

ISSN: 2148-0494

*dergi*  
*abant*

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 3

Yıl /Year: 3

Sayı/Issue: 5

Bahar/Spring 2015



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Cilt: 3 Yıl: 3 Sayı: 5 Bahar 2015**



**ISSN: 2148-0494**

**<http://bifdergi.ibu.edu.tr>**



**İmtiyaz Sahibi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU  
(Dekan)



**Editörler**

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



**Dil Editörleri**

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ



**İletişim ve Sekretarya**

Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



## **Yayın Kurulu**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet UĞURLU  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ  
Yrd. Doç. Dr. Bedriye REİS  
Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN  
Yrd. Doç. Dr. Halide N. Ö. ERDOĞAN  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İ. YEĞİN  
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN  
Yrd. Doç. Dr. Macit DEMİRER  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ  
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK  
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE  
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN  
Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Seyyid SANCAK  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Şaban ÇİFTÇİ  
Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT



## Sayı Hakemleri

- Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. M. Selim ARIK/Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Şaban ÇİFTÇİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ/Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Osman ORUÇHAN/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNDER/Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Seyyid SANCAK/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nuh SAVAŞ/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ/Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Recep VARDİ/Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM/Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## İletişim Adresi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu  
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06  
e-posta: dergiabant@hotmail.com



*Dergİabant*, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.



*Dergİabant*, TÜBİTAK ULAKBİM **DergiPark** AKADEMİK üyesidir.



- ❖ ***dergİabant***, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

## Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan Arslan, Süleyman Şah Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin, AİB Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Necmettin Gökkır, İstanbul Üniversitesi  
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi  
Doç. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi



## İçindekiler

### Makaleler

Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler.....1-31

**Zübeyir BULUT**

Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin  
(*Letâifü'l-Hikem* Örneği).....32-49

**Macit DEMİRER**

Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları.....50-63

**Murat KOBYA**

İbn Side ve *el-Muhassas* Adlı Eseri.....64-79

**Davut ORHAN**

Papanın Yanılmazlığı Doktrini: Kriterleri ve İcrası .....80-92

**Mürsel ÖZALP**

Dini Tebliğ ve Öncelikler Bağlamında Kur'an-ı Kerim'de "Mü'min Kişi"nin  
Kavmine Yönelik Din Eğitimi Faaliyeti.....93-120

**Seyyid SANCAK**

İslâm Hukuku Açısından Bilincin Haklara Etkisi.....121-138

**Cemalettin ŞEN**

Hadislere Göre Şeytan.....139-165

**Nurettin ŞENTÜRK**

Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar  
ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme.....166-174

**Ahmet Vefa TEMEL**

Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar.....175-193

**Hikmet YAĞLI MAVİL**

Teşrî'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri .....194-218

**Ayşegül YILMAZ**

Kur'an'da İlmî İ'câz (Musâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr).....219-235

Trc. **Zeynel Abidin AYDIN**

## İçindekiler

### Makaleler

- Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı  
(*Keşşâf Tefsiri* Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması) (Hâcî es-Sadîk).....236-253  
Trc. **Sedat SAĞDIÇ**
- İlmü'n-nefs ve Din (Ömer RIZA).....254-265  
Sadeleştiren: **Hüseyin İbrahim YEĞİN**



### Tanıtım Yazıları

- ❖ **Kitap**  
Trc. Ömer TÜRKER, *Tümeller Risâlesi ve Şerhleri*.....266-268  
**M. Fatih DEMİRCİ**
- Cağfer KARADAŞ, *Kadere İmân*.....269-271  
**Kılıç Aslan MAVİL**



- Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları.....272-274





## PEYGAMBERLERİ TASDİK ARACI OLARAK MUCİZELER

Zübeyir BULUT\*

### Öz

*Allah'ın, canlılar arasında üstün vasıflarla donatıp akıl ve irade nimeti vererek yarattığı insana teklifte bulunması ve bunu tebliğ için peygamber göndermesi aklen mümkün olan hususlar arasında yer almaktadır. Zira İnsan, Allah'ın varlığına ve O'nun insanlara teklifte bulunabileceğine inanırsa, Allah'ın peygamber göndermesini de kabul etmiş olur. Peygamberlerin risâletlerinin doğrulanması ise ancak onların mucize göstermeleri ile gerçekleşir. Bu anlamda mucize, Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamberliğini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı olağanüstü olaydır. Mucizelerin gerçek faili Allah olup "Peygamber'in mucizesi" ifadesi, mecazen kullanılan bir söylemdir. Allah'ın onu peygamberlerin elinde gerçekleştirmesinin nedeni ise, onların peygamberliğini desteklemek ve teyit içindir. Kur'an'dan pek çok peygamberin çeşitli mucizelerle desteklediğini öğreniyoruz. Kur'an da Hz. Muhammed'in yegâne mucizesidir. O, içerdiği bilgileriyle, fesahat ve belâgatı ve geçmiş ve geleceğe yönelik haberler vermesi yönüyle inkârcıların benzerini getirmekten aciz kaldıkları mucize bir kitaptır.*

**Anahtar Kelimeler:** Nübüvvet, peygamber, sıdk, mucize, harikulade.

## MIRACLES AS THE MEANS OF GOD'S CONFIRMATION HIS MESSENGERS

### Abstract

*It is conceivable that Allah sends His messengers to humankind in order to guide them to the right path. If human believes in Allah, this necessarily requires that he should also believe that He is in contact with His creatures. Theistic conception of God requires this relationship. At that point the miracles come up as the means of confirmation the messengers' mission, i.e. messengership. In this sense, the miracle is an extraordinary act or event that is contrary to experience of humans via direct intervention of God Almighty Himself in order to make each messenger credible in his particular time and place and support him. And besides, people are unable to do that kind of things. First of all, the real agents for miracles is not prophet but God. The saying "miracle of messenger" is not more than a metaphor. The focal point that Allah creates it on the hands of the messenger is to prove his sincerity and to support him. We learn from Qur'an that many messengers miracle were the subject of sense perception. Contrary to this sensory perception of miracles, Prophet Muhammad was given totally different kind of miracle, namely the Qur'an. It is the miraculous book by its content syntax, and nature which challenged and quashed people to bring similar one.*

**Key Words:** Prophethood, messengership, miracle, extraordinary events

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zubeyirbulut@hotmail.com

## Giriş

Nübüvvet ve mucize meselesi tarih boyunca ilgi çeken ve tartışılan önemli konulardandır. Nitekim nübüvveti konu alan ilim dalları içinde hasâis, fedâil, şevâhid ve şemâil konularıyla hadisçiler yakından ilgilenirken alâmât, delâil ve mucizât konularıyla kelimciler ilgilenmişlerdir. Özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleriyle ilgili klasik/çağdaş birçok eserin varlığı bu ilginin devam ettiğini gösterir.

Kelam ilminde nübüvvet konusu ve Allah'ın insanlara peygamber göndermesi mümkün (caiz) sayılan hususlar arasında yer almaktadır. Allah, seçtiği bazı kimseleri insanlara teklifte bulunmak ve mesajını iletmek için gönderebilir. İnsanların onların peygamberliğini kabul etmeleri için bazı mucizelerle destekleyebilir. Kur'an-ı Kerim'de bunun pek çok örneği yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim, geçmiş kavimlerin peygamberlerinden talep ettikleri gibi, müşrik Arapların da Hz. Peygamber'den birçok mucize isteklerini haber verir. Ancak türlü mucize isteklerinden bahsetse de bunların hiçbirisinin gerçekleşmediğini özellikle vurgular. Kur'an, Hz. Muhammed'in risaletinin mucizeyle desteklenmediğini vurgularken, insanları ona indirilen vahye yönlendirir. Kur'an'ın bu yaklaşımına karşın özellikle tâbiûn neslinden sonraki dönemlerden itibaren Müslüman kültüründe adeta vahyin mesajı yeterli görülmemişçesine Hz. Muhammed'e pek çok mucize isnat edilmiş ve peygamberliğinin delili olarak sunulmuştur.

