badireler atlattık.

Son iki yüzyılda olup bitenler cümlesinden olarak İslâm ülkelerinin geçirdiği merhalelere bakılırsa, bilim ve teknoloji açısından kendimizi son derecede gerilerde bulduk. Biz ülke olarak sömürge idaresi altında olmadık, ama diğer İslâm ülkelerinin önemli bir kısmı sömürge altında yaşadı. İslâm ülkelerinde bağımsızlık ve ulus devlet serüveni, sömürge döneminden kalan ayrışma, dinî ilimlerde oryantalist çalışmalara hayranlık ve tepkiler, ülke içi siyasette totaliter ve yarı totaliter rejimler, muhalefet ve direniş hareketleri ve bütün bunların dinle ilişki kurma biçimleri, İslâmcıların kendi ülkelerindeki konum ve mücadeleleri vs. neticede dinî ilimlerin söylemini derinden etkiledi. Bunun bir yansıması olarak geçmişten devralınan fıkıh birikimi, içerik tartışması yapılmaksızın modern hukuk sistematüğinde yeniden ifade edilmeye başlandı, yeni başlıklar altında sunuldu ve kavgaya dahil edildi. Fıkıh âdetâ dünya hayatımıza ilişkin bütün taleplerimizin, iddialarımızın, tasavvurlarımızın hepsini üstlenmeye başladı. Devlet kuracaksak da fıkıh kurdurduk, komşularla ilişkileri düzenleyeceksek de fıkıh bunu üstlendi, bir siyaset, bir siyasî sistem üreteceksek de fıkıh buna öncülük edecekti. Bir de bizim geleneğimizde bireyin fazla inisiyatifi yoktur, oldukça edilgendir ve “ne varsa ya yukarıdan bize gelmelidir ya da büyüklerimiz bize emretmelidir” düşüncesi aramızda hayli yaygındır. Dolayısıyla fıkıh da bir bakıma büyüğümüz olarak bize ne yapmamız gerektiğini anlatmalıydı. Yani şunu demek istiyorum, Müslümanlar fıkıha 20. ve 21. yüzyılda çok fazla ödev yüklediler ve bütün mücadelelerini, kavgalarını fıkıh üzerinden vermeye başladılar. Olan da fıkıha oldu; bunu yapan insanlara bir şey olmadı. O insanlar geçip gittiler, ama fıkıhın yükü arttı. Fıkıhın bu yeni yükü taşıması için kendisini yenilemesi gerekiyordu; yapamadı, yapamazdı da. Bu birden olacak şey de değildi.

Velhasıl, yeni dönemde ciddi bir özgüven kaybı yaşadık. Bir kesim bütün olup bitenden dini sorumlu tutarken diğer bir kesim bütün yitirdiklerini dinde aramaya başladı, bütün umutları dine bağladı. Yani birbirinin simetriğii iki taraf da kendini hep dışarıda tuttu. İki tavrın da mantığı aynıydı. Mesela, İmam Hatip Okulu öğrencisi olduğumuz yıllarda kapitalizm ve sosyalizme karşı İslâmiyet üçüncü bir yol olarak, onların hakkında gelecek bir ideoloji olarak takdim ediliyordu. Bizim kuşak bu telkin altında yetişti ve bu telkinin izleri bugüne kadar uzandı. O gün için çok da mutlu edici bir şeydi bu. Çünkü baskın dünyanın bütün hegemonyasına karşı İslâm'ın arkasına sığınarak ve kendimizi siper atarak cevap veriyorduk. Bu hengâmede fıkıh algısı da şekillendi.

Halbuki geçmişten aynen aktardığımız fıkıhın omurgası bu yükü taşıyamazdı. Aslında fıkıh tabii ve beşerî gelişimini sürdürebilseydi, elbette bu kıvama ge-

lirdi, sorun da kendiliğinden çözülmüş olurdu. Zaten fıkıhın asıl görevi bu yükü taşımak değil mi? Ama böyle bir gelişme olmayınca biz fıkıhın dinî niteliğine sıkça vurgu yaparak onu koruma altına almaya çalıştık. Fıkıhla dini, fıkıhla şeriatı eşitleyerek fıkıh üzerinden şeriat ve din karşıtlığı da bu süreçte daha yüksek sesle kendini gösterdi. Bu iki karşıt duruş birbirini besledi ve bloke etti. Bazen de, fıkıhı bütün beklentileri, çağın getirdiği bireysel ve toplumsal düzeyde, uluslararası düzeyde bütün öneri ve kabulleri onaylayan bir genişlikte sunarak sorun aşılına çalışıldı. Bunların her biri ayrı bir olumsuz gidişatın resmidir ve ayrı bir savrulmadır.

Esasen amelî bir tecrübe birikimi özelliği ağır basan fıkıhın itikadî alana çekilmesi ve dinî karakterinin öne çıkarılması, içinde bulunulan şartların sevk ettiği bir taktik idi. Çünkü fıkıh dinle ne kadar iç içe olursa, insanların itiraz etmesi de o ölçüde en aza inmiş oluyordu. Yani tereddüt gösterenlere şunu demiş olduk , “Kardeşim, sen Müslüman değil misin? Dine inanıyorsan fıkıhın da bu çağın sorunlarını çözücü olduğuna ve bu yükü taşıyacağına inanmak durumundasın. Çünkü neticede iman meselesi bu. Dini Allah göndermiştir, bu fıkıh da Allah’ın şeriatıdır, bu şeriat toplumunun bütün sorunlarını çözecek güçtedir. Üstelik sadece 21. yüzyılı değil, evrensel olarak kıyamete kadar fıkıh bu yükü taşıyacaktır.” Böylece din, şeriat ve fıkıh iç içe girerek adeta kader birliğine mahkum edildi. Dikkat ederseniz, mesela Türkiye olarak İlahiyat Fakültelerinde biz fıkıh ismini değiştirdik, “İslâm Hukuku” yaptık. Fıkıh isminin İslâm Hukuku yapılması aslında bizi mutlu eden bir gelişmeydi. Çünkü sahiplendiğimiz, üzerine yük yüklediğimiz hukuk aynı zamanda İslâm’ın hukuku, Allah’ın gönderdiği bir hukuk, bir sistem oluyordu ve insanlar için artık onun reel karşılığı ve rasyonelliği fazla önem taşımıyordu. Kendisini yenilemesine de gerek yoktu. İnsanların Allah’ın hukuku olarak buna itaat etmesi, uyması gerekiyordu. Tıpkı meleklerin varlığını nasıl kabul ediyorsak, fıkıh kurallarının da doğruluğunu ve geçerli olduğunu o şekilde kabul etmek durumundaydık.

Değerli davetliler ve ilim insanları, fıkıh inanılmak için gelmemiştir. İnanılmak için gelseydi akâid olurdu. Allah zaten neye inanacağımızı dinin akâid esaslarıyla belirlemiştir. Din elbette akâide ve şeriatıtan oluşur. Akâide nasıl inanacağımızı, şeriat ve fıkıh ise ayrı olmalarına rağmen nasıl davranacağımızı gösterir.

Sözün özü, modern dönemde agresif, savunmacı, tepkisel dindarlığımız fıkıh üzerinden ifade edildi; beklentiler, kavgalar fıkıh üzerinden yapıldı ve neticede fıkıh tabii, insanî, beşerî özelliğini yitirerek daha akidevî bir ilim olarak anlaşılına, okutulmaya başlandı. Böyle olunca da fıkıh artık bir özlemler diyarı oldu. Ancak, ilk bakışta geleneği ve geleneksel dinî bilgileri kategorik olarak savunanlar için rahatlatıcı ve ümit verici görünen bu durum, dış dünya ile etkileşim arttıkça ve hayatın tabii akışı yeni ihtiyaçları önümüze koydukça geleneksel dinî bilginin aleyhine olmaya başladı. Artık bu dezavantajlı durum son dönemde iyice belirgin hale gelmiştir. Yeni dönemde fıkıhın dinî niteliği-

ne sıkça vurgu yapılması ve bunun öne çıkarılması bir mahiyet tartışması açmaktan ziyade günümüzde sosyal karşılığı kalmadığı için zihni kabul temelleri de hayli zayıflamış bir öğretiyeye daha kestirme bir yolla meşruiyet sağlama ve onu rasyonel bir tartışmanın alanı dışına çıkarma gayretinin ürünüdür. Ancak bu usul, fıkıhın beşerî/insanî yönünü gölgelediğinden onun rasyonelliğini ve tabii meşruiyetini yok edip onu akidevî bir alana çekmekle toplumun din algısını tahrip etme ve insanları din konusunda yol ayırımına getirme riski taşımaktadır.

Fıkıhın inanç alanına itilmesi fıkhı haksızlıktır. Fıkıhı itibar kazandırmaz, aksine fıkıhın ayaklarını yerden keser ve onu buzdolabına kaldırır; onu dogmatik hale getirir. Nitekim öyle de oldu. Bunun sonucu, siyasetçisiyle ve ulemâsıyla Müslümanlar iki dünyalı oldular. Bu iki dünyalılıkta fıkıh geçmiş, özelemleri hatta dine bağlılığı temsil etti. Müslümanlar hayatlarını rasyonelite üzerinde yaşadılar, ama fıkhı da bir ayrı âlemde idealler, özelemler manzumesi olarak inandılar. Bu arada fıkhı îman, çoğu zaman da Müslümanların dindarlık derecesini, hata dindarlığını test aracı olarak kullanıldı. Yani özelemler dünyasından ödünç alınan fıkıh tasavvuru Müslümanlar arasında birbirinin dindarlığını ölçme aracı olarak işe yaradı. Neticede, klasik fıkıh öğretisinde yer alan bir kuralın bu dünyada ne kadar uygulanabilir olduğunu iç dünyamızda tartışsak bile, bunun olması gereken bir şey olduğunu birbirimize zahirde hep telkin ettik ve bu inançla birbirimizi test ettik. Buna birçok çok örnek verilebilir ve verilen her örnek ateşli bir dinî tartışmayı başlatmaya namzettir. Recm, dinden dönmeye verilecek ölüm cezası, gıda maddesi takasında fazlalık faizi yasağı, velinin çocukları küçük yaşta veya icbaren evlendirme hakkı, boşama hakkının kocaya ait oluşu örnek olarak tartışmaya açılabilir. Bunlar “olması gereken” diye telaffuz edilse de hiçbir zaman o yönde ciddi adımların atılmamasını hep dış baskı ve kaygı ile açıklamak ne kadar inandırıcı? Öyle anlaşılıyor ki reel dünyamızda bunun bir karşılığının bulunduğu henüz kendimizi ikna etmiş değiliz. Peki bunu sadece bir îman zafiyetiyle mi açıklamalıyız? Arap dünyası da dâhil, son dönemde ulemânın İslâm hukuku, fıkıh veya el-fıkhu'l-İslâmî adıyla yazdıkları genelde bu özlemi, bu tasavvur ve beklentiyi ifade etmekten öte, 21. yüzyıl fıkıhının ne olması gerektiğine fazla imkan vermiş de değil.

Günümüzde fıkıh ulemâsının yetiştikleri ortamın ruh hali, öfkeler ve tepkiler fıkıh diline de iyice sirayet etmiş durumdadır. Bunun için de modern dönemde fıkıh öğretimi ve telifâtı, fıkıhı yeniye karşı kararlılıkla müdafaa etme ve alternatif oluşturma çabasından, hatta fıkıh üzerinden kavgadan kendini kurtaramadı. Bu halet-i ruhiye, yani fıkıhçıların fıkhı intisap yarışında olması ve fıkıhı her türlü saldırıya/eleştiriye karşı cansiperane koruma refleksleri esasında fıkıhın hayatîyet damarını kesip onu oksijen çadırında harici destekle yaşamaya mahkûm etme anlamına gelmektedir. Fıkıhın günümüzde köşeye sıkışmasında ve devre dışı kalmasında, harici sebeplerin varlığı ve daha etken olduğu da bir vakıdır. Ancak bu durum, yukarıdaki iç sebepleri görmeye engel olmamalıdır.

Ancak her nedense ulema harici sebepler üzerinde yoğunlaşarak asıl ilgili olduğu alanın sorumluluğunu savuşturmayı tercih etmektedir.

Klasik fıkha zihni planda “tavizsiz” sahip çıkıp gündelik hayatta “devrin icâbâtına” ayak uydurma, ilk bakışta iki alanda da ödevimizi yerine getirdiğimiz zannıyla belli bir rahatlamaya yol açsa da, bu durum fıkha “Müslüman toplumların hukuk tarihinin bir parçası” olmaktan öte bir anlam vermemekte ve Müslümanlar giderek dünyevileşmektedir, yani sekülerleşmektedir. Müslümanlar hem de fıkha övgüler ve sekülerleşmeye lanetler okuyarak bu sürecin nesnesi olmaya devam ediyor. Bu hengâmede dinin bazı şekil şartlarında yoğunlaşma, dünyevileşme sürecinin sancısız hazmedilmesine hizmet etmekten öte bir anlam taşımamaktadır.

b. Günümüzde Fıkıh Öğretimi ve Sorunları

Fıkıhın bir metot, felsefe ve kuramını içeren usul yönü, bir de hayatın akış seyrine paralel olarak ve daha münferit meseleler üzerine yoğunlaşarak gelişen furû yönü vardır. Furû-ı fıkı Müslümanların amelî hayatını üst bir bakışla önceden belirleyen katı kurallar yığını olarak değil hayatla ve sorunlarıyla tam bir diyalog içinde gelişen, bunun için de içinde geliştiği bölge ve dönemin kültürünü de içeren bir tecrübe birikimi olarak görmemiz doğru olur. Son dönemde Batı hukukundaki gelişmelerin de etkisiyle fıkıhın çeşitli alt konularında klasik fıkıh birikimini tanıtan nazariye kitapları telif edildi. Batıda gelişmiş hukuk nazariyelerinin karşısında bizim de teorilerimizin olduğunu ispat edercesine kaleme alınmış furû-ı fıkıh nazariyyâtı kitaplarımız son yüzyıldaki fıkıh külliyyatının önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu telifâtın elbette önemi ve birçok yararı var. Ancak bunlar aynı zamanda fıkıhın tarihten statik bir kesit şeklinde algılanmasına da yol açtı. Şunu demek istiyorum, evriler, değişerek ve çeşitlenerek akan tarihi sürecin uzaktan bir anlık bir resmi, onun taşıdığı seyyaliyet ve dinamizmi görmeyi engelleyebilir. Fıkıhın resmini çekmek bunun için zordur. Kaldı ki, fıkıh resim değil bir akıştır, sürekli akar; akîde gibi değildir. Onun için de her nazariye kitabı, her resim fıkha vurulmuş dondurucu bir darbe olabilmektedir.

Bugün “İslâmî ilimler” diye bir adlandırma var. Bu adlandırma zihnimizin İslâmî ilimler, İslâmî olmayan ilimler, dinî ve seküler ilimler gibi bir ayırım yaptığını açıkça ele veriyor. İslâmî ilimlerin ayrı bir mahallesi oluştu. Bununla yetinmedik, İslâmî ilimlerin alt dallarından her birinin de kendine özgü bir mahallesi var ve onlar da birer birer istiklalini ilan etti. İlahiyat Fakültelerinde sayıları yirmiye yaklaşan ana bilim dalı var. Bunlardan özellikle fıkıh, kelam, hadis, tefsir, tasavvuf beş dal ayrı ayrı istiklallerini ilan ettiler ve kendi duvarlarını ördüler, kendi mahallelerini oluşturdular; arada geçişlilik kalmadı. Böyle olunca İslâmî ilimlerin kendi mahalleleri bir bakıma kendileri hayatîyet damarlarını kurutan bir süreci de başlattı. Bu bizim içtihat teorisine benziyor; bizim müçtehitler içeri kimse girmesin diye, ehil olmayanlar aramıza girme-

sin diye, etraflarına aşılması neredeyse imkansız duvarlar ördüler. Fakat o kadar sağlam ördüler ki bu sefer kendileri de dışarıyı göremez, dışarı çıkamaz oldu ve dış dünya kendilerinden bağımsız olarak gelişti. Yani ördükleri duvar başkalarının içeri girmesine engel olmaktan çok onların dış dünya ile iletişimine engel oldu. Onun gibi İslâmî ilimler de, İslâmî ilimlerin alt dalları da birbirinden bağımsız olarak geliştiğinden, bugün İslâmî ilimlerin her biri ayrı bir sektör olmuştur. Diğer bir anlatımla, İslâmî ilimlerin her biri ayrı bir egemenlik alanı, ayrı bir itibar kaynağı ve ayrı bir sektör olmuş durumda. Fıkıh ilmi de bu gelişmenin dışında değildir.

Öte yandan, fıkıh öğretiminde Kur'an ve sünnet fikhını, ahkâm içeren ayet ve hadislerin medlülleri ele alınırken, Kur'an'ın nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin şartları, sosyal yapı, tarihî arka plan da genelde göz ardı edilmektedir. İlahiyat fakültelerinde genelde dinî ilimlerin öğretiminde, özelde de fıkıh öğretiminde sosyal bilimlerin genel metodolojisi, insanlığın genel tarihi ve bu akış içinde toplumsal kural ve kurumların gelişim seyri, insan unsurunu merkeze alan antropoloji, sosyoloji gibi alanlar dikkate alınmadığından, öğrencinin zihin dünyası İslâm toplumlarında fikhın temsil ettiği sahanın insanlık tarihi boyunca devamlılık ve süreklilik içinde değişerek bir devr-i daim yaşadığı fikrine bütün kapılarını kapatmış olmaktadır. Bu da onu, kaçınılmaz olarak, fikhın kaynağında yer alan lafızları yerle, yani yerel/nesnel gerçeklikle irtibatı olmayan kutsal bildirimler olarak algılamaya götürecektir.

Oysa fikhın en temel özelliği hayatın içinden ve hayatla beraber, insan unsuruna dayanıyor olmasıdır. İnsan tabiatı ve insanların hayat tecrübesi ile beraber yürümesi ve bu yürüyüş içerisinde dine aykırı olmamayı sağlıyor olmasıdır. Günümüz fıkıh öğretiminde en temel sorunlardan birisi fikhın insanî, beşerî ve tabii yönü, yani tarihin akışıyla olan irtibatı göz ardı edilerek öğretiliyor oluşudur. Yani ne demek istiyorum? Ta Hz. Âdemin çocuklarından itibaren insanların dünya hayatı, bir arada yaşamının gerektirdiği kurallar ve sorunlarına çözüm bulma tecrübesi değişerek gelişti. İnsan fitratına dayanana marûf ve münker ayırımı her toplumda var oldu. Bu sahici bir durum ve ilahî iradenin dâhilinde bir husustur. Sosyal yapı, aile hayatı, ekonomik ihtiyaçlar süreklilik içinde değişiyor. Toplum düzenini bozan aykırı davranışlara insanlar dün farklı bugün farklı tepki vermekte ve yaptırım uygulamakta. Bir arada yaşamının yeni gerekleri ortaya çıktı. Ancak bu değişim içinde sabit kalan bir öz ve çekirdek de varlığını hep korumakta. Yani süreklilik ve istikrar içinde bir değişim söz konusu. Hem belli bir ortak payda hem de değişim bir arada, bir birini nefyetmeden yaşatılıyor.. Dünyanın neresine bakarsanız bakın insan tabiatının ortak paydasını bulursunuz. Bu da Allah'ın insanı belli bir kıvamda, belli bir fitratta yaratmış olmasının tabii sonucudur.

Fıkıh düşüncesine geri dönersek, hüsün ve kubuh meselesi, aslî iyi ve kötü, iyilik ve kötülüğün fikrî, fitrî kaynakları veya vahiy ile ilişkisi konusu karşımıza çıkar. Allah insanı öyle bir fitratta yaratmış ki, insanın belli değerlere bağlılığı, iyi ve kötü karşısında belli duyarlılığa ve davranışa sahip olması kendiliğinin-

den gerçekleşir. Kur'an'ın da sıkça atfı yaptığı marûf ve münker telakkisi çok esaslı ve insanlığın tarihinde hiç eksik olmayan bir kıstas. Mesela aile hayatı, insanların evlenmesi, utanma ve iffet duygusu, eşini kıskanması, çocuklarına sahip çıkması dinî olduğu kadar insanî ve fitrî bir hadisedir de. Yani bunlar Müslüman toplumlara has bir özellik değildir. Dünyayı dolaşıp Arjantin'e, Şili'ye gidin, Norveç'e Tibet'e gidin, o dağları aşın, aile hayatını, o aile hayatına ilişkin mahremiyetleri, ona sahip çıkmayı, sadakati, iffeti, aile büyüklerine bağlılığı, çocukları korumayı oralarda da görürsünüz. Orada da aile içi karşılıklı ödevler vardır. Böyle olduğu içinde aile hayatının düzenlenmesini ve toplumsal kurallara konu olmasını sadece bizim fikhin bu konuya ilişkin bir meselesi, dinî bir hadise olarak görmek yerine insanî ve hayatın tabii bir parçası olarak görmek lazım.

Cezalar da öyle, insanlar toplumda ortak değerlere uymayarak suç işleyenlere değişik ceza verirler. Bu gayet tabii bir şeydir, dünyanın her yerinde aşağı yukarı böyledir. Ama bu cezanın şekli, toplumların kültürüne göre değişir. Adam ölünce malı çocuklara kalır, nasıl paylaşılacağı konusu toplumların kültürüyle alakalıdır. Göçebe bir toplumdaysanız, bilek gücü ile kazanan bir toplumdaysanız, elbette erkekler mirası paylaşacak, kız çocukları bundan pay almayacak veya az alacaklardır. Bunun toplumların şartlarıyla, geleneğiyle ve bir arada yaşama kurallarıyla sıkı alakası olan bir durumdur.

Sözü uzatmayayım, fıkıh, Müslümanların inen dinleriyle yaşanan hayatı nasıl uzlaştırdığına dair paha biçilmez bir tecrübe birikimini ve İslâm toplumlarının hukuk kültürünü temsil eder. Bunun için de fıkıh, insanî/beşerî yönü ağır basan sivil ve mütevatî bir ilimdir. Ama biz "el-fıkhu'l-İslâmî" "İslâm Hukuku" diyerek ve onu tarihten bir kesitle de eşitleyerek fikhin bu büyümesini bozduk ve onu gereksiz yere iddialı hale getirdik. İddialı hale getirmemizin en büyük kötülüğü fıkha oldu, ona ikram olmadı. Keşke ecdadımızın çok tabii, çok mütevatî "fıkıh" adlandırmasını yeterli bulsaydık.

İslâm dünyasında fıkıh alanında yapılan teliflerde ve fıkıh öğretiminde fikhin Hz. Peygamber sonrası dönemlerdeki gelişim seyri anlatılırken veya araştırmalara konu edilirken, bu öğretiyi besleyen farklı kaynaklardan, mesela farklı bölgelerdeki sosyal yapı, siyasal ilişkiler, şehir ve şahıs tarihleri ile vâkıât, nevâzil literatürü, seyahatnameler gibi paralel verilerden de pek istifade edilmez. Bunun için de klasik fikhin hem tarihi süreç içinde (dikey) hem de aynı zaman diliminde farklı bölgelerde (yatay) sahip olduğu değişkenlik ve dinamizm çoğu zaman fark edilmez. Dahası, klasik fıkıh kurallarının ve literatürün tek bir coğrafyada ve tek bir zaman diliminde oluşmuş metinler şeklinde algılanmasının önü iyice açılmış olur.

Mezhep içinde geliştirilen muhtasar/muteber metin geleneği esasen o mezhebin iç tutarlılığını ve uygulamada birliği sağlamaya matuftur. Şerh/haşiye geleneği de çoğu zaman fıkıh eğitim ve öğretim aracı olarak misyon üstlenir; gelenekle iletişim içinde kendi toplumunun sorunlarını çözecek fıkıhçıların

yetişmesi ve bu yönde bir fıkıh zihniyetinin oluşması için zemin oluşturur. Bu kitaplar tarihteki misyonundan uzaklaştırılarak İslâm toplumlarının amelî hayatının aynası ve birebir kopyası, hatta prototip İslâm toplumu modeli gibi görüldüğünde ve sunulduğunda ise asıl sorun başlar. Çünkü İslâm toplumlarının hayat tecrübesi satırlar ve katı kurallar arasına sıkıştırılmayacak kadar çeşitlilik ve değişkenlik göstermiş ve ihtiyaçlara göre yeni çözümler üretmeyi de başarmıştır. Diğer bir anlatımla, yaşanan hayat ve uygulama, hep klasik literatürün çizdiği çerçevede, yani kitâbî fıkıh içinde kalmamıştır. Böyle olunca fıkıhın teori ile pratiği arasında bir ayniyetten söz edemeyiz ve pratiği her zaman “asıldan bir sapma” olarak göremeyiz. Ancak konunun bu yönü, fıkıhın zaaf noktası olarak görüldüğü için olmalı ki fıkıh araştırmalarında hiçbir zaman hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

Bu konu üzerinde biraz durmak istiyorum. Ben fıkıh öğretiminde iki şeyin önemli olduğunu gördüm: Birincisi tarihî derinliğe doğru kanalları açmak, yani insan davranışlarının, toplum reflekslerinin tarih boyunca nasıl seyrettiği, hangi kanallardan beslendiğine dair dikey araştırma; ikincisi de yatay araştırma; yani aynı hadise aynı zaman diliminde, farklı bölgelerde nasıl anlaşılmış ve nasıl kurala bağlanmış, bunun araştırması. İlk dönemlerden itibaren Müslümanların amelî hayatını, örf ve âdetlerini ve bunların kurallaşmasını, yani fıkıh birikiminin nasıl oluştuğunu anlarken, tarihten bu tarafa eski Mezopotamya’dan, Ortadoğu kültüründen, Bizans’tan, Yemen’den gelen, Hicaz’ın kadim geleneğinden gelen bir damar vardır ki onu görmek gerekir. İslâm’ın ilk muhatapları olan Hicaz-Arap toplumunun yerleşil örf ve âdetini,, marûf ve münkerini, diğer değer yargılarını,, ortak yaşama tecrübe ve kurallarını bilmek gerekir. Bu birincisi. İkincisi de, İslâm benimsenip yayıldıktan sonra Müslümanlar arasında, bir ideal, bir düşünce, bir kural, bir hassasiyetin aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda nasıl anlaşıldığını, nasıl farklılaştığını ve bunun sebeplerini incelemek gerekir. İşte fıkıhta böyle bir bakış açısı kaybolup da fıkıh, klasik literatürdeki şekliyle belli bir çerçeve içerisinde oturulunca ve bu da öğretim aracı olarak medreselerde okutulunca fıkıh algımız tamamen buna göre şekillendi ve fıkıh tarihe kilitlendi. Halbuki klasik fıkıh literatürü yeni fikhî meseleleri eski kalıplar içinde çözmek için değil, yeni meseleleri çözecek fakihler yetiştirmek, yeni dönemin fıkıh zihniyetini gelenekten kopmadan istikrar içinde oluşturmak için okutulduğunda bir anlam taşır.

İlâhiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler bilirler, fıkıhta vâkiat ve nevâzil literatürü vardır; fıkıh öğretiminde bunlar pek göz önüne alınmaz. Fıkıhta seyahatnameler, tarih ve coğrafya kitapları, tabakât kitapları, siciller ve örfî uygulamalar son derece önemlidir. Ama biz onları hak ettikleri ölçüde önemsemeyiz. Klasik fıkıh öğretisini çok muhkem şekilde, korumalı şekilde ve ayıklayarak bize sunan furû-ı fıkıh literatürünü ise fıkıhın yegâne temsilcisi sayıp çok önemseriz ve çerçeve içine alırız. Halbuki bu klasik furû kitaplarında fıkıhın yatay ve dikey zenginliğini yeterince bulamazsınız. İslâm toplumlarının

fikhî olaylara farklı zamanlarda gösterdiği dinamik refleksi ve zengin çözüm üretme kabiliyetini de bu satırlar arasında pek göremezsiniz.

Değerli katılımcılar, gerçek şu ki, İslâm toplumlarının fikhî hayatı bir Bedâî'nin, bir Hidâye'nin, bir Mabsût'un satırları arasına sıkıştırılmayacak kadar zengin ve çeşitlidir. Kaldı ki bunların arasında Mabsût benim hayranı olduğum bir kitaptır. Mabsût'ta fıkıh mantığı ve örgüsü çok güçlüdür. Mezhebe bağlılığın doğurduğu bazı münferit meselelere takılmazsanız, Şemsu'l-aimme Serahsî'nin meselelere ihatalı bakışına ve fikhî tahlil gücüne niçin hayran olduğumuza siz de hak verirsiniz. Ama buna rağmen bir fıkıh kitabını İslâm toplumunun fikhî birikiminin tamamını yansıtan bir çerçeve olarak da göremeyiz. Hâl böyle olunca, fikhın tarihsel süreçte yaşadığı o dinamizmi, çeşitliliği, pratikte içerdığı alternatif çözümleri, fikhın insanî/beşerî boyutunu öne çıkarmak fıkha haksızlık mıdır? Fikhî güçlü mü kılar yoksa zayıflatır mı? Maalesef bugün fikh müdafileri nezdinde bu bir zaaf noktası, bazen de orta yoldan sapma olarak görüldüğü; fikhî artık korumasız bırakma ve her türlü dış müdahaleye açık hale getirme olarak düşünüldüğü içindir ki fazla revaç bulmaz.

Bir şey daha arz edeyim, bizim bugün İlâhiyat fakültelerinde beğenerek ve seyerek okuttuğumuz fikhın klasik örgüsü anahatlarıyla hicrî beşinci-altıncı yüzyılda olgunluğa ulaşmış olup netice itibarıyla belli bir tarihsel dönemin ürünüdür. Bu klasik örgü, Müslümanların dinî kimlikleriyle hâkim unsur olarak yönetici olduğu, dâr (ülke) kavramının dinî mensubiyetlere dayandığı, dinî kimliklere göre hak ve özgürlüklerin belirlendiği Abbasiler döneminde şekillenmiş, o dönemden sonra da klasik metinler daha çok fikh öğretimi aracı olarak geliştirilmiştir. Bunu bir eleştiri olarak değil, tespit olarak aktarıyorum. O dönemde öyle olması gerekiyordu. Ve fakihler de, elbette akıllı insanlar, hangi dönemde neye ihtiyaç duyuluyorsa ona çözüm üretmişlerdir. Bu itibarla, bir fakihin görüşünü kendi dönemi ve şartları içinde anlamak gerekir, bugün oturduğumuz yerden ve bugünün yargısına göre onları eleştirmek haksızlık olur. Fakihin içinde yaşadığı şartları, toplumun önceliklerini ve o gün için neyin daha doğru olduğunu anlamak için de o dönemi anlamak, kitapların satır aralarına girmek gerekir. Böyle olunca, dinî kimlik ve hakimiyete göre toplumun şekillendiği, ayrımların yapıldığı bir dünyada oluşan klasik fıkhıtan olduğu gibi alıntılar yaparak bugün insan hakları, kadın hakları, uluslar arası ilişkiler, demokrasi, sivil siyaset gibi konularda “Durun bakalım, bizim de İslâm adına, fikh adına diyeceklerimiz var” diyerek ortaya çıkmak ne kadar anlamlı? İslâm'a ne kadar hizmet eder? Bunu ciddi biçimde düşünmeli ve tartışmalıyız.

Günümüzde bu şekilde fikh öğretimi alan ve kendi çağının kavram ve zihin dünyasına hayli uzak düşen ulemânın klasik fıkha sadık kalarak bu yüzyıl insanına dinî gelenek adına çözüm sunması zor değil imkansızdır. Dikkat edilirse, İslâm'ın itikat ve ibadet alanında hayli rahat konuşabilirken insan hakları, hak ve özgürlükler, demokrasi, ötekinin/azınlığın hakkı, ekonomi, kamu hukuku, ceza hukuku, ticaret, aile/evlilik/çok evlilik gibi birçok konuda ulemânın hem iç dünyasında hem söyleminde gelgitler yaşıyor olması ve ar-

kaik bir söyleme sahip bulunması, esasında şahsî bir kusur olmaktan öte bu yapının/sürecin ürettiği zorunlu bir sonuçtur. Karşımıza şöyle bir manzara çıkıyor: Bizim İslâm ulemâsı, İslâm'ın itikat alanında, ibadet ve geleneksel ahlâk konularında topluma çok önemli mesajlar verirken, toplumsal kültür ve değişimin doğrudan etkilediği alanlarda sürekli medcezir yaşıyor, sürekli gelgit yaşıyor. Mesela taadüd-ü zevcât, boşama hakkının kocaya aitliği, kadının şahitliği veya kölelik ve cariyelik konusunda kitaba baktığında farklı şey demesi, topluma baktığında, kendisini çevreleyen şartları düşündüğünde farklı şey demesi gerekir. Ötekinin özgürlüğü, özgürlüklere müdahalenin sınırı, bizim kendi doğrularımıza göre toplumu şekillendirme hakkımız, demokrasi, demokrasinin getirdiği o eşitlikçi ortam içinde başkasına ne kadar tahammül edebileceğimiz konusunda birçok örnek verilebilir. Hem bizim ulemâ, hem de İslâm'a ilişkin konuşan siyasetçilerimiz bu konularda sürekli gelgitler yaşarlar. Bir türlü birinde karar kılamaz, niye? Kaynaklara baktığında elbette klasik kaynaklara göre doğru olan şey farklıdır. Ama topluma baktığımızda toplumun artık zemini değişmiştir, yeni bir dünya oluşmuştur. O da bizi farklı bir söze zorlar.

Hâl böyle olunca, tam bir mensubiyet/aidiyet düşüncesiyle klasik fıkhı sahiplenen, ıslahat talebi karşısında ayak sürümelerle ve önemsiz bazı adımlarla yetinen katı gelenekçilik ile ilkesel olarak hayatı ve hukuku dinden soyutlamayı hedefleyen pozitivizm sonuçta aynı amaca hizmet etmiş olmaktadır.

Bu konuyu biraz açmak için burada şu soruyu sormak lazım, can alıcı bir soru: Acaba Yüce Mevlâ toplumların bu şekilde değişmesini cevaz alanında tutarak mı bize şeriat gönderdi, yoksa bu değişim tamamen Allah'ın rızası dışında mı gerçekleşiyor? Bugün içinde bulunduğumuz sosyo-ekonomik yapıyı, aile yapısını, idare ve siyaset tarzını bir sapma olarak görmek kolaycı bir yoldur, ama tatminkar cevap olmaz. Şayet, "Bugün geldiğimiz nokta batılılaşmanın, Batı ile sıkı ilişkilerimizin, modernitenin bize getirdiği belalardır. Biz değişmeseydik, eski hayat tarzımızı aynen sürdürebilseydik, mesela asabe bağına dayalı geniş aile yapımızı koruyabilseydik, mega şehirler yerine metavazi ve kapalı ekonomik ilişkilerle yetinen yerleşim ve nüfus dağılımını koruyabilseydik klasik fıkhın dediği hiçbir şey sorun olmazdı, hiçbir medcezir yaşamazdık." şeklinde düşünebiliyorsanız, dünyanın en mutlu insanları sizlersiniz. Bu bir rahatlamadır ve geçici bir mutluluktur. Yine de bu düşünceyi anlıyorum. Çünkü böyle düşünöldüğünde taşların yerine oturduğu farzedilir. Ama bütün bu değişim ve gelişimleri ilahî iradenin hayatı süreklilik ve değişim içinde yaratmış olmasının tabî bir sonucu olarak da görebilirsiniz. O zaman taşların yerine oturmadığını fark edersiniz. Mesela "kadınların sosyal hayata ve iş dünyasına katılması, üretken olması, okuması, kadın-erkek eşitliği, kadın hakları, seçme-seçilme hakkı, vatandaşlık hukuku ve temel haklar vs. hep Batı toplumlarının bize İslâm'a rağmen ve İslâmî değerleri bozmak için zerk ettiği ve sırf bizim akidemizi bozmak için bize telkin ettiği bir düşünce değil, biraz da insanoğluğun entelektüel birikimiyle, ekonomik ve toplumsal yapıyla, kültür ve değişim-

le alakalı tabî bir durum” diye düşünmeye başlarsanız deminki mutluluğumuz devam etmez; bir sorumluluk başlar. O zaman da “Biz bu gelgitten biz ne zaman kurtuluruz?” diye sormaya başlarsın.

Fakat, değerli davetliler, bu gelgitten kurtulma o kadar da kolay değildir. Çünkü eski kaynaklarımızın verdiği bilgilerin tamamen dinî nitelikte, dinin ahkâmını keşif ve ızhâr olduğunu düşünürüz, ondan vazgeçemeyiz. Hayatın akışı ve değişimler sonrası geldiğimiz mevct hâl ve şartlar da bir realite olarak karşımızdadır. Mevcut duruma karşılık teşkil etmeyen şeyler söylemeyi hem rasyonel bulmayız, hem de toplumun İslâm’a olan o sıcak alakasını baltalamak olarak görürüz. Çünkü insanların din ile olan alakası biraz da bizim o dini nasıl anlattığımıza bağlıdır. Böyle bir açmaz var. Bu da günümüz fıkıh algısının ve fıkıh öğretiminin bize bir armağanı gibi görünüyor. Yani bizim klasik şekli ile fikhî muhafaza edip bütün toplumsal değişimleri gayr-i tabîi gelişme ya da ilâhî iradeden sapma olarak gören anlayışımız, dini hayatın her yerinden dışlayan pozitivizm ile sonuçta aynı amaca hizmet etmektedir. Doğru bildiğini esirgermeden söyle dersiniz, ben bunu söylerim. Yani katı gelenekçiliğin hayattaki her gelişmeyi gayr-i tabîi, gayr-i İslâmî gören anlayışı ile “din artık hayatımızın her alanından çekilmelidir” diyen pozitivizm sonuçta insanları aynı noktaya getirmiş olmaktadır. Biri tersten, biri düzden de olsa sonuç aynıdır. Dolayısıyla fıkıh algısı ve fıkıh öğretimi toplumun dindarlığı ve dinle ilişkisi açısından çok önemlidir. Çünkü toplumun din algısını, toplumun din ile olan bağını ve güvenini doğrudan etkileyen bir sonuca sahip.

c. Fıkıh Usulü: Lafız, Mana ve Maksat

Şimdi temas etmeyi gerekli gördüğüm bir diğer konu var o da fıkıh usulü ve lafız-mana ilişkisi. Aramızda bulunan değerli Diyanet İşleri Başkanımız, Mehmet Görmez Hocamız fıkıh usulü alanında da mütebahhir. O da sizler de hep şahit olmaktadır ki, günümüzde fıkıh usulüyle ilgili şöyle bir algı hayli yatgın: “Fıkıh usulü yeterli şekilde bilinse biz çözüm üretmekte zorlanmayız ve aslında bütün mesele fıkıh usulünü iyi bilmediğimizden kaynaklanıyor”. Bu ne kadar doğru bir anlayış, beraber tartışalım. Fıkıh usulü genelde fikhî düşünceyi besleyen kaynak veya fikhî çözüm üretme kabiliyetinin imkân ve yöntemi olarak görülse de, bu bakışı tartışılmaz bir doğru görüp bu yüzyılın fıkıhtan beklentilerini bu esas üzerine inşa etmek umulmadık bir hayal kırıklığına da yol açabilir. Daha açık bir ifadeyle çağımızda toplumun bütün amelî hayat, davranış, toplum ve birey olarak yapacağımız şeylerin hepsinin çözümünü fıkıh usulünden beklersek tam bir hayal kırıklığı yaşarız.

Fikhî ve fıkıh usulünün tarihi gelişim seyri dikkate alınırsa, fikhî Müslümanların amelî hayatı olarak ilk günden itibaren belli bir seyir içinde gelişerek olgunlaştığı, fıkıh usulünün de Müslümanların fikhî birikimini ve pratiğini asıllarla irtibatlandırıp metodolojik bir zemine oturttuğu ve sağlaştırdığı görülür. Çünkü fıkıh usulü netice itibarıyla üretilmiş fikhî sınırlarını, im-

kânlarını koruyan ve adeta onu zabt-u rapt altına alan bir işleve de sahiptir. Yani bu sağlamaştırma aynı zamanda mevcut fikhî birikimi koruma altına alma anlamı da içermektedir. Elbette fikhin oluşumunda Müslümanların dinin asıllarını anlama ve yaşama tarzı da, ilk dönem İslâm âlimlerinin bu hayata zihni kapasiteleri ile rehberlik etmesi de neredeyse eşzamanlı olarak mües-sirdir. Diğer bir anlatımla fikhin doğuşunu ve şekillenmesini fıkıh usulüne bağlamak süreci ters işletmek anlamına gelecektir.

İslâm'ın doğuşunu ve ilk Müslümanları hatırlayalım. Önce Allah'ın vahyini insanlara tebliğ eden ve açıklayan öğretici Nebi ve insanların da bu Nebi'ye inanıp güvenmeleri ile din başladı. Peygamber'e inananlar, getirdiği vahyin de Allah'tan olduğuna ve O'nun kelâmı olduğuna inandılar. Konumuz bu olmasa da, ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir nokta bu. Neticede yirmi üç yıllık bir eğitim ve nübüvvet safhası yaşandı. Bu safha içinde yaşanan fikhî hayatta sünnet daha önde ve belirleyici oldu ve vahiy de onu destekledi. Ancak fıkıh dinle başlamadı. İslâm'ın geldiği dönem Hicaz-Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde yürüyen hayat tecrübesi, marûf ve münkeri, örf ve âdetleri, sosyal yapısıyla uyumlu kuralları ve telakkileri vardı. İslâm'ın açıklama ve düzenlemeleri bu zemin üzerine geldi, bu zeminde yeni bir dünya görüşü inşa edildi. Bunu asıl belirleyen de Sünnet oldu. Fıkıh açısından ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak uygulamayı ve ayrıntıyı belirledi; Kitap da onu ana hatlarıyla teyit etti. Yani Kitap, bir bakıma Hz. Peygamberin yaptıklarının bilgi dışı, onay dışı olmadığını ifade etti. Mesela namaz ile ilgili ayetler genelde böyledir, Cuma namazı ile ilgili ayetler de böyledir. Biz bu âyetleri "Hz. Peygamberin size öğrettiği namaz, benim emrettiğim namazdır" şeklinde anlarız. Yani, "size öğretilen namaza dikkat edin" tarzında bir onay, bir destektir. Müslümanların amelî hayatı Kur'an'ın beyanı, Hz. Peygamberin uygulama ve talimatı ışığında şekillendi. Râşit Halifeler döneminde ve daha sonraki dönemde de sahabe, tabii ve devamı nesiller yine karşılaştıkları olayları aynı mantık içerisinde anlamaya çalıştılar, çözdüler. Çözüm üretirken de bazıları katı lafızcı oldu, bazıları lafzın amaç ve anlam yönüne önem verdi. Sonuçta Müslümanların fikhî hayatı kendiliğinden ve tabii seyr içinde oluştu.

Fıkıh ilmi nedir? Fıkıh ilmini, Müslümanların amelî hayatının ve bunun arkasındaki temel önceliklerin Müslüman âlimlerin diliyle kurallaştırılması ve sistematik bir yapıda ifade edilmesiyle ortaya çıkan ilim dalı şeklinde açıklamak yanlış olmaz. İlk bir-iki asır içerisinde Müslümanların yaşadığı hayat ve davranış tercihleri kendiliğinden ortak veya yoğunluklu alanlar ortaya çıkardı. Ortak payda ve kabuller icmâ, tartışmalılar ise rey, kavil ve içtihat adıyla saygı gördü ve gücüne göre toplumu şekillendirdi. Burada dinin metinleriyle toplum arasında diyalektik bir ilişki söz konusu. Önce dinin asılları, sonra İslâm toplumunun amelî hayatı, sonra da Müslüman âlimlerin zihin dünyasında bunların yoğrulup dinî bilgi olarak topluma geri yansıtılması... fikhin oluşu-

munda bunların hepsi de kendiliğinden pay sahibi oldular. Usûl-i fıkıh ise daha sonradır. “Önce usul vardı, sonra ondan fûru-ı fıkıh doğdu” demek yerine “Önce “fıkhu’l-fıkıh” veya “fıkıhın arkaplını” da diyebileceğimiz, bir hayat tarzı ve zihniyeti olarak fıkıh vardı. O da Müslümanların dinin asılları olan Kur’an ve Sünnet’i en doğru biçimde anlama ve buna göre hayatlarını düzenleme duyarlılığının sonucudur.” demek daha açıklayıcı olur. Yani, Müslümanların “Allah bizden ne istiyor, neyi yasaklıyor, neyi emrediyor” şeklinde bir ortak hassasiyeti vardı. Bu da kendiliğinden dinin asılları üzerinde tefekkürü, onunla hayat arasında dinamik bir bağ kurmayı sonuçlandırdı. Usûl-i fıkıh ise, Müslümanların geniş bir coğrafyaya yayılan ve giderek çeşitlenen hayat tarzlarını ve davranış tercihlerini, kurallarını, amelî hayata dair yasak veya serbestilerini dinin asıllarıyla, yani Kur’an’la ve Sünnet’le test etme, irtibatlandırma veya olan irtibatını keşfetme ve bunu belli metodolojik esaslara bağlama ameliyesinin adı oldu. Bunu yaparken de –o şartlar içinde haklılığı tartışılmaz- birçok âmil devrede oldu. Bu söylediklerim bir usûl-i fıkıh eleştirisi değil, tarihî sürecin tasviri olarak görülmelidir.

İlk Ahkâmu’l-Kur’an’lar da benzeri bir işleve sahiptir. Cassâs’ın Ahkâmu’l-Kur’an’ı bunun iyi bir örneğidir. Onlar da ulaşılmış fikhî sonuçların Kur’an’la irtibatını kurma ameliyesine ayrı bir önem verirler. Yani ayetten hangi hükümlerin çıktığı kadar Müslümanlar nezdinde kabul gören fikhî anlayışların veya mezhebî tercihlerin hangi ayetle ne kadar ilişkilendirilebileceğine de yoğunlaşırlar. Çoğu zaman da bu ayetlerden çıkan fikhî ahkâm gibi anlaşılabilir. Yani siz arka plana ve satır aralarına dikkat etmez de metnin lafzına kendinizi kaptırırsanız, yapılan tercihleri doğrudan ayetten çıkan fikhî anlam gibi anlayabilirsiniz. Bunun için usûl-ı fıkıh, sözün özü, Müslümanların temel davranış tercihlerini sağlamlaştıran ve onların asıllarla irtibatını kuran sâlih bir gayrettir. Ancak onun haklı olarak sahip olduğu bu koruyucu özelliği esas alınır da bununla yetinilirse, aynı asıllardan yeni fikhî çözümler üretilmesinin imkânları da kendiliğinden daralmış olur. Yani dikkat edilmezse, usûl-i fıkıh yeni durumların gerektirdiği yeni bir fıkıh üretmenin önünde set olabilir; “asıllardan çıkarılabilecek hükümler hep çıkarıldı, başka denilecek olsaydı o da elbet denirdi” şeklinde bütün imkanları tüketen bir anlayış zihinleri istila edebilir. Nitekim tarihi seyir bunun örnekleriyle doludur.