Geleneksel algıda var olan peygamber hakkındaki bilgi ve peygamberlik tasavvurunun en önemli yönü rivayetlerin şekillendirdiği, bütünüyle mucizelerle bezenmiş bir Hz. Muhammed telakkisidir. Vahyin mesajıyla rivayetlerde var olan bu temel farklılık, göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Müslümanların zihninde var olan böyle bir peygamber telakkisinin referansı, vahyin verileri yerine bütünüyle rivayet kültürüdür. İslam'ın erken dönemlerinde Hz. Peygamber'in mucizeleri ve mucizeyle ilişkisi, müslümanların gündemini işgal etmemişken, sahabe ve tabiun döneminden sonra bu konu giderek Müslüman âlimlerin dikkatini çekmiş ve onun risaleti, mucizeyle iç içe bir peygamber portresine dönüştürülmüştür. Özellikle nübüvvet ve nübüvvetin delilleri konuları, risalet ve mucize konusuna kadar uzanmıştır. Başlangıçta daha çok aklen mümkün olup olamayacağı bağlamında ele alınan ve tartışılan mucize meselesi, İslam kelimcileriyle filozoflar arasında tartışılmış; özellikle kelimciler tarafından çizilen mucize telakkisine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla Sünni İslam geleneğindeki mucize telakkisinin şekillenmesinde başat rolü kelimcilerin oynadığı söylenebilir. Böylece mucize konusu, adeta kelamın bir konusu olarak telakki edilmiştir.

Bu çalışmada öncelikle nübüvvetin imkânı, mucize kavramının tanımı, çeşitleri, özellikleri ve şartları, peygamberliğe delil olması, Kur'an'ın mucize

konusuna yaklaşımı ve örnekleri kelamcıların eserlerine ve yaklaşımlarına göre araştırılarak son noktada Kur'an referanslı değerlendirmelere yer verilecektir.

## 1. Nübüvvetin İmkânı

Nübüvvet ve peygamberlere iman, İslam'ın en temel inanç esaslarından birisidir. Nübüvvet kavramı vahyi, kitapları, melekleri de içine alan daha geniş bir kavramdır. Tevhid başta olmak üzere mead da (ahiret) dâhil dine ait birçok mesele, nübüvvet kurumuna bağlı olarak bilinmektedir. Çünkü dinin temelini vahiy/haber-i resul oluşturur, haber de peygamberin tebliği ile insanlara ulaşır. Bu nübüvvetin önemini bir kat daha artırmaktadır.

Kur'an, inanç konularından bahsederken, "peygamberlere iman"a da vurgu yapmaktadır. Allah buyruklarını, kendilerine vahiy gönderdiği elçileri aracılığıyla insanlara iletir. Dolayısıyla Allah'a ve nübüvvetine inananlar, bunun doğal sonucu olarak, Allah'ın elçiler aracılığıyla gönderdiği ilahi buyrukları içeren kitaplara da inanmak durumundadırlar. Çünkü Allah elçileri, vahiyleri tebliğ ederler. Hiçbir peygambere kitap bir bütün olarak gelmemiştir, gelen vahiy kitaplaştırılmıştır. Bu sebeple nübüvvet kurumuna ve dolayısıyla peygamberlerin varlığına iman, onların söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmeyi de zorunlu kılar. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilir: *"Ey müminler! Allah'a ve elçisine yürekten inanıp güvenin. Yine O'nun hem elçisine indirdiğine (Kitaba/Kur'an'a) hem de daha önce indirdiği vahiylerle (Kitaplara) iman edin. Her kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve Kıyamet/Hesap gününü inkâr ederse tam anlamıyla dalaletе düşmüş olur."*<sup>1</sup>

İslam inançlarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelam ilminin önemli konularından biri de nübüvvet konusudur. Kelamcılara göre Allah'ın peygamberler göndermesi mümkündür. Diğer bir ifade ile peygamberlik, *mümkinu'l-vücûddur*, yani peygamber gönderme imkân dâhilinde ve câizdir.<sup>2</sup> Zira akıl peygamberliğin mümkün olabileceğini, Allah'ın seçtiği bazı kimseleri insanlara gönderebileceğini kabul eder.<sup>3</sup> Allah bu şekilde görevlendirdiği elçileri aracılığı ile tekliflerini kullarına bildirir. Bu durumda, Allah'ın varlığına ve O'nun insanlara teklifte bulunabileceğine inanan kimse, Allah'ın peygamber göndermesini de kabul

<sup>1</sup> Nisa, 4/136.

<sup>2</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meali, *Lümau'l-Edille fi Kavaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Lübnan, 1987, s. 195; Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Kahire, 1962, s. 212-215. Genel olarak Mutezile nübüvvetin vacib olduğu görüşündedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, 1965, 15/7-8; a.mlf., *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 573. Peygamberliğin imkanı konusunda geniş bilgi için bkz. Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akîde ile's-Sevrâ*, Kahire-trz., IV/27-28; 57-64.

<sup>3</sup> Cüveynî, *Lümau'l-Edille*, s. 109; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, (Neşr. Bekir Topaloğlu), *Mâturîdiyye Akaidi* içinde, 5. Baskı, Ankara, 1995, s. 45.

etmiş olur.<sup>4</sup> Çünkü Allah'ın emir ve nehiyelerini insanlara ulaştırabilecek olanlar peygamberlerdir. Bu anlamda Allah ile insanın iletişimi vahiy aracılığıyla gerçekleşir. Peygamber, insan-Allah ilişkisinde taraflardan biri olarak iletişimdeki ana unsurlardan biridir. Allah'ın insanlara teklifte bulunması ise ilâhî iradeyi ilgilendirmektedir.<sup>5</sup> Aslında peygamberliğin bilfiil vuku bulmasını, imkânından daha büyük delil olarak değerlendirmek de mümkündür.<sup>6</sup>

Sonuç itibariyle, Allah'ın kendi yarattığı insanlara buyruklarını iletme ve onlara doğru yolu göstermek amacıyla peygamberler göndermesi aklen mümkündür. Peygamberlik konusunda Kur'an'ın yaklaşımı bir ayette şu şekilde belirtilmektedir: “Allah müminlere kendi içlerinden bir peygamber göndermekle çok büyük bir lütufta bulunmuştur. Çünkü peygamber Allah'ın ayetlerini tebliğ eder, onları arındırır ve yine onlara hem Kur'an'ı öğretir, hem de onun hayata nasıl taşınacağını gösterir. Hâlbuki onlar daha önce düpedüz dalalet içindeydiler.”<sup>7</sup>

Peygamberlik mümkün ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gerçek peygamber olduğunun delili nedir? Peygamberlik iddiasında bulunan herkes peygamber midir? İnsanlar bir peygamberin peygamber olduğunu nasıl bilecekler ve kendilerine ulaşan mesajın, bizzat Allah tarafından gönderildiğine nasıl inanacaklar? Burada iki ihtimal söz konusu olabilir: Birincisi mesajı getiren şahsın, diğer insanlarda olmayan ve olma imkânı ve ihtimali bulunmayan farklı şeylerle teyit edilmesi; ikincisi ortaya konan mesajın, bir insan tarafından ortaya konamayacağını, insanlar tarafından kabul edilmesi yani peygamberin ya şahsının ya da getirdiği mesajın, insan gücünü aşan yönü olması ki, bu farklılık sayesinde onun Allah tarafından gönderilen mesaj olduğu bilinebilsin.<sup>8</sup> Her iki halde de bu farklılığı kanıtlama sorumluluğu peygambere düşmektedir. İslam uleması bu tür sorulara büyük ölçüde mucizeye dayanarak cevap verme eğilimindedir. Özellikle kelim literatüründe peygamber *el-müeyyed bi'l-mucize* (mucize ile desteklenmiş) şeklinde tanımlanır. Peygambere Allah tarafından verilen bu destekle ortaya çıkan kanıta da *mucize* denilir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut, 1986, s. 176. “Çünkü O'nun peygamber göndermesini söz konusu etmek ancak varlığını benimsemenin gerekliliğinden sonra mümkün olur. Bununla birlikte peygamberlerin gösterdiği mucizelerle hem ulûhiyet hem de nübüvvetin ispatı imkân dâhilinde olur.” Ayrıca bkz. Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Tah. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut, 2004, s. 233.

<sup>5</sup> Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992, s. 9-14.

<sup>6</sup> İcî de nübüvvetin imkânı konusunda Hz. Peygamberin nübüvvetinin vaki olmasının imkânına da delil olduğu görüşündedir. Bkz. İcî, Idduddin, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trz., s. 342. Ayrıca bkz. Hanefi, *Mine'l-Akâde*, 57.

<sup>7</sup> Âl-i İmran 3/164; Bu ayetin yorumu için bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Kahire-1977, II/211; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1994, II/460-461; Ayrıca bkz. Maide 5/20; Enam 6/91; Zemahşerî, *Keşşaf*, II/20-21, 77; Yazır, *Hak Dini*, III/211-212, 461-462; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 45.

<sup>8</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 15.

<sup>9</sup> Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, 2. baskı, Beyrut, 1996, s. 282.

## 2. Mucize: Kavramsal Çerçeve

Mucize sözcüğü *a.c.z.* kökünden türemiştir. Masdarı *aczdır* ve *acz*, kudretin zıddıdır. Bir şeye güç yetirememek, aciz bırakmak, engel olmak, kudretsizlik, takatsizlik gibi manalara gelen *mucize* kelimesi *ism-i fâil* kalıbıyla Kur'an'da yer almaz. Ancak *acz* kökünün türevlerinin yer aldığı bazı ayetler bulunmaktadır. Buna göre mucize, başkasını aciz bırakan; yani benzerini insanların yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü olay anlamına gelir.<sup>10</sup> Kur'an-ı Kerim'de mucize kelimesi tam da bu anlamda kullanılmaktadır. “Uyarıldığınız kıyamet ve hesap günü mutlaka gelip çatacak ve siz buna asla engel olamayacaksınız.”<sup>11</sup>

Bizim *mucize* terimiyle işaret ettiğimiz olağanüstü mahiyetteki olaylar Kur'an-ı Kerim'de daha çok kelime anlamıyla *delil* ve *hüccet* manasına gelen *âyet* (*âyât*) kelimesi ile ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Hz. Musa ve Hz. İsa'nın risaletlerinin delili olarak onlara verilen birtakım mucizeleri ifade etmek için *âyet* kavramı kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Ancak, *âyet* kavramıyla farklı mahiyetteki olaylar da zikredilmiştir.<sup>14</sup> Bunun yanı sıra Kur'an'da *beyyine*,<sup>15</sup> *burhân*,<sup>16</sup> *sultân*,<sup>17</sup> *hak*<sup>18</sup> ve *furkân*<sup>19</sup> gibi kavramların da yine mucizenin karşılığı olarak kullanıldığı görülür.

Ayetlerdeki kullanımlara baktığımızda mucize kavramına farklı anlamlar yüklendiğini görüyoruz. Muhtemelen bundan dolayı geleneksel yorumlarda mucize kavramının farklı tanımları yapılmaktadır. Mucize bir taraftan “muhatapı aciz

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995, V/370; İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 334.

<sup>11</sup> Enam, 6/134. Ayrıca bkz. “Göklerde ve yerde Allah'ı aciz bırakabilecek hiçbir şey yoktur” (Fâtır, 35/44); “Yeryüzünde kalsak da Allah'ı aciz bırakamayacağımızı, başka bir yere kaçsak da O'nu aciz bırakamayacağımız gerçeğini şüphesiz anladık” (Cin, 72/12); “Allah'a çağırana uymayan kimse bilsin ki, Allah'ı yeryüzünde aciz bırakamaz” (Ahkaf 46/32); “İşte bunlar, yeryüzünde Allah'ı aciz bırakamazlar” (Hud, 11/20); “İnkâr edenlerin, bizi yeryüzünde aciz bırakacağını sanmayın” (Nur, 24/57); “Siz yeryüzünde ve gökte Allah'ı aciz bırakamazsınız” (Ankebût, 29/22; Şura, 42/31); “Ayetlerimizi (inananlarla tartışarak) aciz bırakmaya (bozmaya) uğraşanlar, işte onlar Cehennemliklerdir” (Hac, 22/51; Sebe, 34/5; Sad, 38/38); “Allah'ı aciz bırakamayacağımızı bilin” (Tevbe, 9/2); “De ki onlara: “Evet, rabbime yeminle söylüyorum ki o azap şüphe götürmez bir gerçektir ve siz ondan asla kurtulamayacaksınız.” (Yunus, 10/53).

<sup>12</sup> “Hiçbir ilahî bilgiye sahip olmayan müşrikler de (geçmişteki Yahudilere öykünürcesine) “Allah bizimle konuşsa ya da bize bir mucize gelse olmaz mıydı?! Diyorlar. Bundan önceki kafirler de benzer sözler söylemişlerdi....” (Bakara, 2/118, 259) Ayrıca bkz. En'âm, 6/35, 37, 124; A'raf, 7/73, 105-106. İbn Teymiyye, Takiyüddin, *el-Mu'cize ve Kerâmetü'l-Evliya*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 1. Baskı, Beyrut, 1985/1405, s. 27.

<sup>13</sup> “Firavun da şöyle karşılık verdi: “Madem mucize getirdin; o halde göster şu mucizeni. Tabii eğer doğru söylüyorsan.” Ayrıca bkz. Araf, 7/106; Hûd, 11/96; Taha, 20/47; Müminûn, 23/45; İsrâ, 17/101; Neml, 27/12; Al-i İmran, 3/49; Maide, 5/110, 112-114.

<sup>14</sup> Rûm, 30/20-25. Ayet kelimesinin bu kullanımında gökler, yeryüzü, Güneş, Ay, gece, gündüz, şimşek gibi tabii fenomenler ve suyla canlanan ölü toprak gibi nebati canlı veya diğer bütün hayvanlar, insanın topraktan yaratılması, insanların icatları ve üretimleri, gemiler birer ayettirler.

<sup>15</sup> Nisa, 4/153; Maide, 5/110, 112-114.

<sup>16</sup> Kasas, 28/32.

<sup>17</sup> Nisa, 4/153; Hûd, 11/96.

<sup>18</sup> Yunus, 10/76.

<sup>19</sup> Bakara, 2/53.

birakan ve risaletlerini ispat için Allah tarafından peygamberlere verilen olağanüstü fiiller” olarak nitelenirken, diğer taraftan da inkârda direnen geçmiş kavimlerin helak edilmelerine neden olan tufan, deprem, şiddetli kasırga veya suda boğulma gibi çeşitli doğa olayları, yine aynı kavramla ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Aslında bu ikinci türden olaylar, Allah’ın güç ve kudretinin sembolü olmakla birlikte, kimi peygamberlerin risaletini ispat için verilen mucizeler kategorisinden farklıdır. Kur’an sözü edilen olaylardan haber vererek muhataplarını uarmayı hedefler. Nitekim Kur’an, Hz. Nûh’un kavmi ile Âd ve Semûd kavimlerinin helakine işaret ettikten sonra, “*Yok mu ibret alanlar?*”<sup>21</sup> ifadesiyle uyarısını yineler.

Her ne kadar Kur’an’da *ayet* kelimesi, *mucize* kavramını da ifade etmek üzere kullanılmış olsa da, genel anlamda âyet kavramı ile mucize terimi arasında bir ayırımı gitmek mümkündür. Şöyle ki ayet tabiat ve akılla uyumlu bir delildir. Mucize ise, tabiatın ve aklın zıddına olur. Ayetin doğrulanması mümkündür. Mucize insanı tabiat karşısında aciz bırakır. Ayet, insana fikirleri ve tabiat kanunları hakkında bilgiyle ilgili güven verir. Onları inceleme, kendi yararları için egemen olma güveni verir. Âyet tabiatı düşünmek ve araştırmak için bir konu ve onda olanları anlamayı kolaylaştıran açılmış bir kitaptır.<sup>22</sup> Tabiatın görüntüsü, yeryüzü, gökyüzü, Güneş, Ay, gece ve gündüz, rüzgâr ve şimşek, bitki, hayvan ve insan tümüyle Allah’ın varlığına ve birliğine işaret eden bir delil veya ayettir. Bütün bunların *bilinmedik ve mutat olmayan* şeklindeki mucize manası yoktur.<sup>23</sup>

İslam kelimcileri mucizeyi, “peygamberin nübüvvetini ispat için tabiat kanunlarına aykırı olarak Allah tarafından verilen ve diğer insanlar tarafından benzerinin ortaya konamayacağı olağanüstü hal veya fiiller” olarak tanımlamışlardır.<sup>24</sup> Özellikle klasik kelim kitaplarında benzer muhtevada birçok tanımı görebilmek mümkündür. Örneğin bu konuda müstakil bir risale kaleme alan Bâkîllânî, mucizeyi “sadece Allah’ın kudreti dâhilinde olan; melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği fiiller” olarak tanımlamaktadır.<sup>25</sup> Bunun yanı sıra değişik nitelikteki tanımlar da bulunmaktadır. Örneğin David Hume’a göre mucize, “Doğa yasalarının ya Tanrı’nın özel iradesiyle ya da bazı görünmez varlıkların müdahalesiyle ihlal edilmesi” olayıdır.<sup>26</sup> Bu tanımlamaların odaklandığı nokta, mucizelerin Allah’ın güç ve kudreti sayesinde peygamberlerin nübüvvetlerinin

<sup>20</sup> Bulut, Halil İbrahim, *Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet yay., İstanbul 2002, s. 65-66.