Geniş kitlelerin müdahil olduğu sosyal hareketlerin tek sebebe ircâ edilerek açıklanması her zaman risklidir ve çoğu zaman da yanıltıcı olur. Bu kaydı düşerek şöyle bir yorum yapmak mümkün müdür?: “Ebû Hanîfe’ye ehl-i hadîsin gösterdiği sert muhalefet, İmam Şafî’nin Sünnet’i ihyâ, Ahmed b. Hanbel dahil ehl-i hadîsin “halku’l-Kur’an”ı red amacıyla sergilediği korumacı ve aykırı düşüncüyü mahkum edici tavır cesaret kırıcı olmuş, fıkıhın yeni durumlara yeni çözümler üretme faaliyetini en müteredditli ve en netâmeli alan haline getirmiş, bunun ilk sonucu olarak da ne Irak çevresi istihsanı devam ettirebilmiş, ne de Malikî ilim havzası ıstıslahı ve maslahat düşüncesini.”

Aslında beşerî ve rasyonel özelliği ağır basan fıkıh gibi bir ilimde “Allah’ın, Hz. Peygamber’in yolundan ayrılmama, dini tahriften koruma” gibi geniş açılı ve içeriği farklı şekillerde doldurulabilir kaygılar ve bu minvalde ithamlar devreye girince, fukahâ da bu netameli alandan geri durmuş, o eleştiriler karşısında geri adım atmışlardır. Halbuki Ebu Hanîfe’nin, İmam Mâlik’in ilminde ve cesaretinde insanların olmasına her devirde ihtiyaç vardı ve her toplum kendi müçtehit ve fakihini üretmek zorundaydı. Bu sadece bir beklenti ve temenni değil, aynı zamanda İslâm’ın dinamik ve evrensel din oluşunun gereği ve dinin hayatiyet kaynağı olarak görülmelidir. Ebu Hanîfe imamımız hakkında muhaliflerinin neler söylediğini en iyi buradaki dostlarım bilirler. Ebu Hanîfe hakkında söylenenleri önünüze getirsem, çoğu kimse o sözlerin Ebu Hanîfe hakkında söylenmiş olacağına ihtimal vermez. “Herhalde o dönemde İran’dan, uzak doğudan gelmiş büyük bir zındık vardı da onun için bunlar denildi” zannedilir. Burada belki de “Her insandan Ebu Hanîfe cesaretinde olmasını bekleyemeyiz” diyerek itiraz edebilirsiniz? Ama Müslümanların her çağ ve dönemde kendi sorunlarıyla baş edecek, dinin asıllarıyla yaşadıkları hayat arası irtibatı diri tutacak müçtehitlerini yetiştirme yükümlülükleri yok mu? Elbette var. Bütün yükü geçmiş müçtehitlerin üzerine yığmakla, onların ürettikleriyle yetinmekle ve güncel konularda bile onları öne sürmekle hem kendimize, hem de fıkhı ve eslâfa haksızlık etmiş olmuyor muyuz?

Sözün özü, dinin asılları, lafız, beyân, ittibâ, Sünnet’i ihyâ, halku’l-Kur’an gibi kavramlar üzerinden yapılan tartışmalar fıkhı da çok yakından etkilemiş ve bir bakıma usûl-i fıkıh değişen şartlara göre çözüm üretmenin imkanı olmak yerine, onun nasıl olamayacağını gösteren bir düşünce tarzına dönüşmüştür. Biraz kategorik bir ifade ve keskin bir yargı olarak görülse de, sözünü ettiğim açıdan usûl-furû ilişkisinin tarihine bakınca “Hanefî mezhebinde usûl-i fıkıhın daha geç tedvin edilmiş olması Hanefî fıkhının lehine, Şafî/mütekellim ekolünde ilk usul eseri olan İmam Şafî’nin er-Risalesi’nin furû-ı fıkıhla eş zamanlı olarak tedvini ise fıkhın kendini yenileme kabiliyetine hayli dar bir alan bıraktığı için bu ekol fıkhının aleyhine olmuştur” şeklinde bir düşünceyi engellemek mümkün olmuyor.

Kur’an’ın sübût değeri üzerinde, yani aslına uygun olarak bize ulaşmış olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı için bütün metodolojik tartışmalar Kur’an’ın ve ona tâbi olarak Sünnetin lafzının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşır. Hatta fıkıh usulünün, pratikte olmasa bile teoride, Kur’an ve Sünnet’in doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını ve ondan şer’î hüküm elde edilmesini sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi konu alan bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Kur’an âyetleri İslâm’ın aslı kaynağı, Kur’an hükümleri de yine İslâm’ın aslı ahkâmı olmakla birlikte, tafsili ve cüz’î âyetlerin bile fikhî hükme ne ölçüde ve ne yönde delâlet ettiği hususu ciddi bir anlama çabasını ve metodolojiyi gerektirir. Bu itibarla âyetler, literal okuma yapan muhatabına iman, ahlâk, âdâb-ı muâşeret, geçmiş toplumlardan kıssa ve öğütler, genel insanî değerler,

beşerî ilişkiler gibi konularda belli bir ana fikir vermekte ve onu büyük ölçüde yönlendirmekte ise de, âyetlerden aynı usulle karmaşık ve değişken amelî hayatı kuşatacak fikhî ahkâm elde etmek o kadar kolay olmaz, hatta ciddî sorunlar içerir. Özellikle bu alanda belli bir yorum metodolojisi geliştirmek kaçınılmazdır.

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından, fasih Arapça ile indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamını belirlemede Arapçayı bilmek, özellikle de Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada yaşayan Arapçanın dil ve mantık yapısını göz önüne almak vazgeçilmez bir öncelik taşır. Bu aynı zamanda ümmetin din anlayışının merkezinde Kitabın yer almasını, onun nesnelliği sağlamada ve dinî hayatı inşa etmede aktif rol üstlenmesini, Kitabın anlaşılmasında Müslümanlar arasında her dönemde belli bir ortak paydanın varlığını korumuş olmasını da açıklayan bir husustur. Bunun için usulcüler Kitaptan ve ona tâbi olarak Sünnetten hüküm çıkarma metodlarının çatısını dil kuralları üzerine kurmuşlar ve eserlerinde lafızla ilgili usul kurallarına hayli yer vermişlerdir. Lafzın vaz', kullanım, manaya delalet ve bu delaletin şekli yönünden çeşitli ayrımlara tabi tutulması ve bunların ayet ve hadislerden örneklendirilmesi, bu yapılırken de dil, dil felsefesi ve mantık alanına giren bir dizi tartışmaların açılması bu sebeplerdir.

Lafzın anlam yelpazesini belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de ikinci aşamada, anlamı bilinen lafzın nasıl bir şer'î hüküm içerdiğine karar vermek, yani metnin hukukî yorumunu yapmak gerekir. Kitap açısından ifade edilecek olursa lafzın anlamı Şari'in ne dediği, hükme delaleti ise, usulcülerin deyimiyile, mükellefin fiili açısından bu hitabın anlamı veya mükellefin fiiline bağlanan şer'î vasfıdır. Artık ikinci aşamada Şari'in ne demek istediğini de kuşatan bir fikhî anlama ve yorumlama söz konusudur. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu ve içtihat melekesi, engin bir çaba ve birikim gerekmektedir. Kıyamete kadar bütün insanlığa davet içeren ve muhtemel her gelişme karşısında bir diyeceği olan Kitab'ın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır. Nitekim Müslümanların tarihsel tecrübesinde de nasların fikhî açıklamalarının müctehit fakihler tarafından yapıldığı, onların yorum metodolojisi kurdukları ve onların çabalarıyla hukukî tefekkürün geliştiği, daha sonra usul eserleri telif edenlerin ise bu zengin fikhî mirası sistemleştirip dil ve mantık kurallarıyla formüle ettikleri görülür.

Şimdi bu dediklerimden lafzın önemli olmadığı gibi bir anlam asla çıkmaz. Bir kere, anlatım ve anlaşma lafızda olur. Biz sonraki nesillere intikal eden de nüzûlün ortamı ve Sünnet'in hâli değil, Kur'an ve Sünnet'in metinleri, yani lafızlarıdır. Biz dinin asıları olarak bu lafızlarla karşı karşıyayız. Lafız bizim için daha bir önemli. Sahabenin durumu elbette farklıydı. Ama bizim için Kur'an-ı Kerim ve Sünnet belli lafızlardan ibarettir. Bu sebeple dini anlama-

da lafız pergelin birinci ayağıdır. Onun için de dikkat ederseniz usul kitaplarımız beyan/lafız bahsi ile başlar. Beyanı önemser, lafız önemser, lafızın anlam çerçevesi elde var birdir ve en sağlam birinci ayaktır. Bunun üzerinde ne kadar dursak yeridir. Lafız önemsemeksizin, lafza önem vermeden bir fıkıh inşası düşünülemez. Bunu diyen bir fıkıhçı da yoktur. Ancak burada “lafzî anlatımın mana ve mefhum sınırı nedir ve alternatif mana arayışlarına lafız ve dil ne kadar izin vermektedir?” sorusunu sorabiliriz. İstihsan, ıstıslah, içtihat, örf içtihadı, makâsîd içtihadı gibi yolları açan fukahâyâ lafza önem vermeyen başlıyarak dini tahrife kadar uzanan ağır eleştiriler yöneltilmesi gerçekten haksızlık olur. Hepsi lafız önemsiyor. Ama lafız anlarken literal anlama ile yetinecek miyiz, yoksa bu literal anlamının dışına çıkabilecek miyiz ve bunun sınırı ne olacak? Bu soruya vereceğimiz cevaplar değişecektir. Yani Kur’an-ı Kerim, Hz. Peygamber’in Sünnet’i dini anlamının temelindedir ve onların lafızları son derece önemlidir. Kur’an-ı Kerimin Arapça apaçık bir dille gelmiş olması son derece önemlidir. Gizemli bir kitap değildir, esrareniz bir kitap değildir. Ama Kur’an-ı Kerim, dikkat ederseniz, fıkıh metni gibi bir metin değildir. Biz İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi bünyesinde kurulan Kur’an Araştırmaları Merkezi’nde (KURAMER) bu konular üzerinde projeler başlattık.

Kur’an-ı Kerim’de “sûretü’s-salat, savm, kitabu’l-ibâdât, kitabu’l-buyû”lar olsaydı o zaman bu dediklerimin anlamı olmazdı. Müslüman olarak bir alışverişi nasıl yapmamız gerektiğini biz doğrudan metinden çıkarırdık. Ama Kur’an-ı Kerim bir metin değil; ümmet ile ilahî kelim arasında diyalektik bir ilişki söz konusu. Onun için Kur’an’ı anlamada tarih önemli, Hicaz-Arap kültürü önemli, sîret/Hz. Peygamber’in hayatı önemli, yaşanmış olaylar önemli, bu yaşanmış olaylara Kur’an’ın verdiği cevap önemli, sorduğu sorular önemli. Böyle olunca sadece lafız anlamak yeterli olsaydı bizim meleklerden farkımız olmazdı. Allah derdi ki, “Arapçayı öğrenin ve dediğimi yapın.” Anlamaya, anlama faaliyetine gerek duyulmazdı. Ve Kur’an’ı en iyi anlayanlar Arapçayı en iyi bilenler olurdu. Halbuki realite böyle değildir, tarihte de böyle olmamış. Mesele, O lafızla temsil edilen murâd-ı ilâhîyi, ilahi hitabın anlam çerçevesini nasıl belirleyeceğiz? Yani söylenmiş söz var, söylenmek istenen ve anlaşılabilir olan var. Lafızın anlamı var, literal anlamı var, makâsîdî anlamı var. Bütün bu sorular sorulmuş ve bu konuda çok zengin bir literatür ortaya çıkmış.

Fıkıh tarihinde lafız-anlam ilişkisini, bildiğiniz bir şeye atf yaparak biraz daha açayım. Bir kelebeği düşünün, bir gövdesi iki kanadı var. Fıkıhın gelişimi bir kelebek gibi, Hicaz-Şam eksenli var, o ana gövde. Bir de Hanefilerin ağırlıkta olduğu Irak, Maverâünnehr, Orta Asya var. Orada, Hanefiler var ve bu birinci kanat. İkinci kanat var, Malikilerin ağırlıkta olduğu Kuzey Afrika ve Endülüs. Bu ana gövdeye, literal anlamaya ve anlayışa bu iki kanat ciddi katkı sağladı. Birini Hanefî-Maturîdî müktesebatı sağladı. Irak fıkıhı Orta Asya’ya kadar gitti ve oradan önemli katkılar alarak, önemli yorumlar alarak geri

döndü ve ana gövdeyi besledi. Birini de aynı şekilde kuzey Afrika ve Endülüş sağladı. Bu ne ifade ediyor? Yani orta eksenenden dışarı doğru açıldığımız vakit, örfler, kültürler ve şartlar değişiyor ve literal anlama yetmemeye başlıyor; ona yeni anlamlar eklenmeye başlıyor.

“Yetmiyor” dedim, bunu “âkile” örneğiyle açayım. Âkile nedir? Kabile hayatına dayanan Hicaz toplumunda kabileden bir kişi bir suç işlediğinde hemen kabile üyeleri toplanır, o kişinin baba tarafında erkek akrabası (asabe) devreye girerdi. Kabile ve geniş aile söz konusu olduğundan asabede yüzlerce insan yer alırdı. Hicaz’da kabileden bir kişi suç işlediğinde onun diyetini, cezâ-mâlî sorumluluğunu kabile erkek üyeleri paylaşıp ödeyerek o kişiye arka çıkar, böylece kabilenin de bir bakıma haysiyetini korumuş olurdu. Buna “âkile sistemi” diyoruz. Üç bin kadar sahabî fetih sürecinde Irak taraflarına gitti ve çoğu orada kaldı. Ebu Hanîfe döneminde Irak’ta bu anlamda bir kabile hayatı ve geniş çaplı kabile dayanışması yoktu. Oraya gelmiş olanlar parçalanmış küçük aileler idi. Bir kişi hataen bir cinayet işlediğinde ödeyecek âkileyi bulmak mümkün değil. Adamın geldiği bölgedeki kabilesine haber gönderseniz “sizin akrabanız burada bir cinayet işledi, yüz deve gönderin” diye, umurlarında bile olmazdı. Bu hâl ve şartlar altında Ebu Hanîfe diyor ki, özetle ifade edeyim, “Âkile bir dayanışma tarzıdır. Bugün biz Irak toplumunda âkileyi kabile asabiye bağı içerisinde değil, meslek grupları bağı içerisinde düşünmüyoruz. Mesela ordu mensupları birbirinin âkilesidir. Meslek erbabı, ziraatçiler birbirinin âkilesidir. Bir şey ödeyecekleri vakit el birliği ile öderler.” Şimdi bu artık, literal anlamın dışında bir anlayıştır.

Hiz. Ömer’den, Hiz. Âişe’den değil sonraki kuşaklardan örnek verelim. Hiz. Peygamber aldanma ihtimalini bertaraf etmek için alıcıya üç gün muhayyerlik hakkı tanıdı. Sonraki dönemde Süfyân-ı Sevrî, İbn Şübrime gibi bazı fakihler şart muhayyerliğini akdin yapısına uygun görmeyip kabul etmezken Hanefilerden Ebu Yusuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî akdin amacına göre yorum yapıp tarafların bu süreyi istedikleri gibi kararlaştırabileceğini söylediler. Daha birçok görüş vardır. Peki bu farklı görüş sahiplerini hadisi anlamamış veya Sünnet’e aykırı davranmış sayacak mıyız? Peygamber Efendimiz “Kim bir sahipsiz (ölü) toprağı işlerse, artık o arazi onundur”, “Kim savaşta düşmanı öldürürse üzerinden çıkan ganimet onundur” dedikten sonra İmam Mâlik, bu konular devlet başkanının takdirine bağılı hususlardır; ancak o izin verirse o kimseler arazinin veya ganimetin sahibi olur, değilse olmaz” yorumunu yaparsa tavrımız ne olacak?

Diyetin yüz deve olmasına da Hiz. Ömer’den başlayan yeni yorumlar var. “Diyet yüz deve, kabul ama hepimiz Hicazda yaşamıyoruz. Burada deve yok, daha çok büyük ve küçükbaş hayvanlar var, burada ticarî mallar, kumaşlar var. Diyeti bu mallardan da ödeyebilmeliyiz.” denilerek farklı ödeme alternatifleri geliştirildi ve bu fıkha yansdı. Osmanlılarda daha ödenebilir olduğu için gümüşe geçildi. Arabistan ve Kuzey Afrika’da bazı kabileler 40 sığır, 60 koyun gibi farklı örfî uygulamalar geliştirdiler. Günümüzde çok daha farklı

ödeme/tazminat usulleri var. Fıkıhın diyet konusunu incelediğimiz vakit kitabî miktar farklıdır, uygulama farklı seyretmiştir. Konunun toplumun ekonomik düzeyiyle de yakın alakası var. Böyle olunca, kitabî fıkıhın “yüz deve den bir deve bile aşağıya olmaz” ısrarı tam bir literal okuma olur ve anlam göz ardı edilmiş olur. Hatta bizim fıkıh kitaplarındaki diyet teorisi, tıpkı kelâm/fıkıh kitaplarının her devirde “İmamlar Kureyş’tendir” kuralını tekrar etmesine benzer. Yeni hanedanlar gelir, yeni devletler kurulur ve hayat devam eder; ama biz de “Devlet başkanları Kureyş’ten olmalı” demeye devam ederiz. O ayrı bir mecrada devam eder. Fıkıh kitaplarındaki diyeti İslâm toplumlarında öteden beri cari olan diyet uygulaması gibi düşünürseniz yanılırsınız. Belirli dönemden sonra mahallî çözümler devreye girmeye başladı. Niçin böyle oldu? Çünkü çoğunlukla fukahâ toplumsal şartlardaki bu değişimi görüp ona uygun çözümler üretmedi. Çünkü 90 deve dediği vakit vebalde olacağını düşünüp ona yetkisinin olmayacağını düşündü. Ehli hadis de, Hz. Peygamber 100 deve demişse bu 90 olmaz diye düşündü, Hz. Peygamberi gelecekteki Müslüman toplumların uygulayacağı cezâî yaptırım tür ve miktarlarını da belirleyen bir kanun koyucu gibi düşündü. Yani Hz. Peygamber’in “kıyamete kadar kim yanlışlıkla birisini öldürürse 100 deve ödeyecek” şeklinde bir evrensel ilke koyduğunu varsaydı. Ya da biz kadîm fukahâyâ çok yük yüklediğimiz, kendi işimizi de onlara devrettiğimiz için onları öyle anladık. Halbuki İmam Şâfi’nin içinde yaşadığı kültür havzası ve şartlar belki de farklı bir çözüm ihtiyacı hissettirmemişti. Bu da mümkün. Bugün ise birisi “90 deve de olabilir” dediği vakit biz “Sen Allah’ın Rasulü’nden daha mı iyi biliyorsun?” şeklinde bir itirazı dile getirdik. Rasyonel bir alanı hemen duygusal bir tepki ile çökerttik ve eskiyi aynen koruduk. Yani şunu demek istiyorum, lafız önemli ama lafzî, literal anlamının sınırları konusunda ilk dönemlerde başlayan cehdin daha sonra yeterince devam ettirilmediğini de görmemiz gerekiyor. Bugün selefi düşüncenin en ciddi sorunlarından birisi metinleri okurken literal anlama kendini mahkum etmesi ve bütün bu her şeyi lafızlara yükleyerek kendini sorumsuz saymasıdır.

Akademinin değerli davetlileri, Kur’an-ı Kerîm’i ve Efendimiz Muhammed Mustafa’nın (sav) sünnetini anlamada Mevla bize geniş bir takdir alanı bırakmıştır; geniş bir cehd, içtihat ve anlama sorumluluğu yüklemiştir. Bunu inkâr edemeyiz. Biz melek değiliz, formatlanarak, kurularak dünyaya gönderilmiş robotlar değiliz. Elbette nasıl ilk sahabîlerin aynı lafzî farklı şekillerde anladıkları olmuş ve Allah Rasûlü de her birisini takdir etmiş ise, sonradan gelen Müslümanlar da bu anlama faaliyetine devam etmek ve bunda ısrar etmek ve anlamaya çalışmak zorundadır. “Eskiler en iyi şekilde anladılar ve aktardılar, biz onları anlasak herhalde bu bize yeter” şeklindeki düşünce eskileri de zor durumda bırakır. Mesela biz bugün kadının hamilelik süresi gibi teknik bir konuyu, o günkü bilgi ve imkanlar içinde bu konuda fikir beyan eden İbn Hazm’dan, İbn Kudâme’den aktararak açıklarsak, onları da ateşin ortasına atmış ve insanların bu âlimler hakkındaki olumlu telakkilerini yerle bir etmiş oluruz. İmam Gazzâlî’yi öyle olmadık bir yerde öne sürüyoruz ki,

modern dünyanın modern bilimin ilgilendiği bir alanda “İmam Gazzâlî demiş ki” diyoruz, onlar da haklı olarak “ Sizin imam dediğiniz Gazzâlî öyle düşünüyorsa, varın siz gerisini hesap edin” diyorlar. Kendimizin birşeyler söylemesi gereken konuda eskileri öne süremeyiz, “eskiler bunu bilmiştir, söylemiştir” diyerek sorumluluğumuzu savuşturamayız. Netice itibarıyla fık- hın örf ve âdetle, hayatın tabîî akışıyla iç içe olan alanlarında bizim anlama kabiliyetimizi zorlamamız ve inisiyatif kullanmamız lazım. Mevla niyetimiz iyi olduğu sürece nasıl olsa ecrini verecektir.

Verdiğim bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, Kur’an’ın anlaşılmasında, Kur’an’ın lafızlarının şer’î hükme delaletinin mümkün ve muhtemel sınırlarını çizmede âyetlerin lafzı kadar Kur’an’ın bütüncül anlatımı, şer’î hükümlerin “makâsıd” adı verilen temel ilke ve hedefleri, Kur’an’ın nüzul ortamı içinde ilk muhataplarıyla diyalektik ilişkisi, lafızların ilk planda tekabül ettiği anlam ve olgunun kültürel ve tarihî arka planı önemlidir. Kur’an’ın nâzil olduğu 23 yıllık tarih ve toplum kesitine kadar hem Hz. Âdemden itibaren devam edegelen ilahî din ve şeriat geleneğinin, hem de insanlığın tabîî-fitrî tecrübe- sinin geçirdiği safahatı bilmek ve karşılaştırmalar yapmak gerekir. Aynı şekil- de âyetlerin nüzul sebebi ve ortamı, Kur’an’ın nâzil olduğu dönemin sosyal yapısı ve nas-sosyal olgu ilişkisi, yani nasların tarihsel bağlamı ile ilk dönem- lardan nakledilen sözlü ve amelî geleneği içinde barındıran Sünnet ve icma da bu noktada önem taşır. Kur’an’ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlam ile onun dolaylı anlatımı arasında bir ayırım yapmak da gerekebilir. Kur’an bu zenginlik ve ayrımlar içinde okunmazsa şahısların kendi yorum ve tercihlerini tek hakikat olarak Kur’an’la irtibatlandırıp onları Kur’an’ın al- ternatifsiz hükmü olarak sunması tehlikesi ortaya çıkar.