<sup>21</sup> Kamer, 54/22.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 564.

<sup>23</sup> “*Yeryüzünde muttakiler için ayetler (deliller) vardır.*” (Zariyat, 51/22).

<sup>24</sup> Nesefî, *Akaid; İslam İnançının Temelleri*, Haz. M. Seyyid Ahsen, Otağ Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 47.

<sup>25</sup> Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, Çev. Adil Bebek, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 47.

<sup>26</sup> Evans, C. Stephen, “Tanrı’nın Özel Fiilleri: Vahiy ve Mucize”, Çev. Ferhat Akdemir, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (IX, sayı: 3, 2009) s. 240.

delili olarak sadece onlar tarafından gerçekleştirilebilen olağanüstü mahiyetteki olaylar olmasıdır.<sup>27</sup>

Şu halde mucize, “Allah’ın, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin risalet görevlerini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten de âciz kaldıkları olağanüstü olaylardır.”<sup>28</sup> Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere aslında mucizelerin gerçek faili Allah’tır. “Peygamber’in mucizesi” ifadesi, mecazen kullanılan bir söylemdir.<sup>29</sup> Allah’ın mucizeyi peygamberlerin elinde gerçekleştirmesinin nedeni, onların peygamberliğini desteklemek ve teyit etmek içindir.<sup>30</sup>

Mucize teriminin ilk olarak kim tarafından ve hangi tarihten itibaren kullanıldığına ilişkin kesin bir kayıt yoktur. Bilinen ilk kullananın Ahmed b. Hanbel (ö. 241)'e ait olduğudur. Bununla birlikte mucize kavramının hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında kullanılmaya başlandığı ile ilgili rivayetler de mevcuttur.<sup>31</sup>

Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429), muhatapların peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamber olduğunu tasdik hususunda, “peygamberi görenler” ile “peygamberi görmeyenler” arasında bir ayrıma gider. Ona göre bizzat Peygamberden mucize sâdır olduğunu gören kişi, inkârcıların yalanlama gayretlerine rağmen mucize karşısında aciz kalmalarını müşahade ettiğinde, mucize sahibinin peygamber olduğunu anlayabilir. Peygamberi görmeyenler ise kendileri için zaruri bilgi ifade eden mütevâtir haberlerle peygamberin varlığını kabul eder.<sup>32</sup> Bu yaklaşım “mucizenin peygamberin nübüvvetine delalet derecesinin ne olduğu” sorusuna cevap bulma gereğinin bir sonucudur. Bağdâdî’ye göre, mucize, peygamberin peygamberliğine istidlalde zorlayıcı değil, yardımcı bir unsurdur. Diğer bir deyişle peygamber olduğunu iddia eden kimsenin peygamber

<sup>27</sup> Her ne kadar böyle bir genellemeden bahsedilmişse de, ayetlerin muhtevasına bakıldığında risaleti ispat anlamındaki mucizelerin sadece Hz. Musa ve Hz. İsa’ya verildiğini görüyoruz. Ancak geleneksel yorumlarda, Kur’an’da zikredilen birtakım olağanüstü olaylar aynı kavramla (âyet) ifade edildiğinden, yukarıda işaret edilen, tufan, kasırga veya depremler gibi çeşitli hadiseler de birer mucize olarak nitelendirilmiş ve adeta önceki peygamberlerin eliyle gerçekleşmiş olaylar gibi telakki edilmiştir. Bunlar Allah’ın güç ve kudretinin sembolleri bağlamındaki olaylardır. Bunlar *mucize* olarak yorumlansa da, mahiyet itibarıyla tabiat kanunları çerçevesinde gelişen doğa olayları olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>28</sup> Kalam âlimlerinin mucize tanımları için bkz. İsfahanî, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, s. 334. Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 46; Cürcânî, *Tarifât*, s. 282; Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Kitabu Usulî’l-Dîn*, 3. baskı, Beyrut, 1981, s. 170-171; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991. s. 271.

<sup>29</sup> Hanefî, *Mine’l-Akâide*, IV/65.

<sup>30</sup> Cüveynî, *Lümau’l-Edille*, s. 123; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usulî’l-Dîn*, s. 47; Neseffî, Ebû’l-Mu’în, *et-Temhid fi Usulî’l-Dîn*, (neşr. Abdulhayy Kabil), Daru’s-Sakafe, Kahire, Trs., s. 46; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usulî’l-Din)*, Terc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 139; Bağdâdî, *Usûlu’l-Dîn*, s. 170; İbn Teymiyye, *Kitabu’n-Nübüvvât*, Mısır, 1346, s. 28.

<sup>31</sup> Bkz. el-Hımsî, Naim, *Fikretü İcazi’l-Kur’an Münzü Bi’setü’n-Nebeviyye Hatta Asrina’l-Hâdir*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1980, s. 7.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *Usulü’l-Dîn*, s. 169-170.

olduğunu bilmek, mucize veya diğer aklı delillere müracaatla elde edilen aklı bir sonuçtur. Bağdâdî'nin şu sözleri bu görüşün açık bir ifadesidir: "Şer'i ilimler nazara (akıl) dayanır. Çünkü şeriatın sıhhati nübüvvetin sıhhatine bağlıdır. Nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlal yoluyla nübüvvetin bilinmesinin sıhhatine bağlıdır."<sup>33</sup> Ebu'n-Necib es-Suhreverdi'nin "Peygamberlerin nübüvveti, mucize ile değil, irsal (insanlara peygamber olarak gönderilmekle) ile sabittir."<sup>34</sup> görüşü de bunu destekler mahiyettedir.

Bir kelam terimi olarak mucize: "peygamberlik iddia eden bir zatın elinde inkârcılara meydan okuduğu sırada, kendisini doğrular mahiyette, başkalarının, benzerini yapamadıkları olağanüstü bir şeyin ortaya çıkması" şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>35</sup> Bu tarife göre mucize, peygamberlere mahsustur.<sup>36</sup> Mucize olayında insanın benzerini yapma konusunda kesinlikle aciz olması gerekmektedir. Mucizelerde insanı aciz bırakan ise Allah'tır. Bu nedenle "Peygamber Mucizesi" ifadesi ancak mecazen kullanılan bir söylemdir. Gerçek manada bu isimlendirmenin yapılması doğru değildir. Çünkü gerçek Muciz (aciz bırakan) Allah'tır. Mucizeler Allah'tan olduğuna göre, nebi eliyle ortaya çıkan şey öncelikle Allah'ın kudretinin delilidir. İkinci öncelik ise nebinin tasdik edilmesiyle alakalıdır. Bu yön Allah'ın kudretine değil, nebinin tasdik edilmesine delalet eder. Bu manada nebilerin nebiliği hakkında mucizelerin delaleti ve onların sıfatları, ortaya koydukları örneklikleri ve özellikleri, onlara caiz olan ve olmayan şeyler, onlarda olması gereken durumlarla ve onlarda ortaya çıkan şeylerle olur.<sup>37</sup> Dolayısıyla herhangi bir kimsede görülen olağanüstü bir duruma mucize denmez. Mutezile, mucizeyi sadece peygamberlere hasretmekte, evliya, sihirbaz, imam gibi kimselere nispet edilen mucize, keramet, sihir vb. herhangi bir olağanüstü fiilin söz konusu olmadığını savunmaktadır. Mutezile bu hususta peygamberlerin insanlar için bir hüccet ve iddialarının doğru olup olmadığını bilmesi için mucize göstermelerinin zaruret olduğu gerekçesiyle kendilerine mucize verildiğini; bunun dışında hangi adla anılırsa anılınsınlar, diğer insanlarda böyle bir durumun söz konusu olmadığını gerekçe göstermektedir.<sup>38</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri ise, mucize tabirini peygamberlere özgü olarak kullanılmakla birlikte, çoğunluk itibarıyla, sihir

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 114-115.

<sup>34</sup> Suhreverdi, Ebu'n-Necib, *Âdâbu'l-Mürîd*, Daru'l-Vatani'l-Arabi, Kahire, ts. s. 26. (Karadaş, Çağfer, "Ebu'n-Necib Suhreverdi ve İtikadi Görüşleri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, sayı: 2, s. 130, Bursa, 2001'den naklen).