Tekrar ifade edeyim, bireylere Kur’an ve sünnetin anlaşılmasında geniş bir takdir alanı bırakılmış olduğunu, hatta ilahî hitapla hedeflenen sonucu ters- yüz eden bir ameliyeye dönüşme tehlikesini içinde barındırsa bile, bireyin bu anlama cehd ve gayretinin önemsendiğini ve korunduğunu görürüz. Bu tak- dir yetkisini, insanın formatlanarak değil, özgür iradeyle dünyaya gönderil- mesiyle, dünya hayatının birey için bir sınav yeri, dini en iyi biçimde anlama- nın da bu sınavın bir parçası olmasıyla ilişkilendirmek gerekir. Nasları anla- ma ve yorumlamada farklılaşmanın aynı zaman ve çevreye mensup ilk kuşak muhataplar arasında başladığını göz önüne alırsak, anılan çeşitliliği sadece in- sanların kültür, gelenek, bilgi ve tecrübe birikimlerinin dönem ve bölgelere göre değişmekte olmasıyla açıklama yerine gayet tabîî ve insanî bir durum olarak görme fikri ağır basar. Biraz da bunun için olmalı, fıkıh usulünde dil kurallarına bağlılığı dengeleyecek biçimde lafzî anlam çerçevesini aşmaya im- kan veren çeşitli metodolojilerin neler olabileceği ve bunların ne ölçüde ge- çerli olacağı hususu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

Zaten Kur’an’ın indiği ortamın şartlarından uzaklaştıkça literal anlama ve yorumlama ile yetinilmediği, lafzî anlamının ötesine uzanan tartışmaların hız kazandığı görülür. İstihsan, istislah, istishab, örf, sedd-i zerîa, masâlih,

makâsıd gibi yöntem ve kavramlar etrafında yoğunlaşan ve farklı ekollere göre belli noktalarda öne çıkan usul tartışmalarının ve vurgularının belki de en önemli anlamı budur ve bunlar neticede Kitâb'ın şer'î delil olarak hükme delaletini anlama çabalarıdır.

Müçtehid, Kur'an'da yer alan bir nassın fikhî yorumunu yaparken dil kurallarını göz önüne aldığı gibi Kur'an ve dinin genel ilkelerine ve amaçlarına, olayın özel konum ve şartlarına ve diğer etkin unsurlara defalarca gidış geliş yaparak bir sonuca ulaşır. Böyle olunca, Kerhî gibi klasik dönem fakihlerinin, bir olayla karşılaşıldığında fikhî yorum alanında geliştirilen bunca zengin birikimi göz ardı ederek bu tikel olayın hükmünü doğrudan bir âyet veya hadisten çıkarmaya kalkmanın yanıltıcı olabileceği şeklindeki uyarılarına hak vermek ve bunu salt mezhep taassubuyla takınılmış bir refleks olarak görmemek gerekir.

Netice olarak, Kur'an'ın metninden Müslümanların asgari müşteregini teşkil eden değişmez bir İslâmî öz ve ana unsur yanında bir de anlama, yorumlama ve bakış açısına göre değişebilen ve çeşitli toplumlara renk ve ton farkıyla değişerek yansıyan bir çeşitliliği çıkarmak da mümkün olmaktadır. Kur'an lafzının anlamı üzerinde kendiliğinden oluşan ve asırlarca devam eden fikir ve anlayış birlikteliği de, aynı metin üzerinde yoğunlaşan derin görüş ayrılıkları da cereyan edegelmiş olması bunun için garipsenmemiştir.

Böyle olunca, İslâm'ın anlaşılması, değişmezliği ve uygulamaya da yansıyan farklı tezahürleri yönüyle iç içe birkaç halkadan söz etmek mümkündür. Bu ayırım aynı zamanda İslâm'ın doğrudan ve dolaylı olarak ilgi alanını ve kapsamını tanıttıcı da olacaktır. En içte Kur'an ve Sünnet metninden doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan öz, İslâm'ın ana ve değişmez unsuru yer alır. İkinci halkayı nasların dolaylı şekilde ve yorumlama sonucu kapsadığı alan, nasların izdüşüm alanı teşkil eder. Bu alanda, izlenen aklı istidlâle, muhake-melere ve bakış açlarına göre naslara farklı yorumlar getirmek ve onlardan farklı sonuçlar çıkarmak mümkün olduğundan kısmî bir değişkenlik ve farklılık gözlenir. En dışta ise, Müslüman fert ve toplumların dinin rehberliği ve yönlendirmesi sonucu belli bir kıvama gelmiş kendi öz inisiyatifleriyle bilgi ve tecrübe birikimlerinden, kültür ve geleneklerinden kaynaklanan tercihleriyle dolduracakları fakat ilk iki alanla da çelişmemeye özen gösterecekleri üçüncü halka yer alır. İslâm'ın ilgi alanını ve kapsamını değişmezlik değişkenlik, yoruma açık veya kapalı oluş, doğrudan veya dolaylı oluş itibarıyla böyle bir üçlü ayırıma tâbi tutmak mümkün ve doğru ise de, hangi hükmün hangi halkada yer aldığı konusunda belli ölçüde izâfliliğin bulunması ve birtakım farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.

Bu arada İmam Gazzâlî'nin, hocası Bakıllânî'yi izleyerek –ki ikisi de Eşârîdir-Bağdat mutezilesinin geliştirdiği “her müçtehidin içtihadında isabet edeceği (tasvîb)” fikrine sahip olduğunu burada hatırlamakta yarar var. Buna göre, anlama niyetinden herkes zaten Allaha sorumludur. Allah'ın kitabını, Peygam-

ber'in sünnetini anlama yönünde insanların her say ü gayreti sevaptır, doğrudur, sevaba ulaşmış sayılır. Allah insana anlama kabiliyeti, yorumlama kabiliyeti vermiş, insan o gayret içinde olduğu sürece ulaştığı her fikir Allah katında doğruya isabet etmiş sayılır Allah katında tek bir hakikat yoktur. İnsanların içtihat edebileceği alanda tek hakikatten söz edemeyiz. Gazzâlî de, el-Mustasfâ'da içtihat konusunu incelerken "içtihatıta isabet ve hata (Bâbü't-tasvîb ve't-tahtî'e)" başlığı altında bu konudaki görüşleri özetleyip önemli bir açıklama yapıyor: "Allahın hükmü, açıkça ve kat'î şekilde hüküm bildirmediği alanlarda (zanniyyât) müçtehidin zannına tabidir." Niçin diyor bunu? Müslümanları anlama ve yorumlama kabiliyetlerini kullanmaya teşvik için. Gazzâlî, hocası Bakillânî'yi de dahil ederek "Biz muhakkik ulemânın tercihi budur" diyor. Bunu açarsak, Yüce Mevlâ müçtehitlere hitaben "Sizi niyetinizle, samimi çabanızla hesaba çekerim; ulaştığınız sonuçla hesaba çekmem. Çünkü zaten ulaştığınız sonucun tek tip olmasını isteseydim ben onu beyan ederdim" demiş olmaktadır. Böyle olunca, fıkıhta bir metin/lafız var, lafzın anlamı var, o anlamın kenarında ikinci üçüncü dördüncü anlamlar var ve makâsîd ilmi, istihsan, ıstıslah, sedd-i zerâyî gibi bakış açıları var. Bütün bunların hepsi bizim öz mirasımız ve fakihlerimizin devasa eserler bıraktığı alanlar. Burada Şâtıbî, İzz b. Abdisselâm, Karâfî, Tûfî, İbn Teymiyye, Tâhir b. Âşûr ve daha nicelerini rahmetle ve hayırla yâd etmemiz gerekiyor. Bu alanda yazıp çizenleri ve yazacak olanları koyu ve önyargılı bir dindarlık refleksiyle "İslâm'ın temellerini köklerinden sarsan reformist" şeklinde yaftalara maruz bırakmamak İslâm ahlâkındandır. Çünkü bir fıkıh kuralına yeni bir yorum getirildiğinde, neticede bu bir anlama faaliyeti, İslâm akîdesinin temellerinden koptuğunu, İslâm'ın bir tuğlasının daha gittiğini düşünmemeliyiz. Dinin sahibi yüce Mevlâ'dır. O dinini kıyamete kadar koruyacaktır. Hem fıkıhın en zayıf kısmı kuralları, en kuvvetli kısmı da o kuralların arkasındaki derûnî dindarlık ve ahlâktır. Şekil ve kural toplum kültürüyle yakından alakalıdır. Fıkıhın en güçlü alanı ise akîde ile olan irtibatıdır, Allah'a ve Hz.Peygambere duyulan sevgi ve saygıyla irtibatıdır. Ahlâk ile olan irtibatıdır ve derûnî dindarlıkla olan irtibatıdır.

d. Fıkıh ve Ahlâk

Burada fıkıh-ahlâk ilişkisi üzerine birkaç söz söylemem gerekir. Fıkıh-ahlâk ilişkisi esasen fıkıhî anlamanın ana kapılarından biridir. Mesela önümüzdeki dönemde fıkıh-ahlâk ilişkisi üzerine bir sohbet yapabiliriz. Günümüz fıkıh çalışmalarında ve öğretiminde fıkıh-ahlâk ilişkisini biz yeterince öne çıkarmıyoruz. Fıkıh kitaplarının içerisinde tek tek cimbızla ahlâkı, derûnî dindarlığı, irfânî, hikmeti çektiğimizde fıkıhın en güçlü yönü olduğunu zannettiğimiz şekli ve kuralları cılızlaşır ve fıkıhî temsilde yetersiz kalır. Böyle bir fıkıhla dini anlatmak da mümkün olmaz. Çünkü şekil ve kurallar fıkıhın en zayıf kısmıdır ve onu besleyen damarları kurduğumuzda, onlar da savunmasız kalır, pek bir anlam ifade etmemeye başlar. Ve bugün fıkıhın bahsettiğimiz ahlâkî ve derûnî muhtevası ihmal edilerek, buna karşılık kültürle, toplumsal yapıyla,

hayatın akışı ile yakından irtibatlı olan kuralları da öne çıkarılarak fıkıh adına, İslâm adına savunma yapılması fıkıha iyilik olmasa gerek.

Fıkıhın en güçlü yönü, dinî-amelî hayatı bir bütün olarak alması, insanları üzerinde hiç düşünmeksizin verilen kuralları uygulamaya memur bir nesne olarak görmeyip yapacağı tercihlerin dinî ve ahlâkî gerekçelerini de önemsemiş olmasıdır. Nitekim klasik fıkıh literatürü sadece davranışlarımızla ilgili katı kuralların listelenmesinden ve zahirî fıkıhın resm-i geçitinden ibaret değildir. Fukahâ fer'î meseleleri mümkün olduğunca dinin asıllarıyla ilişkilendirme, hükümlerin sadece kazâî yönüyle yetinmeyip diyânî cihetini de dikkate alma uyarısını sıklıkla yapmıştır. Fikhî yaklaşım esasında sadece lafızla mana, nas ile toplum arasında değil, akîde, ahlâk ve hukuk arasında da sıkı bir bağ kurarak söze başlama metodu demektir. Hatta Müslüman'ın genel akidesi ve kuralların zihin-tefekkür boyutu fıkıhın genel zeminini oluşturduğundan ona “fıkıh-ı ekber” denmiştir.

Değerli davetliler, konuşmamın başında da belirttiğim gibi, modern dönemde yaşanan serüvenlerin ve içinde bulunulan hâl ve şartların ağır baskısı Müslümanların kendi öz miraslarını anlama ve ifade etme tarzlarını da olumsuz etkiledi. Bunun da bir sonucu olarak, fikhî bütün güç ve orijinallliğini şekle ve kurallara irca edilerek açıklama ve bu yönüyle onu yarışa sokma yanlışlığı son yüzyılda daha da arttı; bunlar üzerinden fikhî, şer'î ve dini tanıtır olduk. Halbuki şekli yapı ve kurallar, fıkıhın dayanması gereken kültürel zeminden koptuğu ve şekli fıkıh “derûnî dindarlık”, “ahlâk” ve “akidevî çerçeve” olarak adlandırabileceğimiz diğer boyutlarla desteklenmediği zaman, geleneksel fıkıhın kalıplarına uygun düşen, fakat dinin genel çerçevesine, hikmetine, kamu vicdanına, fıkıhın amaçlarına, derûnî dindarlığa uygunluğu hayli tartışmalı olan nev-zuhur bir fetvâ edebiyatı öne çıkmaya başlar.

e. Fıkıh, Birey ve Toplum

Klasik literatüründe yer aldığı şekliyle fıkıh zihniyet ve öğretisinin tarihî-kültürel arka planı, fıkıh bilgisini üreten/derleyen fakihin içinde yaşadığı kültür havzası, hatta kişisel dünyası günümüz fıkıh çalışmalarında yeterince üzerinde durulan bir konu değildir. Aksine, bu alandaki araştırmaların şer'î ahkâmın ve fıkıhın büyüsunü bozacağı gibi bir gizli kaygı ve çekimsellik sergilenir.

Din, birey ve toplum üçlüsü arasındaki ilişkinin gücü, yönü ve mahiyeti fikhî doğrudan etkiler. Öyleyse, toplumla irtibatı kurulmamış bir fıkıh, günümüz İslâm toplumlarına alternatif bir model önerme potansiyeline sahip olabilir mi?

aa. Şayet cevap “evet” ise, bugüne göre hayli farklı bir yapının ve arka planın ürünü olan klasik öğretiyi bugün uygulanabilir kılmak için toplumda ona uygun bir yapı, arka plan ve zihniyet inşasına ihtiyaç olduğu açıktır. Bu yol

seçilirse, şu iki soruyu sormak kaçınılmaz olur: 1. Toplumların elbise değıştirmesi gibi sosyal yapı, kalıp ve zihniyet değıştirmesi ne derece mümkündür ve bu nasıl olacaktır? 2. Günümüz toplumlarının bugüne kadar yaşadığı maddî ve zihnî değışimin tamamını gayr-i tabiî, dış zorlamaların ve Batılılaşmanın ürünü görmek de ne kadar sağlıklıdır?

İçinde yaşanan toplumun canlı ihtiyaçlarıyla ve sorunlarıyla irtibat kurmamış bir fıkıh çözüm üretebilir mi? Buna evet diyeceksek, o zaman toplumu klasik fıkıhın üretildiği dönemle aynileştirmemiz gerekiyor. Bunu başarabilirseniz fıkıh fevkalade güzel işler ve söe toplumda tam bir karşılığı vardır. Zihniyetimiz, kadın telakkimiz, özgürlük telakkimiz, mülkiyet anlayışımız, ekonomik ilişkilerimiz, hayat tarzımız ve değer yargılarımızı, yani zamanla değışen her şeyimizi fıkıhın bu kurallarının üretildiği dönemin standartlarına çekebilir, onunla özdeş bir hayat inşa edebilirsek -bunu İngiltere’de falan deneyenler oldu- o zaman bu haliyle fıkıh çözüm üretebilir. Ürettiği bu çözümler reaksiyonla karşılaşmaz ve hakikaten içtenlikle kabul görür. Çünkü birey-toplum-fıkıh ilişkisi tam bir uyum içindedir. Ama akan ırmakta aynı suyla iki defa el yıkamanın mümkün olmaması gibi hayatın akışını da geriye çeviremeyiz.

bb. Cevap “hayır” ise, hayatın Sünnetullah çerçevesinde sürekli bir akış ve değışim içinde olduğunu ve geriye akışın olmayacağını söylüyorsak, o zaman ulemânın elini taşın altına koyması, modern dönemde Müslümanların fıkıhının nasıl hayatîyet kazanacağına kafa yorması, dinin hayatın her alanına uzanan bir rahmet olmasının önündeki engelleri kaldırması gerekmez mi? İslâm ulemâsının “Bu dini, bu dinin akidevî ahkâmını, amelî ahkâmını nasıl anlamalı, insanlara din olarak ne anlatmalıyım, nasıl bir hayat tarzının inşasını önermeliyim?” sorusunu sorması, yani sorumluluk üstlenmesi, geçmiş âlimlerin ve eserlerin arkasına sığınmaktan vaz geçmesi gerekiyor. Bu aynı zamanda Müslümanın birey olarak var olması, dinin mesajını anlayan ve aktaran bir bireyin inşası demektir. “Dinimiz her konuyu çözmüştür, her konunun cevabı dinimizde vardır” deyip aradan çekilmek İslâm ulemâsının bir kaçamağı olarak son derece risklidir. Bizim yapmamız gerekenleri, sorumluluk taşımamız gerekenler geçmişe atfederek eslâfın çözdüğümüzü zannetmek aslında fikhî düşüncüyü geçmişe hapsetmek, bugüne karşı da sorumluluğumuzu inkar etmek olur.

Mesela, dinin anlaşılması ve yaşanmasında tek hakikatçi anlayış yerine farklı görüşlerin de eşit derecede doğru olabileceğine kapı aralamamız gerekiyor. Günümüz İslâm toplumlarının bir sıkıntısı da bu tek hakikatçi cemaatleşmeler ve oluşumlardır. Tek hakikatçi oluşumların hepsi bir risktir. Her biri bir ithamdır, her biri bir kavga sebebi olma potansiyeline sahiptir. Çünkü tek hakikatçi iseniz ötekinin anlayışını yok etmeniz sonuçta sizin dinî göreviniz olur, yani öyle görürsünüz. Siz tek hakikatçi iseniz ve tek hakikati temsil ettiğinize inanıyor, bir de kutsalla irtibatlarınızın olduğunu ve ondan onay aldığınızı vehmediyorsanız, o zaman başka türlü düşünenleri önlemeyi dinî bir vecibe olarak görmeye başlarsınız. O zaman bunun geçmişte yaşanan

“halku'l-Kur'an” tartışmasından ne farkı kalır? Halbuki ne demiştik, halku'l-Kur'an tartışması fıkrî bir zenginlik sınırında kalmamış, ümmet içinde fitneye, ümmet âlimleri arasında parçalanmaya yol açmıştır. Kelamî bir tartışmadır ama fıkhın gelişiminde bile çok ciddî bir kırılma noktasını ifade eder halku'l-Kur'an.

Ne yazık ki, günümüz İslâm dünyasında “tek hakikatçı” yaklaşım ve söylem egemendir. İslâm dünyasına baktığımızda, tek hakikatçı söylemle İslâm adına konuşma tarzı birleşince vahim bir tablonun ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu üslup, aynı safta birlikte namaz kılan insanları birbirine düşürdü, din adına ayrıştırıcı oldu. İslâm'ın tek bir hakiki/doğru yorumunun olduğu düşüncesi haliyle, o yorumu hayata geçirmeyi dinî bir ödev olarak görmeyi de gerektirdi; din dili sivil, hoşgörölü ve mütevaiz karakterini kaybetti. İslâm dünyasına dikkatle bakıldığında bu menfi dönüşüm ve süreç net olarak görölmektedir. Dinî bilgi ve öğretimde tek hakikatçı ve ideolojik ortam ayrıca tersten dünyevileşmeyi besleyen bir rol de üstlenmektedir.

İslâm dünyasında teoride kısmen, pratikte daha belirgin şekilde ortaya çıkan ve hayat tarzı haline gelen ve her biri de “tek hakikatçı” söyleme sahip olan katı gelenekçilik, Şia, siyasal İslâm, Selefilik, modernizm, laiklik gibi birbirinden hayli farklı söylemlere sahip akımlar gittikçe güçleniyor. İslâm toplumlarında her biri hem İslâm akaidi, hem de toplumsal huzur ve uyum açısından bir dizi problem içerebilen tarikat ve dinî cemaatleşmeler dinî hayatın neredeyse gereği ve dindarlığın ayrılmaz parçası gibi görölmeye başlandı. Sadece Afrika, Afganistan ve Pakistanda değil her bir İslâm ülkesinde şahit olduğumuz bu farklılaşma, zenginlik olmak şöyle dursun, tam bir çekişme, kavga ve birbirini yok etme gerekçesi olarak işliyor veya kullanılıyor. Bütün bunların elbette birçok izahı yapılabilir. Ancak konuya dinî bilgi açısından bakıldığında, klasik usulde yola devam eden ulemanın dinî ilimler alanında topluma sunduğu bilgilerin toplumda yeterince karşılığının bulunmamasının da bu gelişmeleri kolaylaştırdığı görülecektir.

Bangladeş-Pakistan-İran hattı, Körfez ve Orta Doğu, Kuzey ve Orta Afrika bölgeleri başta olmak üzere İslâm dünyasının halihazır resmi, bugün Müslümanların dinî düşüncede, dinî bilgide ve öğretimde, tarihindeki hoşgörölü, sivil ve özgür ortamı yakalaması gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Sivil karakterde dinî bilgi esasen bizim geçmişimizle de çelişmez. Geleneğimizde farklı düşünceler hep sivil platformda tartışıldı. Allah'ın hükmü ile kişisel görüş ayrı tutuldu, “kavl”, “rey”, “mezhep” tabirleri bu sivil ve mütevaiz dili ifade etti.

Sünnî dünyada olup bitene gözümüzü kapatıp sadece Şia muhitine “siyasetle iç içe olan dinî hiyerarşinin/ulemanın dinî bilgide tek hakikatçı anlayışı topluma empoze ederek din içi uzlaşi kültürünü zayıflattığı” şeklinde bir eleştiri yöneltmek hakkaniyete sığmaz. Bugün Sünnî kesiminde de, -içinde buldukları şartlara göre söylem ve tepkilerinin haklı olup olmadığı tartışması bir

tarafa- dinî bilgide tek hakikatçı anlayışı benimseyen, sonuçta geniş kitlelerde dindarlık ayrışması veya derecelendirmesi tartışmalarını körükleyen dinî-siyasî hareketlerin sayısının ve etki alanının az olmadığını görmek gerekir. Siyasal hayatta çoğulculuk ve yarış, hoşgörü ve demokrasi kültürünün olmazsa olmazıdır; dinî düşüncede de çok seslilik rahmet sayılır. Oysa dinin tek doğruya indirgenmiş yorumu aksine bir sonuç vermektedir. Bu yüzden, gerek Şii gerekse Sünnî kesimdeki belirtilen gelişmeler sivil ve çoğulcu dinî söylem yerine tek doğrucu, kibirli ve ideolojik bir dinî söyleme ağırlık vermesi oranınca dinin kuşatıcı ve uzlaştırıcı gücünü zayıflatmış olmaktadır.

Geçenlerde bir sempozyumda Afrika Araştırmaları Merkezi başkanını dinledim, Afrika'daki selefler ile tarikatların mücadelesini anlattı. Yani oturup kara kara düşünmek ve ne olacak bizim halimiz diye endişelenmek istiyorsanız o konuşmayı dinlemeniz yeter. İşin o kadar vahim bir mücadele boyutuna ulaşacağını tahmin etmeniz mümkün değil. Tekfir kullanılan silahların belki de en basiti.

Kur'an ve Sünnet'in hitabında birey ve insan unsuru adeta merkezdedir ve dinin toplumsal içerikli mesajlarının sonuçlanması da yine bu yolla olacaktır. İnanan ve ilâhî hitabın yüklediği sorumluluğu üstlenen bireylerin bir araya gelmesiyle ümmet oluşmuş, ama bireyin doğrudan ilâhî hitaba muhatap oluşu her safhada korunmuştur. Din âlimleri, dini inşa eden değil, dinin ana kaynaklarının bilgisini toplumlara aktaran kimselerdir. Kur'an'ın en temel özelliği bireyi muhatap alması, toplumsal mesajlarında da bireyin sorumluluğunu devrede tutmasıdır. Toplumsal yapı ve kurallar birey için koruyucu sınırlar, zorlayıcı yaptırımlar içerse de neticede her birey kendi dindarlığını kendisi inşa edecektir. Nihâî karar bireyindir ve onun dindarlığını kabul veya reddedecek, derecelendirecek olan da yalnızca Yüce Mevlâ'dır. İslâm'da bu anlamıyla aracı bir kurum ve sınıf yoktur. Şia bunları göz ardı ederek dinî hiyerarşi kurdu. İkinci aykırı gelişme ise belli ölçüde tasavvuf alanında yaşandı.