<sup>35</sup> Amidi, Seyfeddin, *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam* (nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif), Kahire 1971, s. 233; Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif* (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sani), Kahire 1907, VIII, 222-223; a.mlf., *et-Ta'rifât*, Kahire 1938, "acz" md; Teftazanî, Sa'deddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Kum, 1409-1989, V/11; Tehanevi, *Keşafu Isıtılahâtutu'l-Fünûn*, Kalkuta 1862, "acz" md.

<sup>36</sup> Kelamcılar çeşitli mucize şartları saymışlardır. Bağdâdî altı şartı eserinde saymıştır. Bkz. *Usulü'd-Din*, s. 170-171.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvat*, s. 7.

<sup>38</sup> Kadi Abdülcebbar, *el-Muğni* (nşr. Muhammed Ali en-Neccar - Abdülhalim Ali en-Neccâr), Kahire, 1965, XV, 236-259.



ve keramet gibi adlar verdikleri bazı harikulade durumların diğer insanlar için gerçekliğini kabul etmektedirler.<sup>39</sup>

Tarifte üzerinde durulması gereken ikinci husus, mucizenin meydan okumadan (tehaddi) hemen sonra ortaya konmasıdır.<sup>40</sup> Aksi takdirde onun gecikmesi, peygamberin daveti hakkında şüpheye sebep olur. Yüce Allah'ın insanları dinine çağırma hususunda peygamberi şüpheye maruz bırakması ise düşünülemez.<sup>41</sup> Bu sebeple mucizenin peygamberlerden başka birinin elinde zuhur etmesi mümkün değildir. Zira Allah gönderdiği peygamberlerini mucizelerle desteklemiş ve her peygambere, zamanın gereğine göre mucizeler ihsan etmiştir.<sup>42</sup> Bir peygambere verilen mucize diğerine verilmemiş ve her peygamber, kendine has mucizeler göstermiştir.<sup>43</sup> Dolayısıyla peygamberlerin mucizeleri birbirinden farklıdır ve bu farklılık, mucizenin mahiyetinin bir gereğidir. Zira bir defadan fazla cereyan eden olay, olağanüstü olmaktan çıkıp olağan (mu'tad) hale gelir.<sup>44</sup> Bu kayıttan, peygamberlerin ortaya koydukları olağanüstü şeyin mucize olarak kabul edilebilmesi için inkârcılara yönelik bir meydan okumanın şart olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, gerek Hz. Peygamber'in, gerekse Hz. Musa ve diğer peygamberlerin mucizelerinden bahsedilirken açık ya da örtülü bir şekilde meydan okuma durumunun ortaya konmuş olmasından dolayı mucizenin tanımına alınmıştır. Bundan dolayı, bir peygamberde meydan okuma söz konusu olmaksızın, arada sırada görülen olağanüstü durumlar, terim anlamıyla mucize olmazlar. Kelamcılar bu noktada, peygamberin elinde meydana gelen her olağanüstü fiilde zımnî de olsa bir meydan okuma bulunduğu, dolayısıyla bu tür fiillerin her zaman için mucize olarak kabul edilmeleri gerektiği tarzında kimi âlimlerce ileri sürülen görüşü kabul etmemişlerdir. Ayrıca, meydan okuma ile daha sonra olayı ortaya koyma arasında da makul sayılmayacak uzun bir zaman geçmemelidir. Öte yandan hem peygamberlik iddiası hem de meydan okuma kayıtları, henüz peygamber olmadan önce ortaya çıkabilen olağanüstülüklerin mucize değil, müstakbel peygamberi ve çevresini onun peygamberliğine hazırlama anlamına gelen *irhasat*

<sup>39</sup> Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mektebetü'l-Hancî, Tah. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmünim Abdulhamid, 3. Baskı, Kahire, 2002, s. 316-323. Geniş bilgi için bkz. Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 71-77.

<sup>40</sup> Tehaddi kelimesi, yarışmak, rekabet etmek, mukavemet göstermek, meydan okumak, karşı çıkmak, direnmek, dayanmak gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. *el-Mu'cemü'l-Arabî el-Hadis*, s. 155. Kalam literatüründe ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasına delil olmak üzere, benzerini hiç kimsenin getiremeyeceğini önemle vurguladığı bir fiille muarızlarına meydan okuması anlamında kullanılır. Bkz. Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 170-171.

<sup>41</sup> Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 435; Cüveynî, Ebû'l-Meali, *el-Akâidu'n-Nizâmiyye*, neşr. Muhammed ez-Zubeydi, Beyrut, 2003, s. 219; İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, s. 2-3.

<sup>42</sup> Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 572; Maverdî, Ebû'l-Hasan, *İlamu'n-Nübüvve*, Beyrut, 1987, s. 62.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 180-181; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 138; Neseî, *et-Temhid*, s. 47-49; İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, s. 204.

<sup>44</sup> Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 435.

olduğu da genel bir anlayıştır.<sup>45</sup> Dolayısıyla irhasat ve nübüvvet sonrası meydan okumaksızın vukua gelen olağanüstü olayları kişinin peygamberlik iddiasında doğru olduğuna delil teşkil eden mucize değil, ancak onu destekleyen bir karine olarak değerlendirmek mümkündür.

Tariften çıkan bir başka husus da peygamberlik iddiasında bulunan zatın insanlara meydan okuyarak ortaya koyduğu şeyin tabiat kanunlarına ve âdete aykırı(*hârikun li'l-âde*), olağanüstü olmasıdır. Bu durum mucizenin niçin ortaya konduğuyla yani peygamberin sıdkına delaletle ilgilidir. Burada mucize hem maddi duruma yani âdete aykırıdır; günümüz deyimiyle tabiat kanunları ile çelişir, hem de benzerini getirme konusunda insanlara meydan okur. Bu manada mucizenin, insan ve cin cinsinden olan varlıkların gücünü aşması lazımdır.<sup>46</sup> Peygamber de bir insan olduğuna göre, mucizenin olağanüstü olma özelliği, yine insanlar açısından aranacaktır. Bu arada olağanüstü fiil, ölüyü diriltme gibi insanlar tarafından asla güç yetirilemeyecek bir eylem olabileceği gibi, az bir miktarına güç yetirilebilen bir fiilin, güç yetirilemeyen miktarda yapılması tarzında da olabilir.<sup>47</sup>

Mucizeye konu olan olayın peygamberlik iddiasından önce ya da ondan daha sonraki bir vakitte meydana gelmemiş olması gerekir ve tekrarı da söz konusu olmamalıdır. Zira farklı zamanlarda tekrar eden olaylar, mucize olmaktan çıkar ve olağan (mu'tad) hale gelir.<sup>48</sup>

Peygamber bir mucize ortaya koyar ve akabinde insanlar ona karşı koymada aciz kalırlarsa, bu mucize insanlar için kesin bir delil mahiyetinde olur, böylece onların mucizeyi tasdik etmeleri ve ona itaat etmeleri zorunlu bir hal alır.<sup>49</sup> Peygamberden başka bir mucizenin istenmesi ilk mucizenin inkârı anlamına gelir ve ilahî cezayı hak etme söz konusu olabilir.<sup>50</sup> İnsanların bazılarının tasdik

<sup>45</sup> Nesefî, *Akaid*, s. 168; Özervarlı, M. Sait, "Hârikulade", *DİA*, İstanbul, 1997.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvat*, s. 7.

<sup>47</sup> Geniş bilgi için bkz. Bebek, Adil, "Kalam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (18/200), s. 122 vd.

<sup>48</sup> Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 435. Bu açıklama hissi mucizeler için geçerlidir. Akli mucize olan Kur'an bunun dışındadır. Kur'an her okunuşunda karşısındaki inanmayanları aciz bırakır.

<sup>49</sup> Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 171-172.

<sup>50</sup> Ehl-i Sünnete göre, bir peygamberin tasdiki için bir mucizenin olması zorunludur. Eğer onun sıdkına delalet eden bir mucize ortaya koyduğunda ve muarızları onun benzerini ortaya koymaktan aciz kalırlarsa onu tasdik etmek ve ona itaat etmek zorundadırlar. Onlar ondan başka bir mucize isterlerse Allah dilerse onu bir başka mucize ile destekler veya doğruluğuna delil getirilen kimseye iman etmeyi reddettikleri için onları cezalandırır. Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; Amidî, *Gayetü'l-Meram*, s. 318-320. Nebi bir mucize getirdiğinde tasdik ve itaat zorunlu olduğu halde kavmi ondan yüz çevirirse, başka bir mucize istemeleri mümkün değildir. Eğer başka bir mucize isterlerse; Allah dilerse onlara destek olarak başka bir mucize verir, ya da Allah dilerse nebinin tasdiki konusunda mucizeyi reddettikleri için onları cezalandırır. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 173; Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, 198-197.

etmediği mucizeler de olmuştur.<sup>51</sup> Peygamberleri mucizeler yoluyla tasdik edenler, aklen, vaka olarak, tasdik edenlerden daha azdır.<sup>52</sup>

Mucizelerin, geldiği asrın ilmi seviyesini tanımlama ve onu aşan başka bir seviyeye taşıma, bilim ve eylem arasını birleştirme şeklinde ortaya çıktığı şeklinde anlayanlar da olmuştur. Hz. Musa ve sihir, Hz. İsa ve tıp, Hz. Muhammed ve belagat gibi döneminin seviyesini dikkate alan mucizeler gösterilmiştir.<sup>53</sup> Akla hitap etmesi dolayısıyla aklen kavranabilen bir olaydır. En azından akıl onun karşısında kendi acziyetini kavrar.

Peygamberlerin bazılarında çeşitli mucizelerin verildiğini Kur'an bildirmektedir.<sup>54</sup> Önceki peygamberlerin mucizelerinin Kur'an'da zikredilmesinin sebebi, Kur'an'da geçmeyen bir mucizenin olabileceğine inanılmamasını ortaya koymaktır. Yanı sıra bu, her mucizenin hem nev'i şahsına münhasır hem de zamanına münhasır olduğunu ifade ve beyan etmektir.<sup>55</sup>

Kelamcılara göre insanlar, bir kimsenin Allah'ın elçisi olduğunu ancak mucize vasıtasıyla bilebilirler.<sup>56</sup> Dolayısıyla her peygamberin, peygamberliğini tasdik edecek ve Allah tarafından gönderildiğini ortaya koyacak mucizeye ihtiyacı vardır.<sup>57</sup> Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı peygamberlerin gerçek peygamberlerden ayırt edilebilmeleri için bu gereklidir. Aksi halde kimin Allah tarafından gönderilen gerçek peygamber olduğunu insanların anlaması zorlaşır. Mucize ile gerçekleşen olay, peygamberin isteğine, yani meydan okuduğu iddiasına uygun olmalıdır. Bu mecrada "Dağı kaldıracığım" diyen bir kimsenin denizi yarması mucize sayılmamaktadır. Eğer mucizeler yalancıların arzusu doğrultusunda gerçekleşirse, insanların doğru yoldan ayrılmalarına sebep olur. Bu

<sup>51</sup> Bu duruma Kur'an şöyle işaret ediyor; "*Mucizeler göndermekten bizi alıkoyan husus, öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır.*" (İsra, 17/59); "*Kitap verilenlere her türlü delili getirmiş olsan, yine de senin kıblene uymazlar.*" (Bakara 2/145); "*Onlar her belgeyi görseler de ona inanmazlar.*" (Enam, 6/25; Araf, 7/146); "*Zaten Rabbinin ayetlerinden herhangi biri kendilerine geldiğinde, ondan hep yüz çevire gelmişlerdir.*" (Enam, 6/4; Yasin, 36/46); "*Onların yüz çevirmeleri sana ağır gelince, eğer gücün, yeri delmeye veya göğe merdiven dayamaya yetmiş olsaydı, onlara bir delil getirmek isterdin.*" (Enam, 6/35); "*İnsanlar ayetlerimize inanmıyorlardı.*" (Neml, 27/82).

<sup>52</sup> Kur'an pek çok yerde resullere mucize yoluyla inanmama ve tasdik etmemeye genel bir kanun olarak işaret etmektedir. "*De ki, Allah bir belge indirmeye güçlüdür, fakat onların çoğunluğu bilmez.*" (Enam 6/38); "*Şüphesiz bunlarda Allah'ın kudretine işaret vardır, ama onların çoğu inanmazlar.*" (Şura, 26/8, 67, 103, 139, 174, 197).

<sup>53</sup> Bu durum, bize Hz. Musa'nın sihir zamanında geldiğini, asanın yılan dönüşümü ile meydan okuduğunu, Hz. İsa'nın tıp ve tedavi zamanında geldiğini, ölülere diriltmekle meydan okuduğunu, Hz. Muhammed'in de fesahat, belagat, şiir, zamanında geldiğini ve Kur'an'la meydan okuduğunu gösteriyor. Bkz. Araf, 7/105-108; Mü'min, 40/23-29; Taha, 20/17-23; Karş. *Eski Ahit, Çıkış*, 4/1-5; Araf, 7/160; Karş. *Eski Ahit, Sayılar*, 20/2-12; Maide, 5/110; Al-i İmran, 3/49; Karş. Meryem, 19/30-34; Enbiya, 21/91; 23/50.

<sup>54</sup> Enbiya, 21/66-69; Sad, 38/42; Araf, 7/73-79; Hud, 11/64-68.

<sup>55</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 27.

<sup>56</sup> Râzî, Fahrüddin, *Risaletun fi'n-Nübüvvat*, Beyrut, 1986, s. 144.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; a.mlf., *Usulu'd-Dîn*, 170-173; Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman, *el-Gunye fi Usuli'd-Din*, Beyrut-1987, s. 150; Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 422-423; Beyazî, Kemaluddin Ahmed, *İşaratu'l-Meram Min İbaratu'l-İmam*, Kahire-1949, s. 311.

takdirde peygamberin doğruluğuna bir delil olmaz ve doğru ile yalan söyleyen arasında bir ayırım yapma imkânı da ortadan kalkar.<sup>58</sup>

Diğer taraftan nübüvvetin ispatı bağlamında mucizeye gerek olmadığı görüşünde olanlar da vardır. Peygamberliğin, mucize olmadan da kabul edilebileceğini iddia eden bu kimselere göre “Nebinin, kendi şeriatının doğruluğundan başka bir mucizeye ihtiyacı yoktur”.<sup>59</sup> Ancak bu görüşe katılmak mümkün değildir. Aslında peygambere mucize verilmesi aklın bir gereğidir. Mucize yoluyla insanların dikkati çekilip düşüncelerine yardımcı olunacaktır. Peygambere mucize verilmesinin sebeplerinden biri de, insana aklını kullanması öğütlenerek tabiat kanunlarına aykırı bir şeyin ancak Allah’ın doğrudan müdahalesiyle olacağını öğretmektir.<sup>60</sup>

Bazı âlimler ise insan aklının bizatihi en büyük mucize olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda onlara göre Allah’ın kullarına gönderdiği ilk elçi “akıl”dır ve insanlar peygamberlerin peygamberliğini akılları sayesinde bilebilecek konumdadırlar.<sup>61</sup> Allah’ın insanlara verdiği en büyük nimetin akıl olduğu doğrudur, ancak bu iddianın mucize kavramı ile bağdaşması da mümkün değildir. Mucizenin şartlarına uymamasından dolayı akli mucize olarak isimlendirmemize de imkân yoktur.<sup>62</sup> Diğer taraftan Kelam âlimlerinin mucizeye gereğinden fazla vurgu yaptıklarına dikkat çeken Hasan Hanefi, mütekaddimin âlimlerini mucizeyi neredeyse nübüvvetle eşdeğer tutmalarından ötürü eleştirmektedir.<sup>63</sup>

Özetle peygamberlik iddiasından önce mucize olmaz ve bu akli de değildir. Mucizenin teklif zamanında yani bu dünyada olması gerekir.<sup>64</sup> Tekliften önce ve peygamberin ölümünden sonra olmaması gerekir. Mucizenin ortaya konulması sırasında bir meydan okumanın olması şarttır. Gösterilen mucize davetle uyumlu olmalı ve bu konuda ihtilaf olmamalıdır. Mucizenin sadece sözle uyumlu olması değil aynı zamanda akılla ve vakiyla da uyumlu olması gerekir. Nebinin teklifinden önce hatta doğumundan önce meydana gelen pek çok mucizeden söz edilmektedir. Örneğin Hz. İsa’nın müjdelenmesinden<sup>65</sup> ve onun ölümünden sonra meydana gelen tabii olaylarda olduğu gibi.<sup>66</sup> Hz. İsa’nın doğumundan önce olan

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, 124.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 271; *Usûlu’-d-Dîn*, s. 175-176; Karş. Mustafa Sabri, *Mevkıfu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlim*, 3. Baskı, Beyrut-1992, I/106.