Tasavvufî düşünce İslâm'da dinî düşünceye ve duyguya muazzam bir derinlik kazandırdı. Doğunun kadim mirasından ve insan muhayyilesinin imkânlarından hareketle dinî düşünceye gizemli kanallar açtı. Bunlar doğrudur. Ancak tarihî süreçte tarikat öğretisi tasavvufî düşüncenin derinlikli ve biraz da gizemli birikimini avam üzerinde manevî otorite tesis etmenin imkânı olarak gördü ve kullandı. Heybetli siyasî iktidarlarla yarışarcasına tarikat hiyerarşisi ve manevî otorite tasavvuru geliştirildi, bu yönde algı beslendi. Bu algı, dünyada haksızlığı uğradığına veya nasipsizliğine inanan geniş kesimler için de, sahip olduğu nimetleri ve konumu ahirette de korumak isteyen müreffeh kesim için de pratik bir çözüm getiriyordu. Diğer bir anlatımla, gelen bu noktada iyi niyetli ve arayış içindeki geniş tabanın beklentileri ile onların intisap ettiği manevî otoritelerin ve yakın çevresinin kısa vadeli yararları keşitti ve karşılıklı olarak birbirini beslemeye başladı. Böyle olunca tasavvufî düşünce ile tarikat örgütlenmesini ve onu meşrulaştıran doktrini birbirinden ayırmak gerekir. Tarikat örgütlenmesini meşrulaştıran doktrin metafizik, zühd ve

âdâb yönü ağır basan tasavvufî düşüncenin hazırladığı zeminde yeni ve farklı bir inşânın adıdır. Bu ayrımlar yapılmazsa dinin metafizik boyutu ile mistisizm, tasavvufî düşüncenin ana fikri ile tarikat ve dinî cemaat yapılanması aynı şey zannedilir ve aralarında belli bir farklılığın, yer yer de zıtlıkların bulunmasını izah mümkün olamaz. Günümüzde bu söylediklerimin açık seçik karşılıklarının bulunduğunu, ayrıca tarikat hareketi sosyo-politik projelere dönüştüğünde daha başka sorunlara da yol açtığını birlikte görmekteyiz.

Bu arada şunu da belirtmem gerekir ki, günümüzde iyi niyetli de olsa avamın tarikat örgütlenmesi ve dinî cemaatleşme sürecinde sevkedildiği dinî otorite ve kutsallık anlayışı ve mevcut uygulamalar İslâm'ın üzerinde titrediği tevhid ilkesi açısından, Kur'an ve sünnet açısından ele alındığında da bir dizi sorun karşımıza çıkmaktadır. Günümüzdeki tarikat örgütlenmesi ve dinî cemaatleşmelerin sosyal psikoloji, şehirleşme, ekonomik dayanışma, nüfuz ve itibar kazanma, hatta siyaset gibi farklı açılardan incelenmesi birçok alanda yol gösterici ipuçları verecektir ve son derece önemlidir. Ama daha önemlisi, günümüzde kutsallaştırılmış dinî otoritelere bağlılığın, uygulamaların ve geleceğe dair beklentilerin İslâm'ın akidevî ve sahih bilgi kaynakları açısından soğukkanlı biçimde tartışılması, tartışılabilmesidir. Bu imkanın bugün hayli daralmış olduğunu hep birlikte müşahade etmekteyiz. Bütün bu gelişmeler modern dönemde sivil ve özgür fikhî düşüncüyü önledi, fikhın dogmatik ve akidevî bir alana itilmesini kolaylaştırdı. Dahası, adeta sosyal grupların ve dinî cemaatlerin duruşlarına uygun fıkıh söylemleri doğdu.

Netice olarak, klasik fikhî mirasın oluşumunda kültürün, örfi/beşerî çabanın payı hayli yüksek olduğu halde, günümüzde bu durumu kabullenme veya dilendirme fikhın aleyhine bir durum olarak görüldüğünden, her vesileyle fikhın dinî karakterine abartılı bir vurgu yapılarak, şer'î hükümle fikhî hüküm adeta özdeşleştirilmektedir. Mezhep doktrinlerini geliştirme ve öğretimini vererek hukuk ekolü disiplini içinde yeni gelişmelere çözüm üretecek fakih yetiştirme amacıyla kaleme alınan klasik fıkıh literatürünün telif usulü de bu konudaki yanlış tutumun mesnedi kılınmaktadır. Bu kaynaklar telif edilirken, fikhın ana konu ve temel kuralları mümkün olduğu ölçüde Kur'an ve sünnetle irtibatı kurularak işlenmiş, mezhep fikhını öyle veya böyle bir ayet veya hadisle ilişkilendirme çabası hayli etkili olmuştur. Bu doğrudur. Ancak bu telif tarzında, fıkıha dair bir mahiyet tartışmasından ziyade, asılla irtibatı ve kontrolü sürekli canlı tutma, mezhep içtihatlarının benimsenmesi imkânını ve zeminini tahkim etme gibi stratejik amaçların ön planda olduğu da doğrudur ve aynı ölçüde dikkat çekicidir. Fakat bu durum iyi anlaşılmadığından, sadece yarı ümmî zevat değil günümüz fakihlerinin önemli bir kesimi de fikhın beşerî-insanî ve tabii yönünün esasen fikhın asıl omurgasını oluşturduğu fikrinden hayli uzaklaşmış görünmektedir. Fark edenler de bu ciheti öne çıkarmanın fıkıha zarar vereceğini ve fikhın günümüzde uygulanabilir/rasyonel bulunmayan yönlerini artık savunulamaz hale getireceğini düşünmektedir. Hatta bu refleksi, fikhın dinî nitelikteki ahkâmının kaynağı olan nasların tabii-

fitrî ve insanî olguyla ve tarihî akışla ne kadar iç içe olduğu hususunu tartışmayı önleyici bir tedbir olarak da tercihe şayan bulunmaktadır.

Sonuçlar

Bütün bu söylediklerimden sonra birkaç sonucu sizinle paylaşayım isterim.

1. Yeniden ve bir dindarlık sorgulaması/niyet okuması yapılmadan ele alınması ve üzerinde kafa yorulması gereken ilk ilim dalı belki de fıkhıdır, “Müslümanların 21. yüzyıl fıkhı” çalışmasıdır.

2. Fıkıh içinde kültürün, örfi/beşerî fıkhın payının yüksek olması, fıkhın aleyhine değil lehine bir durumdur. Böyle olunca fıkıh öğretim ve araştırmalarının, fıkhın tabiî, beşerî, fitrî niteliği ve tarihin genel akışı içindeki yeri gözden uzak tutulmaksızın yapılmasında zaruret vardır.

3. Fıkıhın” İslâm’ın fıkhı” değil “Müslüman toplumların fıkhı” olarak bilinmesine ve konularının böyle bir soğukkanlılıkla ele alınmasına ihtiyaç vardır. Bunun için de fıkhın tarihini 19. yüzyılın sonunda tamamlamak, son iki yılda olup bitene neseb-i gayri sahih çocuk muamelesi yapmak, sahadan çekilmek, bütün bunların hepsi bugüne ve geleceğe dair hiçbir iddia sahibi olmamakla eşanlamlıdır.

İçinizden önemsiz bir ayrıntı olarak görenler olursa, onu da saygıyla karşılarım, ama burada bir hususa ayrı bir vurgu yapmak istiyorum. Hangi kelimelerle ifade edersek edelim, fıkhı “İslâm’ın fıkhı” değil, ”Müslümanların fıkhı” olarak algılamalıyız. Kelime oyunu yapıyor değilim. Çünkü bugün üzerine konuştuğumuz fıkhı İslâm’ın değil Müslümanların fıkhı olarak tanıtmamız fıkhın tarihi gelişim sürecine daha uygun düşer. Bu arada fıkhın “İslâm’a uygunluk” değil “İslâm’ın esaslarına aykırı olmama” şartıyla kendi zemininde geliştiğini de gözden uzak tutmamalıyız. Burada da yine kelime oyunu yok. Meselâ, İslâm’a uygun bir kira akdi yapmak istiyorum diye bana geldiğinizde ben şekilde değil karşılıklı rızanın bulunması, aldatma ve bilinmezliğin bulunması gibi genel esasların bulunmasını yeterli görürüm. Akdin İslâm’ın ilkelere aykırı olmaması yeter, bu zaten uygunluk demektir. Niçin bu örneği verdim? Konu, mübâhın/cevâzın şer’î hüküm olup olmadığı ile yakından ilgili de onun için. Mutezile âlimleri mübâhı şer’î hüküm kategorisine dahil etmezken Sünnî düşüncede mübâh şer’î hükümdür. Ancak mübâhın şer’î hüküm sayılmaması daha isabetli görünmektedir. Şer’î hüküm ya vaciptir ya menduptur ya mekruhtur ya da haramdır; geri kalan geniş alan ise aslî ibâha kuralı kapsar. Câiz ve mübâh şer’î hüküm kategorisinde yer aldığına buna getirilecek sınırlama ve yorum doğrudan şer’î bir hükümde tasarrufun kurallarına tâbi olacaktır. Osmanlının son döneminde âlimler bu konuyu tartışmaya açmışlar, şer’î hüküm olmadığını savunan önemli bir grup çıkmıştır.

4. Fıkıh öğretimi İlâhiyat fakültelerinin bünyesinde olduğu sürece ikilem ve çıkmaz sokak kaçınılmazdır. Aslında İlâhiyat fakültelerinin hali hazır durumu

dünyevileşme tuzağının temel bir ayağı olarak da görülebilir. Fıkıhın İlähiyat fakültelerinde dış dünyadan ve vâkıadan tecrit edilerek okutulan bir bilim dalı olmasının sorgulanması ve fıkhı daha entegre bir yol açılması düşünülmelidir.

Değerli dekanlarımız burada, fıkıh öğretimi bütün alt konularıyla İlähiyat fakültelerinin bünyesinde olduğu sürece bu sorun hiç eksik olmayacaktır. Ben soğukkanlı şekilde düşünüyorum ve bu sonuçlara varıyorum. İlähiyat fakülteleri esasen toplumda sekülerleşmenin bir ayağını oluşturmaktadır. Ama fıkıh öğretimi alan ayırımı yapmaksızın ve hukukun da konularını ele alarak İlähiyat fakültelerinde yapıldığı ve kağıt üzerinde kaldığı sürece fıkıh bu alternatif hukuk üretme aşk ve heyecanını hiç eksik etmeyecek, bu da sekülerleşmeyi tersten besleyecektir. Halbuki fıkıhın misyonu alternatif olma değil, hayatla iç içe olarak, dinle hayat arasında köprü olarak insanlara rehberlik etmedir. Fıkıh hayattan kopuk, tatbikattan kopuk, masa başında ve teoride alternatif olmaya çabaladıkça kendini yiyip bitirir. Sadece kendini eritir. Onun için de fıkıh öğretiminin İlähiyat fakültelerinde olması bir tuzaktır ve fıkhı hiç hayır getirmez. Çünkü fıkıh soğukkanlı duruş ve bakış ister, tepki, kavga ve öfke içerisinde fıkıhın alternatif üretme kabiliyeti hayli dumura uğramış demektir. Öfke dili ile fıkıh üretilmez, inatlaşma ortamında fıkıh düşüncesi gelişmez. Birey ve toplumun huzur ve sükununu sağlayacak amelî hükümleri üretmeye memur fıkıh, ideoloji konusu hiç değildir. Bu konuyu sükunet içinde tartışabilirsek, fıkıhın nerede ve nasıl okutulması gerektiği konusu da kendiliğinden belirginleşir.

5. Klasik fıkıh öğretisinin asıl kaynağı sünnettir ve onu temsil eden hadis literatürüdür. İlk müçtehit imamlar dönemindeki gerilimli ortamın ve ehli-hadis'in güçlü mukavemetinin eseri olarak hadisler lafızlarıyla fıkıhın belirleyici unsuru ve kaynağı olmuştur. Bugün hadis külliyyatı, fıkıh ahlâkı ve ilkesi olmaktan öte en ince ayrıntısına kadar Müslümanların fıkıhının normatif kaynağı sayıldığında sorun çözülmüş olmayıp Müslüman toplumlar asırlar öncesi bir hayatı ayrıntı ve bütün sosyal kurumlarıyla yeniden yaşamaya sevk edilmiş olmakta ve sorun katlanarak büyümektedir.

Aslında bu konuyu açmam gerekir ama tahammül sınırlarını zorlayacağım gibi endişe de taşımıyor değilim. Yani hadis külliyyatının tamamını Müslümanların bugünün şartlarında yaşaması gerektiğini, hayatın bütün ayrıntılarını belirleyen normatif bildiri, normatif metinler olarak görürsek Sünnet'e daha iyi mi ittibâ etmiş olacağız? Bundan emin değilim.

6. Fıkıh usulünün klasik verilerinin fıkıhın mevcut öğretisini pekiştirme ve aslî kaynaklara bağlayarak sağlamasını yapma işlevi bulunsa da bununla yetinilmeyip onun alternatif bilgi/çözüm üretme potansiyelini deşifre eden metodoloji tartışmalarına başlanması gerekmektedir.

Fıkıh usulünün elbette fikhî hükümlerin dinin asıllarıyla irtibatın sağlama ve bunun nasıl bir metodoloji içinde yapıldığını gösterme gibi temel bir işlevi var.

Ama fıkıh usulünün işlevi bundan ibaret değil. Bir diğer işlevi de hayatın tevâlî eden yeni olgu ve ihtiyaçlarına yeni cevap ve çözümler üretecek metodolojik zihniyeti oluşturmak. Fıkıh usulünün bu ikinci işlevini öne çıkaracak bir anlayışa ihtiyaç var. Yani beyan eksenli, lafız eksenli usûl-i fıkıhın yanına onu yok etmeden, onu göz ardı etmeden neo-klasik bir fıkıh usulünün geliştirilmesi gerekiyor. Fıkıh usulünün çözüm üretme kapasitesini donduran ve geçmişte olup bitenle sınırlandıran değil geliştiren bir fikrî çaba gerekiyor. Ancak İlahiyat fakültelerindeki mevcut usûl-i fıkıh tedrisatı buna elverişli durumda değil. Yeni dönemde yazılmış fıkıh usulü eserleri usul birikimini çok iyi resmediyor ve güzel özetliyor. Ama sadece geçmişte üretilmiş bilgilerin resmedilmesiyle yetinemeyiz. Fıkıh usulünü mevcut haliyle değil, 21. yüzyıl fıkıhının metodolojik ve felsefi arka planı olarak düşünmek gerekiyor. Bu konuda iddialı değilim ve ulaştığım bir sonuç yok, sadece bu ihtiyacı gören bir kardeşiniz olarak düşüncelerimi sizinle paylaşmak istedim

7. Din-şeriat, vahiy-inzâl, şeriat-fıkıh, şeriat-kanun ayırımlarının anlamı ve terminoloji, tarihî süreçte teorik/kitabî fıkıh-yaşanan dinî hayat/fıkıh pratiği arasındaki mesafe, Kur'an ahkâmı, Sünnet fıkıhı gibi konularda ulemâ arasında ucu açık geniş açılı müzakerelere ihtiyaç vardır. Bunlar müzakere edilirken bazılarının ayak izine basmamak ve aynı karede yer almamak için ters istikamette gitmenin veya tâlî yola sapmanın bugüne kadarki maliyeti de hep göz önünde tutulmalıdır. Kavramlara yüklediğimiz anlam bizim dünyamız aslında. Yani din ve şeriatın ne anlıyoruz? Vahyiden, inzâlden ne anlıyoruz? İlahî kelâm, Allahın lafzı, Allahın kelâmı aynı şeyler mi? Şeriat - fıkıh ilişkisini nasıl kurmalıyız? Mesela fıkıhın tamamına şeriat mı diyeceğiz? Fıkıh ile İslâm şeriatını aynı görüp "şeriatın hayatın bütün alanlarını değişmez bir şekilde tanzim ettiği" tezi öteden beri dillendirilir. Ömer Lütfi Barkan'ın sıkça dile getirdiği bir iddiadır bu. Medeni kanunun esbab-ı mûcibe layihasında da benzeri cümleleri görürsünüz. Bu tür ifadeler çoğu kez, statik ve ayrıntılı bir şeriatın hayatın değişkenliğine ayak uyduramayacağını belirtip sekülerleşmeye kapı aralamak için dile getirilir. Bazen benzeri cümlelerin İslâma, şeriate övgü olacağı düşünülerek diğer cephede de söylendiği olur. Kavramlar arasında önemli farklar bulunduğuna da dikkat etmeksizin, özensiz bir biçimde ileri sürülen "İslâm, şeriat veya fıkıhın hayatın her alanını en ince ayrıntısına kadar değişmez biçimde tanzim ettiği" iddiası, övgü olması şöyle dursun, içinde birçok problemler taşımaktadır. Meselâ fıkıh şayet böyleyse, ona yapılan eleştiriler de sekülerleşme de kolayca haklılık kazanır. Ama bu tanım doğru mu? Şeriat ile fıkıh aynı mı? Din, şeriat ve fıkıh üçü de birbirinden farklı elbette. Fakat fıkıh alanında son dönemde yazılan eserlerde, özellikle de Arap ülkelerinde ciddi bir kavram kargaşası yaşanmakta ve bu üç kelime birbiri yerine sıkça ve hiçbir kurala bağlı olmaksızın kullanılmaktadır. Bu kavramlar üzerine eğilmemiz ve bu kavramları tartışmaya açan çalıştaylar yapmamız gerekiyor.

8. Tarih, dinlerin ve insanlığın tarihi, antropoloji, sosyoloji, tarih gibi ilgili ilim dalları ile kesişme noktalarında ortak çalıştayların yapılmasında yarar vardır. Yani, fıkıh araştırmaları ve öğretiminde tarih, antropoloji, sosyoloji gibi yakın disiplinlerle sürekli temas halinde olması lazım. Aslında İlahiyat fakültelerinde sosyal tarih, sosyoloji, antropoloji gibi derslerin olmayışı bana göre ciddi bir eksiklik. Bunlar Kur'an'ı, dinleri, fıkıh anlamada son derece önemlidir. Batıda İslâm hukuku araştırmalarına antropologlar da kendi metodlarıyla katılıyor.

9. Günümüzde Müslümanların birbirlerine bakarak girdiği dindar görünme yarışı, toplumdaki prototip ilâhiyatçı/dindar görüntü ve söylemi beklentisi elbette ulemayı da etkilemektedir. Böyle bir ağır baskı altında kalan ulemanın özgür düşünmesi ve bilgi üretimi ne kadar zor olsa da, İslâmî ilimler alanında özgün ve özgür çalışma ortamının desteklenmesine ihtiyaç vardır. Yoksa bu boşluğu, -belli bir sosyal karşılığı da bulunduğundan- ekranlara yansıyan uçuk-kaçık dinî söylemler dolduracak, ulem da bu sefer karşı duruşunu pekiştirerek kendini tarihin dışına itmiş olacaktır.

Ama bu zorluğa rağmen dinî ilimler alanında ulemanın elini taşın altına koyması gerekiyor. Yani, bugün şikayet ettiğimiz gidişatın bir sorumlusu da elini taşın altına koymayan ve toplumu giderek sekülerleşmeye sevk eden İslâm ulemâsıdır. Son onlu yılların bende bıraktığı izlenim bu.

Bugün burada dile getirdiğim hususlar bu kardeşinizin fıkıh ve fıkıhın sorunları üzerine düşündüklerinden ibarettir. Şahsî, sübjektif ve iddialı olmayan görüşlerdir. Aksini düşünürseniz; “Hiçbir dediğimize katılmıyorum, aksi doğrudur.” dersiniz bundan da rahatsız olmam. Elbette aksini düşünenler olacaktır. Burada konuştuğlarımız netice itibariyle günümüzdeki fıkıh öğretiminde, fıkıh hakkında yazılıp çizilenlerin bende bıraktığı izlerdir. Biraz da toplumun gidişatını, toplumun asıllarından kopuşunu ve fıkıhın çok uzaklarda, kulelerde sakal-ı şerif gibi on kat, yirmi kat, elli kat bohçalar içinde muhafaza edilip toplumun ayrı bir vadiye yürüyor olmasını görmenin ızdırabıdır. Yani bir fıkıh eleştirisidir. Bu bir fıkıh mensubu tarafından yapılıncı mesleğine ihanet ediyor gibi düşünmeyin. Yani biz fıkıh erişilmez bir kulede yeşil bohçalar içerisinde korur, arada bir çıkarır öper başımıza kor ama hayat kendi seyrinde yürürse bizden en çok şikâyeti fıkıh yapacaktır. Fıkıh öpüp başa konmak için değil, hayatımıza bir katkısı olsun, günlük hayatımız İslâm'ın ışığında, İslâm'ın rahmetiyle şekillensin, daha huzurlu, Allah'ın rızasına uygun bir hayat tarzı inşa edelim diye var. Ben de burada fıkıhın “Siz beni hayatiyet kaynağımdan kopardınız, akidevî bir alana çektiniz, toplum da giderek kendi bildiği yolda gitti. Gerçi siz beni de hep baş tacı ettiniz, ama ben hayattan koparak baş tacı olmak değil, aranızda yaşamak istiyorum, sizinle olmak, sorunlarınızla ilgilenmek, onlara çözüm üretmek istiyorum” şeklindeki feryadına biraz tercüman olmak istedim.

Hepinize saygılar sunarım.

Her şeyin doğrusunu ve eşyanın hakikatini bilen Yüce Mevlâdır.

Sorular ve Cevaplar

Zaman epey ilerledi, Sadece şu soruya cevap vereyim müsaade ederseniz: “Avâmın mezhebi müftününün fetvâsıdır” anlayışının kaynağı nedir?” İlk dönem Hanefî âlimlerinden ve Irak Hanefiliğinin önde gelen sîması Kerhî'nin bir sözü var. Önceleri bu sözü tam anlamamış, hatta biraz da garipsemişim. Bir şahıs “Bir konuda Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti var, öbür yanda da fukahanın fetvâsı var. Kur'an'ın, Sünnet'in hükmü ile fakihin fetvâsı çelişiyor, ben hangisini alayım?” diye sorduğunda Kerhî'nin cevabı “Fakihin fetvâsını al” şeklindedir. Burada haliyle Allah'ın kitabı varken, Hz. Peygamberin Sünneti varken fukahanın fetvâsı nasıl alınır? diye bir soruyu sormak gerekir. Ancak dikkat edilirse, burada mesele Allah'ın hükmü ile fukahanın fetvâsının çatışması değil. Şer'î bir hükmün bir âyetten nasıl elde edileceğine dair metot, bilgi ve birikimi olmayan kimsenin Allah'ın hükmünü almak isterken kendince yorumları, hevâ ve hevesini de işin içine katması ve bunları Kur'an'la meşrulaştırıp savrulup gitmesi de mümkün. Haricîler de kendilerince Allah'ın hükmünü aldılar, ama nice acılar yaşattılar ümmete. Çünkü Kur'an'ın lafızları çoğu zaman 180 derecelik bir açıya geniş bir hitap. Geneli var, özeli var, mutlak veya mukayyedi var. Nüzûl sebepleri var. Bu geniş hitap içerisinden sen neyi seçeceksin? İlmî ve metodik bir birikimin/geleneğin yoksa Allah'ın hükmü diyerek öyle şeyler alırsın ki uygulamada dinin temel esas ve gayesinin tam aksine bir sonuç çıkar. Kerhî de zaten böyle bir kaygıyla o cevabı vermiş olmalıdır. Aynı durum mezhep müntesipleri için de geçerli. On asrı geçen zaman zarfında geniş bir coğrafyada gelişen mezhep doktrinleri devasa bir külliyyât üretti. Mezhep içinde de zaman, mekan ve müctehit farkıyla zengin bir görüşler yelpazesi oluştu. Halbuki Müslümanlar ibadetler, haramlar ve helaller, zekat ve vergi, yargı gibi bireysel ve toplumsal hayatının çeşitli veçheleri bir istikrar ve öngörülebilirlik içinde yürümek zorundadır. Herkesin kendi fetvâsını bunca çeşitlilik içeren tarihî mirastan seçip alması ve onu uygulaması halinde bu istikrar altüst olur. Kamu hayatına ilişkin konularda mezhep doktrinleri esasen bireye değil kanun koyucuya hitap eder ve ona alternatif çözümler sunar. Devlet bunlar içinden o günün şartlarına en uygun olanları yürürlüğe sokarak toplumu sevk ve idarede, yarıda birlik ve düzeni sağlar. Hukukun üstünlüğü ve kanun önünde eşitlik olabilmesi için mahkemenin hangi konuda nasıl hüküm vereceği ana hatlarıyla önceden bilinmelidir ki adalet gerçekleşsin. Böyle olunca da gelenekte “Avâmın mezhebi yoktur. Avâmın mezhebi müftününün fetvâsı, kadı'nın kazâsıdır, yani mahkemenin hükmüdür” denilmiştir.