<sup>60</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 19.

<sup>61</sup> M. Sabri, *Mevkıf*, 4/27-28.

<sup>62</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 17.

<sup>63</sup> Hanefi, *Mine’l-Akide*, IV/64.

<sup>64</sup> Bağdâdî bu kaydı özellikle zikreder. Ona göre, kıyamet günü Allah’ın bir kimsede yaptığı olağanüstü şey mucize olmaz. Bkz. Bağdâdî, *Usulü’-d-Din*, s. 170-171.

<sup>65</sup> Al-i İmran, 3/46; Meryem, 19/27-33. İcî bu ayetleri evliyanın kerametine benzetir ve peygamberler nübüvvetten önce evliyanın derecesinden daha aşağı değillerdir, şeklinde değerlendirir. Bkz. İcî, *Mevkıf*, s. 340.

<sup>66</sup> İncillerde yıldızın doğuşu Hz. İsa’ya nispet edilerek yıldırım, şimşek ve zelzele olaylarının çarmıha gerilme esnasında meydana geldiği zikredilir. Ayrıca Kur’an’da Hz. İsa’nın beşikte

olağan üstü olaylar ve doğumundan sonra beşikte konuşması Hz. İsa'nın mucizesi ve tasdiki değil, annesinin tasdiki ve mucizesi olarak anlamak da mümkündür. Bu yorumu Hz. Meryem'i peygamber olarak kabul eden görüşü dikkate alarak yapıyoruz. Zira İbn Hazm,<sup>67</sup> Eşari,<sup>68</sup> Kurtubi<sup>69</sup> ve bazı fakihler kadınlardan da peygamber olabileceğini kabul etmişlerdir.

### 3. Mucizenin Çeşitleri

İslami gelenekte *mucize* meselesi daha çok kelamcılar tarafından ele alınıp tartışıldığı için, konuyla ilgili kavram veya literatür de büyük oranda onların konuyu ele alış biçimlerine göre şekillenmiştir. Nitekim mucizeyle ilgili yapılan tanım veya tasnifler bunun tipik örneğidir. Kelamcıların tasnifine göre mucizeler, genel olarak *hissî*, *haberî* ve *aklî* olmak üzere üç kategoriye ayrılmıştır.<sup>70</sup> Daha sonra yapılan yorumlar veya çalışmalar da genelde bu kategorik ayrımlara göre şekillenmiştir.

1. Hissî Mucize: Peygamber dönemi insanların duyu organlarıyla müşahede ettikleri tabiatüstü hadiseler.

2. Haberî Mucize: Peygamber tarafından haber verilen, geçmişe ve geleceğe dair hadiseler.

3. Aklî Mucize: Her asırdaki akıl sahiplerine (insanlara) hitap eden, daha çok üzerinde düşünmek ve değerlendirme yapmak suretiyle olağanüstülüğü anlaşılan iknaa yönelik mucize.

Her peygambere, gönderildiği dönem ve gönderildiği toplumun durumuna uygun mucize verilmiştir. Böylece mucize olduğu o toplumca daha kolay anlaşılabilir ve onlar için kesin bir delil olmuştur. Bu konuda Kur'an'da önceki peygamberlere verilen pek çok mucize örneği bulunmaktadır.

---

konuşması ve Hz. Meryem'e olgunlaşmış hurmaların dökülmesi zikredilir. Bkz. Meryem, 19/25. Hadis kaynaklarında peygamberlikten önce Hz. Peygambere Cebrail'in gelmesi ve onun kalbini yıkaması ve oradan kötülüklerin çıkarılması gibi bazı mucizeler zikredilir. Muslim, *Sahih*, I, 619, H. no: 901.

<sup>67</sup> İbn Hazm, Nübüvvet için zaruri ilim ifade eden vahyin meydana gelmesini yeterli görür. Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de bildirdiğine göre, Allah meleklerini bazı kadınlara göndermiş ve onlara bul yolla vahyederek çeşitli konularda haberler ve bilgiler vermiştir. Bu da onların peygamber olarak kabul edilmeleri için yeterli bir delildir. Bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Mektebetü Ukaz, I. Baskı, 1402/1981, V/119-120.

<sup>68</sup> İbn Hacer, İmam Ahmed İbn Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI/471, 473; es-Sefârînî, Muhammed İbn Ahmed İbn Sâlim, *Levâmiu'l-Envâr el-Behiyye ve Sevâtii'l-Esrâr el-Eseriyye li-Şerhi'd-Dürrati'l-Mudiyye fi Akdi'l-Fırkati'l-Mardiyye*, Menşûrâtu Müessesetü'l-Hâfikîne, Dimaşk, 2. Baskı, 1402/1981, II/266.

<sup>69</sup> Kurtubî, Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kuran*, Matbaatu Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1373/1953, IV/83, 84, 88.

<sup>70</sup> Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 47-52.

1. *Hissî mucizeler*, bizzat peygamberin yaptığı olağanüstü bir durum veya olayı görme veya bizzat ondan iştme yolu ile idrak edilen mucizelerdir. Elindeki asayı yılanı çevirme, ölüyü diriltme ve gaybtan haber verme gibi “zahiri mucize” veya “hal mucizesi” olarak da isimlendirilen<sup>71</sup> hissî mucizeler, daha ziyade avamidirler ve tanık olanlara hitap ederler. Bunların daha sonrakiler için kesin bir bilgi ifade edecek şekilde tanıklarca nakledilmesi gerekir.

Kelamcıların tasnifine göre *hissî mucize* kategorisinde zikredilen mucizeler aynı zamanda *kevnî mucizeler* olarak da isimlendirilmiştir. Geçmiş peygamberlere ait mucizeler, genelde bu başlık altında zikredilmiş, ancak hissî mucize kategorisinde içerik olarak birbirlerinden çok farklı olaylara yer verilmiştir. Bir kısmı Kur’an’da da yer alan Hz. Salih’in devesi, Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi, parıltılı eli, asası ile kayadan su çıkarması, kavminin üzerinin bulutla gölgelenmesi, gökten kudret helvası ve bıldırcın etinin indirilmesi gibi hadiseler, bu kapsamdaki mucizeler olarak zikredilmiştir. Aynı şekilde Hz. İsa’nın beşikteyken konuşması, çamurdan yaptığı kuş figürünü üfleyip uçurması, kör ve cüzzamlı hastaları iyileştirmesi, ölüleri ayağa kaldırması, alaca hastalığını tedavi etmesi, insanların evlerinde ne yiyip ne biriktirdiklerini haber vermesi, havarilerine gökten yiyecek dolu bir sofraya indirmesi de bu kabil örneklerdendir. Bunlara ilaveten Nemrut tarafından ateşe atılan Hz. İbrahim’in yanmaması, Hz. Nuh kavminin tufanla, Âd, Semud ve Lut kavimlerinin korkunç bir ses ve sarsıntıyla helak edilmeleri, Medyen ve Eyke halkının helaki, Firavun ve taraftarlarının suda boğulmaları gibi olaylar da bu grupta zikredilen mucizelerdir.

Görüldüğü üzere bir taraftan Âd, Semud, Lut veya diğer kavimlerin helaki, bir taraftan Hz. İbrahim’in ateşte yanmaması gibi hadiseler *hissî mucize* grubundan sayılırken, bunların yanı sıra risaletini ispat amacıyla Hz. Musa’ya verilen asanın yılan olması, parıltılı eli ya da Hz. İsa’nın beşikteyken konuşması gibi hadiseler de bu kategoride değerlendirilmiştir. Böyle olunca kelamcıların tasnifleri mutlak olmadığı gibi, yapılan ayrımlar da bu meseleyi anlaşılır kılmaktan öte adeta daha karmaşık hale getirmiş ve birçok mucize türü üretilmiştir. Örneğin azap mucizesi, hidayet mucizesi, helak mucizesi gibi mucize kategorilerinden bahsedilmiştir. Klasik dönemde yapılan bu tasnifler veya zorlama yorumlar daha sonraki dönemlerde de etkili olmuş, hatta bu etki akademik artırmalara bile yansımıştır.<sup>72</sup>

2. *Haberî mucize* olarak tasnif edilen ikinci gruptaki mucize kategorisinde Kur’an’da zikredilen gayba veya geleceğe dair haberler zikredilmiştir. Ayetlerde işaret edilen hususlara bağlı olarak Hz. Peygamber’in bazı haberî mucizelerinin olduğu iddiaları dillendirilmiştir. Örneğin, Rumların (Bizans) yakın bir zamanda Sasanileri yeneceği haberinin verilmesi,<sup>73</sup> Hz. Peygamber’in ‘haberî mucizesi’

<sup>71</sup> Süleyman Nedvi, *Asr-ı Saadet*, terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1928, VII/1306.