Tekrar teşekkür eder, hepinize Yüce Mevlâ'dan sağlık ve esenlikler dilerim.

تطور اللغة وأثره في القرآن الكريم

حسن عكريش / Hasan AKREŞ*

Dil Gelişimi ve Kur'an-ı Kerim'deki İzleri

Öz Dildeki gelişim tıpkı hayattaki nesnel ve öznel gelişim ve değişim gibi kaçınılmaz bir olgudur. Bu gelişim, daha çok dildeki seslerin (fonetik) ve seslerin işaret ettiği mefhumların (semantik) zaman içinde uğradığı değişimlerdir. Söz konusu değişimler dilin çeşitli düzeylerinde meydana gelebilmekte ve dilde çok derin ve köklü bir etki bırakabilmektedir. Bütün bunlar insan hayatının çeşitli alanlarında meydana gelen değişimlerin doğal bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Modern dil araştırmaları göstermiştir ki dilin gelişim ve değişimi zorunlu bir süreçtir. Dil, ne kadar korunursa korunsun bu gelişimin önüne geçilemeyecektir. Zira bu değişim tesadüf eseri veya insanların çabası sonucu değildir. Bu değişim, dilin kendi seyri içerisinde zorunlu olarak gerçekleşmekte ve dilin tüm öğelerini kapsamaktadır; ancak bu değişim daha çok ses ve sesin işaret ettiği mefhumlarda ortaya çıkmaktadır. Seslerde ve sözcüklerin anlamlarında meydana gelen değişim, söz dizimindeki (sentaks) değişime oranla daha fazladır. Arapçadaki değişim ve gelişim diğer dillere oranla daha yavaş seyretmiştir. Bunun nedeni ise Arapçanın Kur'an-ı Kerim'le olan irtibatıdır.

Anahtar kelimeler: Dildeki gelişim, anlam daralması, anlam özelleşmesi, Arapça, Kur'an.

Language Development and it's Effects on the Qoran

Abstract The development in a language is like the development and change in any object. It is inevitable matter. Simply the development in a language is mainly effected its sounds and the cocepts of the sounds. On the other hand the changes can effected the meaning of the words all these changes is results and effected with peoples way of live. Modern linguistic research has shown that languages a mandatory process of development and change. The protection of a language can not stop its development, because these changes is not coming by chance or by peoples efforts but actually these are realized as mandatory in languages progress. This chngement covers all language's items, but mostly effected its sounds and the concept of sounds. The chngement and development in Arabic is slowly than other languages because arabic is protected by Allah and this is because its relations with Quran.

Keywords: Development of the Language, semantic narrowing, specialization of meaning, Arab Language, Koran.

* Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Bölümü doktora öğrencisi.

مدخل:

التطور في اللغة أمر حتمي يشبه أن يكون وجهها من وجوه الحياة نفسها. وهو في معناه البسيط التغيير الذي يطرأ على اللغة سواء في أصواتها أو دلالة مفرداتها، أو في الزيادة التي تكتسبها اللغة أو النقصان الذي يصيبها، وذلك كله نتيجة عوامل مختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأمم في كافة مجالاتها.

وأشارت الدراسات اللغوية الحديثة إلى أن التطور الذي يصيب اللغة هو أمر حتمي "فاللغة دائمة التطور مهما أحيطت بسياج من الحرص عليها والمحافظة على خصائصها" (أنيس، ١٩٨٤، ١٦٠). ومن ثم لا يمكن لمجتمع الوقوف أمام تطور اللغة التي يتكلم بها، ذلك لأن تطورها هذا لا يجري تبعاً للأهواء والمصادفات، أو وفقاً لإرادة الأفراد، وإنما يخضع في سيره لقوانين جبرية ثابتة، مطردة النتائج، واضحة المعالم، محققة الآثار، لا يد لأحد على وقف عملها أو تغيير ما تؤدي إليه. (أبو عودة، ١٩٨٥، ٤٥). وهذا التطور الذي يصيب اللغة يصيبها في جميع مستوياتها من صوت وبنية وتركيب ودلالة، إلا أن هذا التطور أكثر ما يكون في الصوت والدلالة، وفي المفردات أكثر مما هو في التركيب. (قدور، ١٩٨٩، ١٢٤).

ويشير القويدر (١٩٩٩، ٣٦) في هذا الموضوع إلى أن أهل الكهف خير دليل على تطور اللغة بعدما لم يعد بمقدورهم التفاهم مع الناس وبيان دلالة المعنى بعد بقائهم في الكهف لمدة ثلاثمئة وتسع سنوات، إذ يقول جل شأنه { وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا } الكهف: ١٩، وبات أهل المدينة لم يستطع من فهم ما يريدونه بسبب بقائهم مدة طويلة في الكهف، وتعرضت اللغة إلى جملة من التطورات والتغييرات خلال هذه الفترة مما استصعب عليهم فهم أو إفهام ما يريدونه.

عوامل التطور الدلالي وأشكاله ومظاهره

إن التطور الذي يصيب اللغة لا بد من أن يكون متأثراً بعوامل شتى منها عوامل خارجية كالصراع اللغوي الذي يحدث بين اللغات وعوامل داخلية تتمثل في اللغة نفسها وطريقة

استعمالها، (وافي، ٢٠٠٤، ٣١٩). وقد لخص معظم اللغويين أسباب التطور الدلالي بالشكل التالي:

أولاً: - أسباب دينية

وتقضي هذه الأسباب بنقل مدلول اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الديني لحاجة شرعية، وستتطرق المقالة لاحقاً إلى هذا الموضوع عند الكلام عن أثر التطور الدلالي في القرآن الكريم

ثانياً: - أسباب لغوية

يتغير مدلول الكلمة عند انتقالها من لهجة إلى أخرى، أو من لغة إلى أخرى، وهي من أكثر الأسباب تعلقاً بمعاني الألفاظ، فكلما كان وضوح المعنى أكثر كانت الفرصة في التغير أقل والعكس صحيح أيضاً، فمنها:

أ- سوء الفهم ويقصد به سوء فهم القارئ أو المستمع لمعنى كلمة فيفهمها خطأ ويكون ذلك عادة حين قراءة الكلمة أو سماعها لأول مرة، وقد يشيع هذا الخطأ، ويترتب عليه تطور دلالي للكلمة (الدابولي، ١٩٩٥، ١٥٨).

ب- التطور الصوتي لبعض الأصوات: فبعض الألفاظ يتغير - أحياناً - شيء من أصواتها فينتج عن ذلك أن يتغير معنى اللفظ، وتماثل - بالتالي - تلك الكلمة كلمةً أخرى مغايرة لها في المعنى، مثلاً كلمة (كُماش) الفارسية، والتي تعني نسيجاً من قطن خشن، تطور فيها صوت الكاف فصار قافاً، فمائلت كلمةً عربية لها معنى آخر وهي كلمة (قُماش) والتي تعني أراذل الناس، وما وقع على الأرض من فتات الأشياء ومتاع البيت، واكتسبت الكلمة العربية بهذه المماثلة دلالة جديدة على المنسوجات. وقد يتغير المعنى بمرور الوقت بسبب تغير طبيعته أو وظيفته أو الشؤون الاجتماعية المتصلة به، كالبريد والقطار، فالبريد مثلاً كانت تطلق على الدابة التي تحمل عليها الرسائل، ثم أصبحت تطلق على النظم والوسائل التي تتخذ لتنظيم هذه العملية في الوقت الحاضر. والقطار في الماضي هو مجموعة من الإبل على نسق واحد تستخدم في السفر. واليوم هو مجموعة من العربات المتصلة ببعضها تسير بوسائل ميكانيكية. (الوافي، ٢٠٠٤، ٣٢٤).

ثالثاً: - أسباب اجتماعية

تتأثر اللغة بما تأثر بحضارة الأمة، ونظمها وتقاليدها، وعقائدها واتجاهاتها ودرجة ثقافتها، ونظرها إلى الحياة، وأحوال بيئتها الجغرافية، وشؤونها الاجتماعية العامة. فكل تطور يحدث في ناحية من هذه النواحي يتردد صده في أداة التعبير. ولذلك تعد اللغات أصدق سجل لتاريخ الشعوب. فبالوقوف على المراحل التي اجتازتها لغة ما، وفي ضوء خصائصها في كل مرحلة منها، يمكن استخلاص الأدوار التي مر بها أهلها في مختلف مظاهر حياتهم. (الوافي، ٢٠٠٤، ٢٥٧).

وما يحدث بين حضارة الأمة ولغتها من توافق وانسجام، يحدث مثله بين لغتها ومظاهر بيئتها الجغرافية. فجميع خصائص الإقليم الطبيعية تنطبع في لغة سكانها. ولذا نشأت فروق كبيرة في مختلف مظاهر اللغة بين سكان المناطق الجبلية وسكان الصحراء وسكان الأودية وبين سكان المناطق الشمالية والوسطى والجنوبية، ومن ثم كذلك نشأت فروق غير يسيرة بين الفصيلة اللغوية الواحدة بل بين اللهجات للغة الواحدة. ومن أجل ذلك أيضاً غزرت في كل لغة المفردات التي تدور حول مظاهر بيئتها الجغرافية، ودقة دلالتها وانبثت في شتى فنون القول. ومن أجل ذلك أيضاً كان قسط كبير من مادة الخيال والتشبيه في كل لغة مستمداً من مظاهر البيئة وما احتضنت به طبيعة البلاد. ومن أجل ذلك أيضاً تمثل في أسلوب اللغة وفنونها الأدبية ما تختص به بيئتها الطبيعية تلبداً أو صفاءً، وقبحاً أو جمالاً، وصخباً أو هدوءاً، وتنوعاً أو اطراداً، وتقلباً أو ثباتاً، وما ينبعث عنها من رخاوة أو قوة، وحمول أو نشاط، وخشونة أو نعومة. ولذا يستطيع الباحث معرفة البيئة الأولى التي نشأت فيها لغة ما على ضوء مفردات هذه اللغة وغزارتها في بعض النواحي، وما تجنح إليه أساليبها ومادتها في الخيال والتشبيه وخواص آدابها.

مظاهر النشاط الاقتصادي تطبع اللغة كذلك بطابع خاص في مفرداتها ومعانيها وأساليبها وتراكيبها. ومن ثم اختلفت مظاهر اللغة في الأمم والمناطق تبعاً لاختلافها في نوع الانتاج، ونظم الاقتصاد، وشؤون الحياة المادية، والمهنة السائدة (الزراعة، الصناعة، التجارة، الصيد، ورعي الأغنام). وقد تؤثر هذه المظاهر في أصوات اللغة نفسها. فقد يؤدي نوع العمل الذي يزاوله سكان منطقة ما إلى تشكيل أعضاء نطقهم في صورة خاصة تتأثر بها مخارج الحروف ونبرات الألفاظ ومناهج التطور الصوتي.

اللغة مرآة ينعكس فيها كذلك ما يسير عليه الناطقون بها في شؤونهم الاجتماعية العامة. فعقائد الأمة وتقاليدها، وما تخضع له من مبادئ في نواحي السياسة والتشريع والقضاء والأخلاق والتربية وحياة الأسرة، وميلها إلى الحرب أو جنوحها إلى السلم، وما تعتنقه من نظم بصدد الموسيقى والنحت والرسم والتصوير والعمارة وسائر أنواع الفنون الجميلة. كل ذلك وما إليه يصبغ اللغة بصبغة خاصة في جميع مظاهرها: الأصوات والمفردات والدلالة والقواعد والأساليب.

وكان للإسلام وما أتى به من تطور فكري واجتماعي آثار بعيدة في اللغة وتطوير معاني الكثير من ألفاظها التي لم تكن مستعملة من قبل، وألبس ألفاظاً قديمة معاني جديدة لم تكن تلبسها وتدل عليها. وأشار الدكتور مازن مبارك (١٩٧٠، ١٢٣) إلى أن ابن فارس ذكر إلى جانب الألفاظ الإسلامية ألفاظاً عربية كانت مستعملة قبل الإسلام ثم زالت بحجته فقال: ومن الأسماء كانت وما زالت يزاوَل معانيها، قولهم (المرباع، والنشيط، والفضول، والنواتج) ومما ترك أيضاً (الأتاوة والمكس والحلوان) وكذلك قولهم: أُنْعِمُ صَباحاً وَأُنْعِمُ ظَلاماً.

رابعا: - أسباب تاريخية

وهي أسباب ناتجة عن تغير المجتمع أو الأشياء، وتعني انتقال اللغة من جيل إلى جيل، وعلى الرغم من أن الطفل يأخذ اللغة عن أبويه والمحيطين به، فإن لغة الخلف في كل أمة تختلف عن لغة السلف في كثير من المظاهر، وبخاصة مظاهر الصوت.

ويرجع جزء يسير من نواحي هذا الاختلاف إلى أمور خاصة مقصورة على بعض الأفراد: كالعيوب الصوتية التي يصاب بها بعض الناس، وضعف السمع، واختلاف أعضاء النطق وما إلى ذلك. (وافي، ٢٠٠٤، ٢٥٠).

والتطور إما أن يكون شعورياً أو لا شعورياً، فالتطور اللاشعوري يتم في كل لغة وفي كل بيئة ولا يفتن إلا بعد المقارنة ما بين العصور. والتطور المقصود المتعمد الذي يقوم به المهرة من صناع الكلام كالجامع اللغوية، وهذا التطور يحصل في مدة قصيرة. (أنيس، ١٩٨٤، ١٣٤ - ١٣٥).

التطور الدلالي في القرآن الكريم

لقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب، واللغة العربية شأنها شأن جميع اللغات عرضة للتطور، إذ إن اللغات كافة تخضع لسنة التطور. ومما لاشك فيه أن الإسلام حدث خطير في تاريخ العرب واللغة العربية، وقد أسهم إسهاما كبيرا في تطورها، ولذلك أحمد بن فارس (١٩٩٧، ٤٤) يقول: " كانت العرب في جاهليتها على أرث من أرث آبائهم، في لغاتهم وآدابهم، ونسائكهم، وقرايبهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائع شرطت، فعفى الآخر الأول...".

لقد وردت في القرآن الكريم كثير من الألفاظ التي تطورت دلالتها عما كانت عليه في الجاهلية تعميما أو تخصيصا أو انتقالا في الدلالة ولا سيما بالألفاظ الإسلامية أو المصطلح القرآني، وأشار إلى هذا الكثير من المفسرين في تفاسيرهم. (زاهد، ٢٠٠٢، مج ١، ١٤٩ - ١٦٤).

ويمكننا أن نعرض بعضا من الألفاظ والمراحل التي مرت منها..

١. الإيمان والمؤمن

أصل المادة يعني الأمن الذي هو ضد الخوف، ثم تطورت إلى معناها الأمانة ضد الخيانة، ومن ثم تطورت إلى الإيمان بالتصديق، (أبو عودة، ١٩٨٥، ٢٥٥). فلهذا نجد أن كثيرا من المفسرين ذكروا عدة أقوال في أصل معنى (الإيمان)، وهي:

الأول: التصديق، أي أن المؤمن هو الذي يصدق بالشيء، كذلك الذي يصدق فعله مع قوله، (الطبري، ٢٠٠١، مج ١، ١٢٨) كقوله تعالى: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}. (الحجرات: ١٤) لأن أعمال الأعراب لم تكن تصدق أقوالهم.

الثاني: الأمان، أي أن المؤمن هو الذي يؤمن نفسه من العذاب أو غيره. (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ٥٥).

الثالث: الوثوق والسكون والطمأنينة، قال الزمخشري: " وأما ما حكى أبو زيد عن العرب: ما آمنت أن أجد صحابة - أي ما وثقت - فحقيقته: صرت ذا أمن به، أي ذا سكون وطمأنينة.. " (الطبرسي، ١٩٩٥، مج ١، ٨٤).

ثم أشار المفسرون بعد ذلك إلى المعنى الشرعي الذي انتقلت إليه لفظة (الإيمان) فأصبحت لفظة الإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله وتصديق الإقرار بالفعل، (الطبرسي، ١٩٩٥، مج ١، ٨٤). أو هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان والقول باللسان، (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ٥٦).

فانتقلت من معناها العام وهو التصديق والأمان والوثوق والسكون والطمأنينة إلى معنى خاص شرعي.

٢. الإسلام والمسلم

مدلولات كلمة (الإسلام) في الحياة الجاهلية، كانت تعني البراءة والتسليم والخضوع، ثم تطورت فأخذت تطلق على الخضوع والتذلل لله تعالى وحده، أي انتقلت دلالة اللفظة من العام إلى الخاص. (أبو عودة، ١٩٨٥، ٢٣٥). وأصل الإسلام الاستسلام، لأنه استسلمت لأمره، وهو الانقياد لأمر الله تعالى بالخضوع، والإقرار بجميع ما أوجب عليه (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ٤٦٤).

٣. الكفر والكافر

ذكر المفسرون أن أصل معنى الكفر التغطية والستر، ولذلك سمي الليل كافرا لأن ظلمته تغطي ما ليسته.. وذكر شعراء كثيرون هذه الكلمة في أشعارهم بمعنى التغطية. فالتراب إذا غطى الرمد فهو رمد مكفور، والماء في النهر إذا غطى ما فيه فهو نهر كافر، وسميت أكام الزرع بالكافور لأنه يكون فيه وسمي وعاء الطلعة الذي يستر اللب بالكفري، وسمي الزراع كافرا لانه يقوم بتغطية البذر أثناء الزراعة (ابن منظور، ١٩٨٥، مج ٥، ١٤٧؛ الطبرسي، ١٩٩٥، مج ١، ٢٦٨) ومنه قوله تعالى: {اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ

عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ { (الحديد: ٢٠) وسمي الذي يتغطى بالسلاح متكفراً به، ثم تطورت دلالة الكفر من التغطية إلى معنى آخر وهو جحود الله سبحانه وتعالى وما جاء به أنبيأؤه ورسله. (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ٦١). وعندما نقول للجاحد كافراً، إنما يأتي هذا لتغطيته مبادئ الإسلام عن قصد كتغطية الزراع للبذر.

٤. النفاق والمنافق

للکلمة عدة معانٍ في الجاهلية منها، الرواج في البيع، قالوا: نفق البيعُ نفاقاً، والموت مثل: نفق الفرس أي مات، وأصل النفاق حسب رأي المفسرين هو دلالتة على الخروج وهو مأخوذ من النفقة والنفاق، موضع يرفقه اليربوع في جحره، (أبو عودة، ١٩٨٥، ٢٦٣). ثم تطورت دلالتة فأصبحت هذه اللفظة تدل على إسرار الكفر وإظهار الإيمان، قال الطوسي (١٤٠٩هـ، مج ٩، ٣١٥): "والنفاق إسرار الكفر وإظهار الإيمان، فكل نفاق هو إظهار خلاف الإبطان. وأصله من نفاق اليربوع، وهو أن يجعل لسربه بايين يظهر أحدهما ويخفي الآخر، فإذا أتى من الظاهر خرج من الآخر، فالمنافق يقوي الباطل بالظن له، وإلقاء خلافة لتضييعه الدليل المؤدي إليه".

٥. الفسق والفاسق

ذكر المفسرون قولين في أصل الفسق:

الأول: إن أصل الفسق هو دلالتة على الخروج، وهو مأخوذ من (فسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها؛ ومن ذلك سميت الفارة فويسقة لخروجها عن جحرها) (ابن منظور، ١٩٨٥، مج ١٠، ٣٠٨). ثم تطورت دلالة اللفظة فأصبحت تدل على الخروج والعدول عن أمر الله سبحانه وتعالى (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ١٢٠).

والثاني: إن أصل الفسق هو دلالتة على الاتساع، "وإنما سمي المنافق فاسقاً، لاتساعه في محارم الله" (الطبري، ٢٠٠٢، مج ١٥، ٢٦١).

٦. الصلاة

لقد ذكر المفسرون عدة أقوال في أصل الصلاة، وهي:

الأول: الدعاء، وعليه إجماع المفسرين ما عدا الزمخشريّ، وإنما سميت الصلاة بهذا الاسم "لأن المصلي متعرض لاستنجاح طلبته من ثواب الله بعمله مع ما يسأل ربه فيها من حاجاته تعرض الداعي بدعائه ربه استنجاح حاجاته وسؤاله" (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ٥٧). وفي قوله تعالى {وَصَلِّ عَلَيْهِمْ} (التوبة: ١٠٣). بمعنى ادعُ لهم.

وقال الأعشى :

لها حارس لا يبرح الدهر بيثها وإن ذبحت صلى عليها وزمزا

الثاني: اللزوم، أي أن الصلاة سميت بهذا الاسم لأن المصلي ملازم للعبادة فيها إلى حد معلوم قد أمر الله سبحانه وتعالى به. (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ١٩٣ - ١٩٤). ويقول ابن منظور: "والأصل في الصلاة اللزوم، والصلاة لزوم ما فرض الله تعالى، والصلاة من أعظم الفرض الذي أمر بلزومه" (ابن منظور، ١٩٨٥، مج ١٤، ٤٦٥).

الثالث: الصلاة، ويقصد به وسط الظَّهر من الإنسان ومن كلِّ ذي أربع، وقيل: هو ما انحدر الوَرَكَيْنِ، وقيل: هي الفُرْحَة بين الجاعرة والذَّنب، وقيل: هو ما عن يمين الذَّنب وشماله، والجمع صلواتٌ وأصلاءُ الأولى مما جُمِعَ من المذكَر بالألف والتاء. (موسوي، ١٤٢١هـ، ١٦١). وقيل: عظم العجز لرفعه في الركوع والسجود واختاره الزمخشريّ.

وقال بعضهم: أصل الصلاة من الصلاة، قال ومعنى صلى الرجلُ أي أنه أزالَ عن نفسه بهذه العبادة الصلاة الذي هو نارُ الله الموقدة، وبناءً صلى كبناء مَرَضَ لإزالة المرض، ويسمى موضع العبادة الصلاة، ولذلك سُمِّيت الكنائس صلواتٍ كقوله: {لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ} (الحج: ٤٠) وكلّ موضع مدح الله تعالى بفعل الصلاة أو حثَّ عليه، ذكر بلفظ الإقامة، نحو: (والمقيمين الصلاة - وأقيموا الصلاة - وأقاموا الصلاة، ولم يقل المصلين إلا في المنافقين نحو قوله تعالى: { فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ } (الماعون: ٤-٥) {وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى}. (التوبة: ٥٤)

ثم تطور معنى الصلاة من المعنى العام الذي تدل عليه وهو الدعاء أو اللزوم أو تحريك الصلويين إلى معنى خاص وهو "عبارة عن الركوع والسجود على وجه مخصوص وأركان وأذكار مخصوصة" (الطوسي، ١٤٠٩، مج ١، ٥٧).

٧. السجود

السجود بمعنى الخضوع والانقياد لله تعالى، قال تعالى: (والتَّحِمُّ وَالشَّجْرُ يُسْجُدَانِ) {الرحمن: ٦} أي: يخضعان لله، ومن معاني الخضوع وأبرزها: الصلاة، فأطلق الله على الصلاة سجوداً، أي: خضوعاً لجبروته، وكبريائه، ولقوته العظيمة، ورحمته الواسعة، (البع، ٢٠٠٨، ٦). قال تعالى: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} {الرعد: ١٥}، أي: يصلي ثم تطورت دلالة هذا اللفظ من معناه العام إلى معنى خاص وهو "عبارة عن عمل مخصوص في الصلاة - والركوع والقنوت كذلك - وهو وضع الجبهة على الأرض" (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ١، ١٤٨).

٨. القنوت

القنوت هو المداومة على العمل، فالقنوت هو المداوم على الشيء (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ٨، ٣٣٨). وردت الكلمة في القرآن الكريم (واقنيت لربك واسجدي ..) بمعنى "الطاعة والعبادة وقيل طول القيام في الصلاة وهو قول الأكثرين" (الكلبي، ١٣٥٥هـ، مج ١، ١٠٧). ثم تطور معنى القنوت إلى معنى خاص وهو ارتباطه بالصلاة، فـ (القنوت في الصلاة: طول القيام) بدلالة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: (أفضل الصلاة طول القنوت) يعني طول القيام (الشريف الرضي، ١٩٩٧، ٢٣١).

٩. الصوم

استعملت العرب كلمة الصوم بمعنى التنقل من حال إلى حال. ويقال للصائم صوم لأنه إمساك عن الكلام، قال الله تعالى مخبراً عن مريم {إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنُؤَكِّمَنَّ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا} (مريم: ٢٦)، أي سكوتاً عن الكلام...

وورد بيتان لامرئ القيس:

فدعها وسلّ الهمة عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرًا

"أي أبطأت الشمس عن الانتقال والسير فصارت بالإبطاء كالمسكة" (القرطبي، ٢٠٦٦، ٢، ٢٧٣). ثم تطورت دلالاته من هذا المعنى العام إلى معنى خاص وهو الإمساك عن أشياء

مخصوصة على وجه مخصوص ممن هو على صفات مخصوصة في زمان مخصوص" (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ٢، ١١٥).

١٠. الزكاة

ذهب المفسرون إلى أن الزكاة مأخوذة من زكا الشيء، يزكو أي زاد و نما، يُقال: زكا الزرع و زكت التجارة إذا زاد و نما كل منهما، ولم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية (النماء)، وزاد الشرع ما زاده فيها (بن فارس، ١٩٧٧، ٧٨ - ٨٦)، وُستعمل أيضاً بمعنى الطهارة ومنه قوله تعالى {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا} (الشمس: ٩)، أي قد أفلح من طهَّر نفسه من الأخلاق الرديئة. ثم استُعملت الكلمة في اصطلاح الشريعة الإسلامية لقدر مخصوص من بعض أنواع المال يجب صرفه لأصناف مُعيَّنة من الناس.

١١. الحجُّ:

للحج معانٍ كثيرة في اللغة العربية، منها الكفُّ نحو حجَّ عن الشيء أي: كفَّ عن الشيء (الرعيبي، ١٩٩٥، مج ٣، ٤١٨)، والحجُّ أيضاً هو الغلبة بالحجة، أي ترتيب الأفكار ترتيباً معيَّناً، يُقصد به الدلالة بقوة على فكرة معيَّنة وانطلاقاً من هذا المعنى استُعمل لفظ "الحج" للتعبير عن معنى "القصد" لأن الذي "يحتج" إنما "يقصد" الوصول إلى نتيجة معيَّنة (ابن فارس، ١٩٧٧، مج ٢، ٣٠) كقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} (البقرة: ٢٥٨) فهذه الآية تُظهر بجلاء أن استعمال كلمة "الحج" بمعنى "القصد" والغلبة بالحجة، ينير لنا السبيل في فهم العلوم بالشكل الصحيح والدقيق، وفي الحديث (فحج آدم موسى) (السيوطي، ٢٠٠٤، مج ١، ٥٥) أي غلبه بالحجة. ويقول ابن منظور (١٩٨٥، مج ٢، ٢٢٦) "الحجُّ: القصد، حجَّ إلينا فلانٌ أي قديمٌ؛ وحجَّه يحجُّه حجاً: قصده. وحججتُ فلاناً واعتمدته أي قصدته. وقد حجَّ بنو فلانٍ فلاناً إذا أطالوا الاختلاف إليه"؛ قال المُجَبَّلُ السعدي:

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً يَحُجُّونَ سَبَّ الزُّبَيْرَانَ الْمَرْغَفَرَا

و المقصود من القصد هنا هو كثرة القصد إلى من تعظمه، فإذا ذهبت إلى محلك التجاري فليست حاجاً، فيجب أن تذهب إلى شيء تعظمه.

ثم أصبح معناه في دين الإسلام: قصد البيت الحرام في زمن مخصوص بنية أداء المناسك، من طواف، وسعي، ووقوف بعرفة وغيرها.

١٢. العمرة

أصل معنى العمرة هو الزيارة والقصد، (الطبري، ٢٠٠٢، مج ١، ٥٥٥) ولفظ العمرة مأخوذ "من العمارة لان الزائر للمكان يعمره بزيارته له" (الطوسي، ١٤٠٩، مج ٢، ٤٣). ثم تطور هذا المعنى العام إلى معنى خاص وهو زيارة بيت الله الحرام.

١٣. الطلاق

ذكر الطوسي والزمخشري أن أصل الطلاق هو دلالة على الانطلاق وهو ضد التقييد، وذكر ما يدل عليه لفظ الطلاق من معان لغوية، فقال الطوسي: (١٤٠٩، مج ٢، ٢٣٦) "والطلاق الشوط من الجري. والطلاق قيد من قدم أو عقب تقييد به الإبل، ورجل طلق الوجه: بهلول ضحك، ويوم طلق إذا لم يكن فيه حر، ولا قر والطلاق: الأسير يخلى عنه ورجل طلق اليدين: سمح بالعطاء..." وقال الزمخشري في معجمه (٢٠٠٦، ٣٩٤) "أطلقت الأسير، وهو طليق، وهو من الطلقاء. وأطلقت الناقة من عقالها فطلقت، وهي طالق وطلق، وابل أطلاق، قال ذو الرمة:

تقاذفن أطلاقاً وقارب خطوه
عن الذود تقييد وهن حبايبه

وناقة طالق: ترعى حيث شاءت ولا تمنع. وتطلق الظبي: خلى عن قوائمه ومضى لا يلوي على شيء...، ثم ذكر بعد ذلك المعنى الذي تطورت إليه لفظة الطلاق وهو الطلاق المعروف في الشرع وهو "حل عقدة النكاح بما يوجب في الشريعة" (الطوسي، ١٤٠٩هـ، مج ٢، ٢٣٥). والعلاقة بين المعنى اللغوي الأول وبين المعنى الشرعي واضحة وهي علاقة مجازية في انحلال المرأة وانطلاقها عن عقدة النكاح

ومن خلال هذه الأمثلة يتضح لنا أن الألفاظ والمصطلحات الإسلامية قد تطورت من معنى عام الى معنى خاص - غالباً - وهو ما يسمى بتخصيص الدلالة، وهو الأمر الذي تنبه إليه المفسرون منذ وقت مبكر.

مظاهر التطور الدلالي

ولعل أهم مظاهر التطور الدلالي تنحصر في:

١. رقي الدلالة: الرقيُّ في اللغة هو: الارتفاع والسمو، وفي الاصطلاح تعني أن الألفاظ ذات الدلالة المنحطّة قد تتحول إلى دلالات راقية، ومن ذلك مارشال التي كانت في الماضي تعني خادم الإسطبل، (أنيس، ١٩٨٤، ١٥٨) تغيّرت دلالتها اليوم وأخذت مكانتها في الرتب العليا الشريفة، كما أن كلمتي ملاك ورسول كانتا تعني الشخص الذي يُرسل في مهمة مهما كان شأنها، تطوّرت وأصبح لها دلالة سامية، وهكذا كلمة البيت التي كانت تعني السكن المصنوع من الشّعَر (بيت الشّعَر)، أو المسكن البسيط، أصبحت تدل على المسكن الضخم متعدد الطوابق. كما كانت كلمة الفاتن تعني الفصل بين الجيد والرديء من الذهب والفضّة، فعلت منزلتها إلى معنى أسمى إذ أصبحت تُطلق على ما يُبهر في جماله.

وخلاصة الأمر أن ألفاظ اللغة تتغير معانيها تبعاً للأزمان والمراحل التي تمر بها اللغة وفقاً لحاجة الناس إلى معانٍ جديدة (الحازمي، ١٤٢٤هـ، ٧١٥).

٢. انحطاط الدلالة: يحدث أحياناً أن يكون للفظ معنى راقٍ إلا أنه بمرور الزمن ولظروف اجتماعية تنحط دلالاته وتصبح مبتذلة (الحازمي، ١٤٢٤هـ، ٧١٥)، فكلمة النّسوان، وهو جمع المرأة من غير لفظها؛ كانت شاعت هذه الكلمة على ألسنة الشعراء قديماً، كما في قول عمر بن ربيعة: إن قلبي بعد الذي نال منها كالمعنى عن سائر النّسوان

أما الآن فقد صارت مستهجنة، سواء أكان ذلك في المستوى الأدبي للغة أم في الخطاب العادي في بعض البلاد كمصر، مع أنها تشيع في الخطاب اليومي في بعض

البيئات، كما في بلاد الشام، التي لا يرى أهلها حرجاً أو غضاضة في استعمال الكلمة. وأيضاً تركيب طول اليد التي كانت تدل على الكرم والسخاء، فقد سأل رسول الله بعض أزواجه أينما أسرع لحقاً بك يا رسول الله؟ فقال: أطولكنَّ يداً (ابن سعد، ٢٠٠١، مج ٨، ٥٥). وهي اليوم تُطلق على السارق فنقول هذا صاحب يدٍ طويلة.

٣. تخصيص الدلالة: ويتضح في كلمة الحج كما ذكرناها آنفاً، إذ كانت تعني القصد، فكان يقال: حجَّ إلينا فلان، أي قَدِمَ، وحججت فلاناً، أي: قصدته، ثم استقر استعماله في القصد إلى مكة للتُّسك و الحج إلى البيت خاصة. (ابن منظور، ١٩٩٥، مج ٢، ٢٢٦) وأيضاً كلمة السبت فهي في اللغة يعني الدهر، فخُصَّ في الاستعمال بأحد أيام الأسبوع. وكذلك تخصصت كلمة الحریم، فبعد أن كانت تطلق على كل محرم لا يمس أصبحت الآن تطلق على النساء.

٤. تعميم الدلالة: كما في كلمة الخمر؛ إذ كانت تعني ما أسكر من عصير العنب، ثم عممت الدلالة فصارت تعني كل مسكر. وفي اللغة يطلق على الطفل إذا فقد والده قبل البلوغ يتيم، وإذا فقد والدته العجيب، وإذا فقد الاثنين فهو لطيم (ابن منظور، ١٩٩٥، مج ١٢، ٦٤٥). عممت دلالة اليتيم على الدلالات السابقة.

٥. توسيع الدلالة: ويتجلى ذلك في الألفاظ التي تكتسب معاني جديدة لم تكن لها أي كانت محصورة في معانٍ محدودة، وهي ما تدخل في إطار المشترك اللفظي (الحازمي، ١٤٢٤هـ، ٧١٥)، وما في ذلك من الألفاظ الدالة على الرتب العسكرية، نحو: ملازم، ونقيب... إلخ. ويؤدي المجاز هنا دوراً مهماً في توسيع دلالة بعض الألفاظ؛ فنحن نقول رأس الأمر، ورأس الجبل، وفي المجال الرياضي رأس الحرية.

المصادر

- القرآن الكريم
- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر - بدون طبع.
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، الطبعة الخامسة، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م.
- البع محمد رمضان، ألفاظ السجود في القرآن الكريم - دراسة لغوية - كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ابن منظور، لسان العرب، العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، الناشر: نشر أدب الحوزة - محرم ١٤٠٥هـ.
- أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، علّق عليه: أحمد حسن بسح - دار المكتبة العلمية - بيروت/ لبنان - ١٩٩٧.
- الحاوزمي عليان بن محمد، بحث علم الدلالة عند العرب، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٢٤هـ.
- الخطاب الرعييني، مواهب الجليل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٥م.
- الدابولي، في فقه اللغة العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م التركي.
- الزمخشري أبي القاسم جار الله محمود بن عمر أحمد، أساس البلاغة، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الزهري محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، المحقق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي - مصر، ٢٠٠١م.
- سيد سابق، فقه السنة، دار مصر للطباعة، الفتح الإعلامي العربي - القاهرة.
- السيوطي جلال الدين عبدالرحمن، الدر المنثور، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- الشريف الرضي، مسائل الناصريات، التحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧م - ١٤١٧هـ.
- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، محمود شاكر أبو فهر - أحمد شاكر أبو الأشبال، مكتبة ابن تيمية.
- الطوسي، التبيان، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة الأولى، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

- عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن، مكتبة المنار - الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الغرناطي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٥هـ.
- القرطبي، تفسير القرطبي، المحقق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.
- قدور أحمد محمد، في الدلالة والتطور الدلالي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد السادس والثلاثون، عمان، ١٩٨١م.
- مازن المبارك، نحو وعي لغوي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية - ١٩٨٥م.
- محمود مصطفى احمد القويدر، البحث الدلالي عند الراغب الأصفهاني، دار الكتب والوثائق العراقية، ١٩٩٩م.
- وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، دار نفضة مصر، د. ت.

Felsefe, Demokrasi ve İslam

Philosophy, Democracy and Islam

Ayşe ÇİL*

Felsefenin tanımıyla başlayacak olursak; bilmeyi sevmek olarak açıklanabilecek felsefe, ilk olarak akıl ile yola çıkmaktadır. Bilgiye ulaşmak için her zaman bir şüphe gereklidir. Akıl, metodik olarak tabiata ve olgulara şüpheyle yaklaşmaktadır. O halde, kainata ve bilgiye yaklaşım açısından, felsefe, diğer bilimlerden farklı bir çerçeveye oturmaktadır. O, en üst mertebeyi otorite olanı sorgulayarak almaktadır.

Kuramsal olarak demokrasinin bugünün felsefesindeki ortaya konuluşu bizim için daha yenidir. Kültürümüz, daha çok büyük-küçük, üst-ast ilişkisi üzerinden hegemonik bir çerçevede yürümektedir. Demokrasi dilimize pelesenk olmuştur ama hayatımızda hep bir otorite arayışı vardır. Erich Fromm bunu psikolojik çerçeveden açıklamaktadır. Ne var ki bu bir gerekçe olamaz.

Kur'an bize adaleti ve sorgulamayı öğütlemektedir. Demokrasi ve felsefe, Kur'an'a çok da yabancı değildir. Burada konuyu daha çok bir yaşantı tarzı olarak ele almak istedik. Yoksa mesele demokrasi İslam'da var, yok meselesi değildir.

Diğer yandan felsefe, öncelikle eleştirelilik demektir. Eleştiri, hem olumlu hem de olumsuz yanları aynı anda ele alabilmeyi gerektirir. İnsan, kültürel olarak içinde bulunduğu ortamdan beslenerek yeniliklere, değişime adım atar. Asıl beslenme kaynağı kendi kültürüdür. Fakat insan diğer kültürlerle de kaynaşmaya ihtiyaç hisseder. Bu bağlamda Batı ve Yunan kaynaklı olarak bilirse de demokrasi, özellikle Osmanlı'da yaşanmıştır.

* Araştırmacı

Felsefe, bize sorgulamayı öğretmektedir. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim de bize atalarımızı eleştirmemizi tavsiye etmektedir. Dolayısıyla İslam, her zaman ideal bir çerçeveye doğru ilerlememizi istemektedir. Bu çerçeve, her gün yapılan nefis muhasebesini yani özeleştiri içerir. Bu özeleştiri, diğer insanlarla olan ilişkilerimizde bizim onları ötekileştirmeden, ezmeden, yardımlaşarak ilerlememizi sağlar.

Diğer insanlarla olan bu etik ilişki, hayatın temelini oluşturur. Siyaset, hukuk bu etik ilişkisi üzerine oturmaktadır. Burada sorumluluk kavramı, hukukta olsun siyasette olsun önemli bir yer işgal eder. Özneler arası iletişimde öncelik her daim yapmamız gerekenleri ihmal etmemeyi gerektirir. Bu da sorgulanan bir hayat demektir. Sorumluluk ve sorgulama, felsefenin ana başlıklarıdır.

Ego ve öteki kavramları, sosyal bilimler açısından çok önemli yerlere sahiptirler. Artık bu yüzyılda her şey insan açısından ele alınmaktadır. Bu bağlamda yorum, hermenötik ve fenomenoloji, özellikle bu bilimlerde öne çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın yorumu da bundan etkilenmektedir. İnsanın ele aldığı bir alan olan tefsirle yine insanın etkili olduğu sosyal bilimler buluşma noktasındadır.

Felsefede önemli bir etkisi olmuş Jürgen Habermas, Kur'an'ın bazı ilkelerini bize hatırlatmaktadır. Müzakere, meşveret kavramıyla neredeyse özdeştir. Diğer insanları her zaman ve zeminde göz önüne almak, ancak demokratik bir tutumla olacaktır. Bu tutum, yalnızca farklı bir bilgiyi önemseyen felsefi bir tutumdur. Bu konuda Habermas, çok önemli olduğunu düşündüğüm müzakere, karşılıklılık kavramlarını ileri sürmektedir. İnsan ilişkilerinde karşılıklılık olmadan bir çözüm düşünülemez. Bu kavram etik felsefesinin temelidir.

Habermas'ın çok önemseydiği Charles Peirce, bilişsel bilgileri ve “doğru”yu bir “araştırmacı topluluğunun üzerinde anlaştığı” düşünce olarak anlıyordu. Habermas'ın Peirce'de onayladığı tez, düşünürün, Kantçı öznel ve aşkın bilinç anlayışını aşan, bilginin öznelerarası (intersubjektive) karakterine gönderme yapması idi.¹

Agnes Heller'e göre, ahlakın ilk evrensel yön tayin edici ilkesinde henüz bir karşılıklılık söz konusu değildir: bir kişi başka kişiler için sorumluluk alır. Etik kurallar, karşılıklılık kurallarıdır. İnsani ilişkilere rehberlik eden gündelik etik kuralların neredeyse tamamı, karşılıklılık bazında tanımlanabilir. Karşılıklılık pratiği, vermek ve almaktır. En temel etik normlardan biri şöyle ifade edilebilir: karşılıklı ilişkiler, karşılıksız ilişkilere tercih edilmelidir. Karşılıklılık kuralları, daha önce asimetrik bir tarzda iken, modern zamanlarda simetriklik şartını içermek zorundadır.² Richard Rorty karşılıklı konuşmanın bilginin anlaşılabilirliği nihai bağlam olduğunu ileri sürer.³

Habermas'ın da içinde olduğu yeni sosyal hareketler teorisyenleri (Offe, Touraine) küreselleşmeyi, karşılıklı bağımlılık ve bilincin artması referans alınarak dünyanın tek bir yer haline geldiği süreç olarak tanımlarlar.⁴ Bu hareketler kamusal alanı insanileştirmek ve demokratikleştirmek için topluca çalışmaktadırlar.⁵ James Beckford, Roland Robertson ve Chirico, küresel söylemin çağdaş şekillerinin yani yeni sosyal hareketlerin, kısmen teolojik-seküler olduğuna işaret ederler. Buna göre onlar Habermas'ın iletişimsel eylem kavramı sürecinin gerçekte bizatihi dini olduğunu düşünmektedirler.⁶ O halde şunu ileri sürebiliriz ki din ile sosyal bilimler arasındaki uçurum giderek azalmaktadır. Bu bağlantı demokrasi ve eleştirel akıl çerçevesinde kültürel bir ağ olarak şekillenmektedir.

Habermas'ın müzakereci demokrasi kavramına yaptığı vurgu, Kur'an'ın meşveret ilkesini yansıtmaktadır. Habermas'ın aynı zamanda eleştirel aleniyet ilkesi de felsefenin iş başında olduğunu bize anlatmaktadır. Bu ilke, ideal bir konuşma durumu ortaya koymaktadır. Habermas'a göre, bu ideal konuşma modeli sadece bir ideal değildir; gündelik, sıradan konuşmanın bir özelliği; akıl ve mantığı savunmanın pratik yoludur. O, demokratik meşruiyetin normu olarak eşitlikçi karşılıklılığı mümkün kılacak prosedürlerin kurumlaştırılmasını önerirken, bu öneriye tümevarım olarak ulaşmayı sağlayan hermenötik bir damar ve gündelik yaşam dünyasının pratik söylem bağlamı bulunur.⁷ Bu yönde dışlayıcı tutuma karşı kendi kendini düzeltmeyi (düşünümsellik) ve karşılıklı anlaşmayı sağlayan açık uçlu söylemlerin var olduğunu düşünür. Tam da burada onun eleştirel aleniyet fikri devreye girmektedir. Önemli olan bu fikri hayata geçirmektir.

Kur'an ile sosyal bilimlerle dolayısıyla felsefeyle arasında en güçlü ilişkiyi kuracak olan bizim fıkıh olarak adlandırdığımız hukuktur. Hayatımızda en önemli değişiklikleri de sağlayacak olan hukuktur. Hukuku düzene koyabilirsek belki uygulama anlamında bir gelişme kat edebiliriz. Hukuk, aynı zamanda sivil toplumdaki beslenmesi gereken, ona dayanan yönü olan bir alandır. Yani kültürel anlamda bilgi aktarımının ilerlemesiyle haklar hakkındaki bilincin yükselmesi sivil toplumu güçlendirecektir. Yine bu konudaki çabalar, şu anda tefsir alanındaki hermeneutik çabalardan ibaret gözükmemektedir. Özellikle kadın çalışmaları adı altındaki feminist söylemin etkisiyle içtihat kavramının sorgulanması söz konusu olmuştur. Bu da Kur'an'ın ve hadislerin kadın hakları açısından yorumlanmasına yol açmıştır. Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Amina Wadud Muhsin gibi yazarlar bu konuya özellikle vurgu yapmaktadırlar. Böylece bu alanda yenilenen yorumlarla hukuk alanında da bazı değişikliklere gidilmesiyle adalet kavramının içinin doldurulması söz konusu olabilir.

Bu bağlamda bu çabalar belki de postmodernist olarak görülebilir. “Dikkatlice incelendiği zaman, adaletsiz ve baskıcı evrensellik sistemlerine dönük

postmodernist eleştirinin gücünün, zımnen hiç kimsenin adaletsiz bir muameleye maruz bırakılmayacağı ve baskı altında tutulamayacağı evrensel hakkının kabulüne bağlı olduğu çok belirgin hale gelir.”⁸ Postmodernizm, entelektüel disiplinler arasındaki ilişkiyi anlamanın, örneğin edebiyatla felsefe arasındaki geleneksel akademik sınırlara meydan okuyan, yeni bir yolu olarak anlaşılabilir.

Postmodernizm bir dizi farklı disiplin içinde, başkaları yanında sanatta, sanat teorisi ve eleştirisinde, kültür araştırmalarında, iletişim teorisi, felsefe, tarih, sosyoloji, antropoloji ve coğrafyada da önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Habermas’ın modernliğin bilimsel, ahlaki ve estetik yargıyı zorunlulukla birbirinden koparması karşısında bir ricat olarak gördüğü şeye, Edward Said daha olumlu bir değer biçer. Postmodernizm yargı yetileri arasındaki bölünmeleri yeniden sorunsallaştırmak suretiyle, estetik boyutu yaşamla bütünleştirir ve muhtemelen de, Schiller’in, modern öznelliğin tanımlayıcı özelliği olan çatışma ve yabancılaşmanın adeta bir oyuna benzer şekilde gerçekleşecek yaratıcı çözümü için beslediği eski umutları gerçeğe dönüştürür.⁹

Postmodernist stratejiler, Batı aklının merkezindeki ahenksizliğe tanıklık eder ve dolayısıyla ötekine karşı olan sorumluluğu gözler önüne sererler.¹⁰ Stephen White, bu strateji içinde hem eyleme sorumluluğu etiği hem de ötekine karşı sorumluluk etiğini önerir. White’a göre, çağdaş toplum için ihtiyaç duyulan normlar, ötekine daha içten bir bağlılıkla güçlendirilmiş, Habermasçı bir etikten türetilir.¹¹

Habermas’ın müzakereci demokrasi kavramı, şu ilkeleri içermektedir:

- 1- Her katılımcının soru sorup tartışma ve öneri yapma açısından eşit şansı olması.
- 2- Herkesin belirlenmiş olan konuşma konularını sorgulama hakkı olması.
- 3- Herkesin istek, arzu ve duygularını ifade etmede eşit şansı olması.
- 4- Konuşmacıların, bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı konusundaki savlarını ve eğer bu konuşma sürecinde dışlanmışlarsa, konularını özgürce ortaya koymayı kısıtlayan iktidar ilişkilerini konu etmekte özgür olması.

Habermas’ın söylemsel etiği, Kur’ani bir ilke olan meşveret ilkesini bize vermektedir: Uyuşmazlık, şiddet yoluyla değil, ilgili herkesin ya da onları temsil edenlerin aralarında görüşerek çözümlenmelidir. Herkesin çıkar ve ilgisini engelsiz ileri sürmesi söz konusu iken, aynı zamanda onları gözden geçirmeye hazır olmalıdır. Bu, kişinin herkes tarafından kabul göreceği umulan üst amaca uymayan isteklerinden vazgeçmek zorunda olduğu anlamına gelmektedir.¹² Aslında bu çabalar, alanlar arasındaki bütünleşmeyi, içiçeliği önermek

bakımından bize olumlu yönde değişimi vermektedirler. Bilimler ile toplum arasında bir araya gelmeyi öngören anlamda ötekine verilen değer, bizi sosyolojinin, hukukun aslında insanların kendisi için olduğunu vurgulamaktadır.

White'ın, Habermas'ın Aydınlanma rasyonalizminin ayrıntılı versiyonunu postmodern duyarlılıkla uzlaştırma teşebbüsü hakkında her ne düşünülürse düşünülün, ötekine karşı sorumlulukla eyleme sorumluluğu, postmodernizmin sadece, Batı felsefesinin, onu eleştirmek ve yapıbozuma uğratmak için sabırsızlandığı, Aydınlanma sonrası geleneği içinde, bir uğrak olduğu hususuna dikkat çekmeye yarar.¹³

Felsefe, aynı zamanda genel olarak bilimler ile ilgili yorum yapabilen bir alandır. Sosyal bilimleri bütün değerlerden arındırma arzusu tümüyle, doğa bilimlerinde olgularla değerler arasında tam bir ayırımın başarıldığı varsayımından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda sosyal bilimlerde bu şekilde bir arındırma tam anlamıyla gerçekleşemez. O halde sosyal bilimler değerlerden bağımsız olamaz. Fakat bu demek değildir ki, özellikle sosyal hayatta sadece metin endekslili olacağız. Aynı zamanda pratik gerçekler de bizim hayatımızda etkili olabilmektedir. Karl von Apel, bilimin ve bilginin transandantal koşulunun, filozofların meditasyonları ve ayrıca almaları değil, bizzat özneler arası iletişim ve toplum olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Apel'e göre bilgi için önkoşul, özneler arası antropolojik bir iletişim olabilir.

Bilimleri birbirinden yalıtılmak yerine alanlar arası geçişte esnek olabilmeliyiz. Bilimler ile estetik alan içinde sayılabilen din, sanat ve ahlak tecrübesi kategorize edilip çok fazla ayrıştırılmamalıdır.

Bu bağlamda hukuk, etik alanı yani ahlak felsefesiyle içiçe geçme eğilimindedir. Burada zikretmemiz gereken, siyasetin bilime ve hukuka hükmetmesini engelleyecek bir yasal zemini yakalamamız bilincinde olma durumunun önemidir. Demokrasi hem siyaseti hem de hukuku ve etiği ilgilendirmektedir. Karşılıklılık kavramı insanlar arasında olduğu gibi, ilimler arasında da etkili olmalıdır. Ötekini yok sayma değil, onun varlığını kabul etme ilk adımdır. Bu, etik felsefesinin temelidir. İktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi sorgulama farkındalığı, etiğin gerekliliklerindedir. Siyasetin tek hakim güç olmadığı bir yerde bilimi üretmek, bize Kur'ani ilkeleri yaşamayı ve yaşatmayı mümkün kılacak yolu açacaktır. Cabiri'nin zikrettiği beyan ilimleri ile burhan ilimlerini birleştirmeyi başarabilirsek, medeniyet seviyesinde bir ilerleme olabilecektir. Gerçeklerden kopmadan, özeleştiriyi elden bırakmadan ilim yolunda devam etmek, sosyal bilimlerin önünü açacaktır.

Türkiye'de zihinsel bir yenilenme her konuda gereklidir. Tabii ki hayatımızda, düşünce evrenimizde bir yenilenme istiyorsak bu eleştirel aleniyet üzerine yoğunlaşırız. Eğer hayatımızdan memnunsak, değişikliğe gitmek istemiyorsak ne din ne de düşünce üzerinde düşünmeyiz. Ama adaleti de ihmal etme-

den hayatımızı idame ettirmeliyiz. Tabii ki bazı görüşlerime itirazlar olabilir. Ama önemli olan, bundan sonra olumlu bir değişikliği yapabilme gücümüzün olmasıdır. Adalet ve müzakere, yani istişare bizim temel dayanağımız olmalıdır.

Notlar

- 1 Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 220.
- 2 G. Robinson& J. Rundell, *Tabayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999, ss.91-3.
- 3 Roger Trigg, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, çev. Beyza Sümer, Filiz Ülgüt, İstanbul: Babil, 2001, s.117.
- 4 John A. Hannigan, “Toplumsal Hareket Teorisi ve Din Sosyolojisi: Yeni Bir Senteze Doğru”, çev. Cemile Zehra Köroğlu, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 :11, 2012, s. 256.
- 5 Aynı makale, s. 255.
- 6 Aynı makale, s. 253.
- 7 Meral Özbek, *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil, s. 64
- 8 S. Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, New York: Basil Blackwell, 1989, s. 243.
- 9 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul: Paradigma, 1998, s. 297.
- 10 S. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991, s. 19-20.
- 11 D. West, Aynı eser, s. 300.
- 12 Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yay, 1999, s. 178.
- 13 Aynı yer.
- 14 Roger Trigg, aynı eser, s. 139.
- 15 Uwe Japp, “Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yay. 2003. s. 273.

Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam

Caner Taslaman, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013, 344 Sayfa.

Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Caner Taslaman, İstanbul Yayınevi’nden çıkan ve aynı zamanda yazarın ikinci doktorası olma özelliğini taşıyan “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam isimli” çalışmasında, küreselleşme sürecinde Türkiye’deki dini dönüşümü önemli ve farklı alanlardan inceliyor, çeşitli örnek ve tespitlerini bizlerle paylaşıyor.

Taslaman, üç bölümden oluşan kitabın önsözünde çalışmanın konusunu, “Küreselleşme sürecinde Türkiye’deki İslam’ın sosyoloji ve siyasal bilimler alanlarıyla ilgili olguları” olarak belirtmektedir. Kitabın yazılış amacını da önsözden alıntılacak olursak: “Bu kitap, bu konuyla ilgili olguların ‘iyi’ veya ‘kötü’ olduğuna dair bir tavır belirlenmeden, mevcut kamplaşmalarda bir kamplaşmanın tarafı olmadan; İslami kesimle ilgili olguların nasıl açığa çıktığı, değişimlere ve mevcut yapıya sebep olan dinamiklerin neler olduğu, bunları çözümlmek için nerelere bakmamız gerektiği şeklindeki soruların cevabını açığa çıkarmak amacıyla yazıldı.”(s.13). Ayrıca çalışmanın bütün bölümlerinde incelemenin ana hatlarını oluşturan ve yazarın bu konulara odaklanmanın verimli olacağını düşündüğü dört konu olarak şunlar sıralanmaktadır:

- a. Siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerdeki yapıya ve bu yapıdaki değişikliklere;
- b. Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda ‘mevzi kazanma’ daki başarısına
- c. Devleti yöneten zihniyet yapısına ve bundaki değişikliklere;
- d. İslami kesimin içinden olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin değişimdeki yerlerine.’(s.25)

Yazar, Türkiye'deki dini dönüşüm sürecinin daha net anlaşılabilmesi için konuyu Osmanlı döneminden incelemeye başlıyor. 'Osmanlı'da Modernleşme ve İslam' adlı ilk bölümde, Osmanlı'da, (yukarıdan-aşağı değişim) güçlü otorite olan, yönetimi kapsayan birinci sınıf ve dağınık, zayıf olan raeya (çevre) arasındaki etkileşim tartışılmış, dönemin sosyal ve siyasi yapısının anlaşılması için bazı örnekler verilmiştir. 'Kadın konusu', modernleşme ve küreselleşme sürecinde islami kesimi anlamak için mütâlaa edilen diğer mühim bir meseledir. Akabinde 'ideoloji' kavramı ve 'devletin ideolojik aygıtları' terimi üzerinde durulmuş, Osmanlı'da merkezin en önemli ideolojik aygıtları olan dinsel ve eğitimsel kurumların diğer milletler ve halk üzerindeki nüfuzu hakkında bilgi verilmiştir. Dönemin yönetici zihniyetine 'din-ü devlet' ideolojisinin hakim olduğu belirtilmiş, 'din' ve 'devlet'in birbirlerine göre konumları tespit edilmiştir. Bununla beraber, Osmanlı'nın son döneminde yönetici zihniyette önemli bir etkiye sahip olan yeni aydınların rollerine ve konumlarına yer verilmiştir. İlk bölümün son kısmında, bu dönemde İslami kesimin önemli iç süreçlerine örnek olarak Muhammed Abduh karşımıza çıkıyor. Abduh ve hocası Cemaladdin Afgani, Abduh'un akla verdiği önem, mezhepçiliğe eleştirisi, kadın konusundaki düşünceleri, ekonomi, sanat ve tasavvuf hakkındaki görüşleri belirtilmiş ve tüm bu görüşleriyle Abduh'un döneme ve İslami kesime olan etkisi açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

'1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nde Modernleşme ve İslam' adlı ikinci bölümde Taslaman, Cumhuriyetin ilk yıllarının yukarıdan-aşağıya değişimin en yoğun yaşandığı dönem olmasını sebepleriyle açıklıyor. Ancak 1946'da çok partili sisteme geçişle 'oyun gücü'nün ortaya çıktığını ve böylece çevrenin (aşağının) merkezde (yukarıda) kullandığı oylarla önemli değişiklikler yapabileceği bir dönemin başladığına dikkatleri çekiyor. Ayrıca çalışmada ekonomik yapıdaki değişimler ve sivil toplum kuruluşlarının merkezin kontrolüne etkileri ve merkez ve çevre arasında kadın konusu incelenmektedir. Bu arada Cumhuriyet'in en önemli ideolojik aygıtının eğitimsel ideolojik aygıt olduğu belirtiliyor ve bu olgu, Cumhuriyet döneminde (1923-1981) yılları arasında ilk ve ortaöğretimdeki sayısal gelişmelerle destekleniyor. Dinsel ideolojik aygıtlar olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, camiler, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin açılış sebepleri ve konumları tartışılıyor. Taslaman, bir ideolojik aygıt olarak medyayı ele alıyor ve devletin diğer ideolojik aygıtlarıyla ulaşamadığı bir kitleye ulaşma amacının iletişimsel ideolojik aygıt olduğunu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında başlayan radyo yayıncılığı örneğiyle pekiştiriyor. Sonrasında, dönemde kuvvetli bir etkisi olan ve doğrudan geniş bir kitleye nüfuz eden Nursi'nin geleneği muhafaza ederken gelenekte sebep olduğu değişim saptanmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü olan ‘1980’lerden sonra Türkiye Cumhuriyeti’nde Aşağıdan-Yukarı Değişim’ adlı bölümde çevrenin gücünün yoğun bir şekilde artması ve merkezin gücünün azalması sebebiyle oluşan farklı siyasî, sosyal ve ekonomik yapılar inceleniyor. Taslamam, önemi artan kitle iletişim araşlarının, İslami kesim tarafından nasıl kullanıldığını, özellikle Gülen Cemaati’nin eğitim alanındaki faaliyetlerini, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumu ve hizmet alanlarını istatiki bilgilerle çok berrak bir şekilde tartışmıştır. Tüm bunlarla beraber yazar, geniş kadrosu ve imkanlarına karşılık, Diyanet’in ideolojik aygıt olarak öneminin azaldığını sebepleriyle belirtmiştir. Bu dönemin yönetici zihniyeti ele alındığında, merkezdeki ideoloji çeşitliliğinin ve bu bağlamda Kemalizm, Türk-İslam Sentezi, Neo-Liberalizm ve İslam’ın incelendiğini görüyoruz. Kamusal alandaki çeşitlenme, İslami kesimden kadınlar ve başörtüsü sorunu bu kısımda ele alınan diğer meselelerdir. Bu bölümde Taslamam, İslami kesimin iç süreçlerinde son örnek olarak, İslami kesimin kamusal alana çıkışı, küreselleşen kültüre nasıl tepki verileceği, kadınların geleneksel rollerinin sorgulanması gibi sosyoloji ve siyaset açısından önemli konularla ilgili fikirler ortaya atan Ankara Okulu’nu da incelemektedir.

Sonuç kısmında, bütün bölümlerde incelenen konular, çalışmanın ana hattını oluşturan başlıklar altında sırayla ve birbiriyle ilişkilendirilerek toparlanıyor. Ele alınan konular genel bir çerçeve içinde bir bütün olarak sunuluyor. Çalışmanın her bölümünde, İslam ve toplum açısından değişmez bir sorun olarak sürekli gündemde olan ve tartışılan bir konu durumundaki kadın meselesinin incelenmesi dikkati çeken önemli bir husustur.

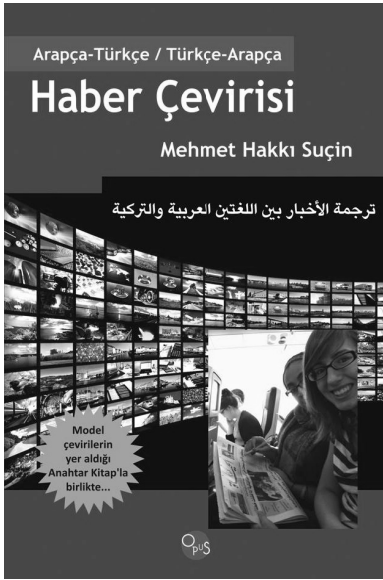
Çalışmada, küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam’ı anlamak adına konunun dört başlık altında incelenmesi farklı bir bakış açısı kazandırmış. Özellikle süreçleri anlamada örneklemelere gidilmesi faydalı bir yaklaşım olmuş. Ancak çalışmada zikredilen örneklerin kısıtlı açıklamalardan ibaret kaldığı görülmektedir. Belki de zikredilen örnekler ve benzerlerinin daha müstakil olarak incelenmesi süreci anlamamız açısından daha yararlı olabilir. Bazı kısımlarda kullanılan tablolar, rakamsal bilgiler ve istatistik veriler de çalışmaya zenginlik katmış.

Türkiye’deki dini dönüşümün evrelerini nedenleriyle beraber çeşitli açılardan inceleme ve anlama imkanı sağlayan, meseleyi sadece siyaset üzerinden değil, farklı mecralardan da ele alarak anlaşılmasına çalışan ve bu süreçte dair farklı çerçeveler çizen faydalı multidisipliner bir çalışma olarak bu kitap önem taşımaktadır.

Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça

Haber Çevirisi

Mehmet Hakkı Suçın, Opus Yayınları, İstanbul, 2014.



Çeviribilim ve Arap dili alanındaki çalışmalarıyla bilinen, Gazi Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mehmet Hakkı Suçın, üniversite bünyesinde yıllardır vermekte olduğu çeviri derslerinde gerek teori gerekse uygulama açısından edindiği deneyimlerini nitelikli bir eserle taçlandırdı.

Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Haber Çevirisi şu anda piyasadaki mevcut kitaplardan birçok bakımdan farklılık arz etmektedir. Kitap, öncelikle kolaydan zora doğru bir yaklaşımı hayata geçirmektedir. Öğrencilere temel sözcük dağarcığı verilerek cümle düzeyinden metin düzeyine doğru bir sıra izlenmektedir. İkinci olarak kitapta haber çevirisine özgü stilistik özellikler, stratejiler ve teknikler örneklerle gösterilmiştir.

Kitabın bir diğer özelliği sınıfta uygulanabilecek biçimde “modüler” bir yapıda tasarlanması ve metin türlerindeki çeşitliliğidir. Yazar, kitabın özsözünde kitabın bu özelliğiyle, bir yandan öğrencinin sözcük dağarcığını geliştirmek diğer yandan farklı metin türlerinin çevirisiyle başa çıkmasını sağlamayı hedeflediğini, çeviri için seçilen uygulama metinlerinin Arap ve Türk basınından derlenmiş otantik metinler olduğunu belirtmektedir.

Kitapta yer alan tüm metinlerin yazar tarafından yapılan “model” çevirileri, ders kitabıyla birlikte verilen *Anabtar Kitap*’ta verilmiştir. Böylece öğrenci sınıf etkinliği olarak yaptığı çeviriyi başka bir çeviri versiyonuyla karşılaştırıp değerlendirme imkânı bulacaktır. Kitabın bu özelliği çeviri dersi yürütücüsünün sınıf içi uygulamalara daha fazla ağırlık vermesini de sağlayacaktır.

Metinlerin “model” çevirileri verilmesine karşın, öğrencileri sözlüğe yönlendirmek ve bir taraftan dersin yürütücüsüne diğer taraftan öğrenciye sınıf içi uygulamalarda daha aktif olma imkânı vermek amacıyla metinlerin kelimeleri listelenmemiştir. Bunun yerine, öğrencilerin zaman zaman gözden geçirecekleri, konulara göre düzenlenmiş tematik bir sözlükçe eklenmiştir. Bu yaklaşımın öğrencileri ezberciliğe sevk etmeden, onları öğrenmeleri konusunda “inisiyatif” almaya yönlenteceğine inanıyorum.

Eserin hedef kitlesi Arapça Mütercim Tercümanlık, Arapça Öğretmenliği, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalları ile Arapça çeviri derslerinin okutulduğu diğer öğretim kurumlarındaki öğrenciler, öğretim elemanları ve çeviri eğitmenleridir.

Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Haber Çevirisi, altı bölümden meydana gelmektedir. Birinci ve ikinci bölümler Arapça Türkçe çeviriye tahsis edilmiştir. Birinci bölümde, öğrencilere haber çevirisine ilişkin sağlam bir altyapı kazandırmak amacıyla, kolaydan zora doğru bir yaklaşımla, Arapça ve Türkçede haber dilinin stilistik özellikleri ile haber çevirisinde izlenen bazı stratejiler hakkında “teknik” bilgiler yer almaktadır. On altı ünitelerden oluşan bu bölüm, haber dili çevirisi için güçlü bir alt yapı oluşturmayı hedeflemektedir. İkinci bölümde Arapçadan Türkçeye, farklı temalarda ileri düzeyde çeviri uygulamalarına yer verilmiştir. Bu bölüm 44 uygulamadan meydana gelmektedir. Sınıf içi ve sınıf dışı gerçekleştirilecek bu uygulamalarla bir yandan öğrencilerin tematik sözcük dağarcığı geliştirilirken diğer yandan da çeviri becerilerine ivme kazandırılması planlanmıştır.

Üçüncü ve dördüncü bölümler ise Türkçeden Arapçaya çeviriye ayrılmıştır. Üçüncü bölümde Türkçeden Arapçaya temel çeviri becerilerin geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bölüm, on üç ünitelerden oluşmaktadır. Dördüncü bölümde sınıf içinde ve sınıf dışında uygulanmak üzere Türkçeden Arapçaya ileri düzeyde uygulamalara yer verilmiştir. Bölüm, 24 ünitelerden meydana gelmektedir.

Beşinci bölümde haber çevirisinde sık rastlanabilecek sözcükler temalar halinde verilmiştir. Altıncı bölümde ise röportaj, köşe yazısı, vefat ve taziye ilanı, reklâm, ülkeler ve başkentleri, para birimleri ve Arapçada noktalama işaretlerini içeren eklere yer verilmiştir.

415 sayfalık ders kitabıyla birlikte, yukarıda belirttiğim gibi, 150 sayfalık “Anahtar Kitap” verilmektedir. Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde verilen tüm uygulamaların yazar tarafından yapılmış çevirileri bu Anahtar Kitap’ta yer almaktadır. Anahtar Kitap’ta yer alan bazı yapıların veya cümlelerin alternatif çevirileri, köşeli parantez içinde gösterilerek verilmiştir. Suçin, bu çeviriler için “*Öğrencilerin kendi çevirilerini karşılaştıracakları ‘örnek’ çeviriler olarak görülmelidir.*” demektedir. Çünkü bu çevirilerin her biri çevirmenin çeşitli gerekçelerinden yola çıkarak seçtiği alternatiflerden ibarettir. Dolayısıyla aynı metin farklı çevirmenler tarafından farklı yapılarla ve üsluplarla hedef dile aktarılabilir. Bu, çevirinin doğasında olan bir durumdur.

Türk ve Arap basınına yıllarca takip etmiş, çeviri alanında hem akademik hem de edebi yönleriyle kendisini harmanlamış bir çeviri ustasının kaleminden çıkan bu kitap; başta Arapça severler olmak üzere tüm kitap kurtlarının ilgiyle okuyacakları bir eserdir.

Dr. Murat ÖZCAN, Gazi Üniversitesi (mozcan@gazi.edu.tr)

Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

Notes for Contributors

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei 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 yayıi organına verilmemiş olma şartı aranır.

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 Eskiyei 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.

Eskiyei 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.