<sup>72</sup> Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 56 vd.

<sup>73</sup> Rum, 30/1-4.

olarak nitelenmiştir. Oysa haberin kaynağı peygamber değil, bizzat vahyin kendisidir. Dolayısıyla mezkûr haberi Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat eden mucizesi olarak nitelenmek zorlama bir yorumdur. Nitekim bu tür mucize iddiası gündeme getirildikten sonra Hz. Peygamber'in gaybı bildiği ve gelecekte vuku bulacak olayları önceden haber verdiği dair bir dizi iddia dillendirilmiştir.<sup>74</sup> Oysa Kur'an gaybın ve gelecekte vuku bulacak olayların bilgisinin sadece ve sadece Allah'a ait olduğunu çok açık bir biçimde vurgulamaktadır.<sup>75</sup>

3. Mucizeler kategorisinin üçüncü grubunu *aklî mucizeler* oluşturmaktadır. Aklî mucizeler peygamber ile daha yakından ilgili, kalıcı, havas ve avam herkese hitap eden bir özelliğe sahiptirler. Hissî mucizeler gibi aklî mucizeler de her şeyden önce peygamber olan zatın etrafındaki kimselere hitap eder. Daha sonraki kuşaklar için bir anlam ifade etmesi için kesin bilgi ifade edecek bir biçimde aktarılması gerekir. Bu grup içinde Kur'an'da akla ve düşünmeye vurgu yapan ayetlerden örnekler verilir. Dikkat edilirse Kur'an gerek dış dünyaya ait gerekse inkârda direnen geçmiş kavimlerin kötü akıbetlerine dair birçok örneğe yer verir ve bu yolla muhataplarının hakikate ulaşmalarını hedefler. Ayrıca peygamberlerin tevhid mücadelesi, onların ahlaki erdemleri ve dürüstlüklerine dair hatırlatmalarda bulunarak Hz. Peygamber'in örnekliğine vurgu yapar. Özellikle inkârda direnen geçmiş kavimlerin başlarına gelen felaketlerden haber vererek çeşitli uyarılar yapar ve bu yolla muhataplarını düşünmeye, ibret almaya ve akıl yoluyla hakikate ulaşmaya çağırır. Kur'an'da yer alan bu tür ayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in 'aklî mucizelerinin' olduğuna dair bazı yorumlar yapılmıştır. Hatta bu kategori içerisinde ayrıca hidayet, yardım, intikam ve helak mucizeleri gibi alt başlıklar bile oluşturulmuştur.<sup>76</sup>

Akli mucizeler içerisinde Kur'an'ın 'hidayet mucizesi' olduğundan bahsedilmiş ve adeta bu durum Hz. Peygamber'in maharetiyle gerçekleşmiş bir mucize gibi sunulmuştur. Kur'an'ın her çağa hitap eden dinamik yapısı ve evrensel nitelik taşıması, Hz. Peygamber'in mucizesi olarak yorumlanmıştır.<sup>77</sup> Yine Kur'an'ın benzerinin ortaya konamayacağına dair meydan okumasından<sup>78</sup> hareketle inanmayanların hidayetine vesile olduğu şeklinde yorumlar yapılmış ve bu durum Hz. Peygamber'in hidayet mucizesi olarak sunulmuştur. Oysa bu durum zaten Kur'an'ın mucize oluşuyla alakalı bir özelliğidir. Dolayısıyla bu özelliğinin ayrıca Hz. Peygamber'in maharetiyle gerçekleşen mucize olarak sunulması,

<sup>74</sup> Aydın, Abdullah, *İlahî Nurlar; İslam Düşüncesi, Ahlakı ve Peygamberimizin Mucizeleri; İmam-ı Gazali'nin Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 1967, s. 152-154.

<sup>75</sup> Enam, 6/59.

<sup>76</sup> Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 60-67.

<sup>77</sup> Bulut, Halil İbrahim, 'Hz. Peygamber'in Hidayet Mucizesinin Evrensel Boyutu', *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (20-22 Nisan 2007), İslamî İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007, s. 125-135.

<sup>78</sup> Bakara, 2/23-24.

mucizeler silsilesine yeni mucize türleri ilave etmekten ya da geçmişte dillendirilen mucize iddiasını yeniden gündeme getirmekten başka bir şey değildir.

Kur'an'ın haber verdiği farklı konularla ilgili bazı olağanüstü hadiseler veya kimi peygamberlerin risaletlerinin delili olarak zikredilen mucizelerin hepsi Kur'an'da *ayet* kavramıyla izah edilmiştir. Bunları iki ana kategoride sınıflandırmak mümkündür: Birincisi elçinin risaletini ispat amacıyla ortaya konan olağanüstü durumlardır. Örneğin Hz. Musa ve Hz. İsa'ya verilen asanın yılan olması, pırılıtlı el, gökten sofranın indirilmesi, kuş maketini uçurma veya asayı kayaya vurup pınar çıkarma gibi olağanüstü hadiseler bu gruptaki mucizeler olarak tanımlanabilir. İkinci kategoride, muhteva itibariyle olağanüstülük taşımakla birlikte, risaleti ispat amacı taşımayan bazı hadiseler yer alır. Peygamberlerin risaletine inanmayan kimi kavimlerin helakine dair olaylar da yine bu bağlamdaki olağanüstülükler arasındadır. Bunlar da kimi yorumlarda 'mucize' olarak değerlendirilmiştir. Sürekli vahyin kontrolünde olmaları nedeniyle, peygamberlerin yaşadıkları bazı bireysel tecrübeler bulunmaktadır. Dile getirilen benzer olağanüstülükler, Hz. Peygamber'in hayatında da vuku bulmuştur. Bedir Savaşı öncesinde içindeki korkunun giderilmesi,<sup>79</sup> İsrâ Olayı,<sup>80</sup> Cebrail'i görmesi<sup>81</sup> veya diğer peygamberler gibi vahiy alması bu kabil örneklerdir. Ancak, bunlar muhteva olarak olağanüstü nitelikte, mahiyet itibariyle bir beşerin tecrübe edemeyeceği olaylar olsa da, risaleti ispata yönelik değildir.<sup>82</sup> Dolayısıyla risaleti ispat anlamındaki tahaddî (meydan okuma) mucizeleri ile mahiyet itibariyle olağanüstü nitelikte olup risaleti ispat amacı taşımayan harikulade hadiseleri birbirine karıştırmamak gerekir.

Mucizenin özelliklerinden birisinin de bir defa olması, tekrarı olmaması olduğunu söylemiştik. Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesini ve aynı hadisenin dört kere tekrar etmesini, mucizelerin tekrar etmeme özelliğinin bir istisnası olarak düşünmek mümkündür. Bu hadisede mucize olan asa tek olmasına rağmen dört farklı maksatla gerçekleşmiş olması ve her seferinde farklı bir işe araç olması tekrara bir açıklama getirmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkması aynı mucizenin farklı maksatlarla olmasındandır. Bu görünümün seyri şu şekilde olmuştur:

1. *"Allah, "Sağ elindeki nedir, ey Musa!" buyurdu. Musa şöyle cevap verdi: "O benim asamdır. (Yorulunca) ona yaslanırım, onunla davarlarımı ağaçlardan yaprak çıkarırım. Yine onunla başka işler de yaparım." Allah, "Şimdi onu yere bırak, ey Musa!" buyurdu. Musa asasını yere bıraktı ama bir de ne görsün! Asa hızla kıvrılıp giden bir*

<sup>79</sup> Enfal, 8/11.

<sup>80</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>81</sup> Tekvir, 81/23; Necm, 53/13.

<sup>82</sup> İsrâ suresinin 79. Ayetinde geçen "Makam-ı Mahmud" ifadesi için yapılan benzer bir yorum için bkz. Murat Sülün "İslamiyet'i İslamiyet Yapan; Makam-ı Mahmud", *Kur'an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz* içinde, İstanbul, 2015, s. 95-120.



*yılan oluvermiş! Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: Tut onu, sakın korkma! Zira biz onu eski haline döndüreceğiz. Ey Musa! Şimdi de elini koynuna sok. Göreceksin ki elin koynundan bir başka mucize olarak kusursuz bir beyazlıkta, ışıl ışıl çıkacak. İşte böylece sana bazı büyük mucizelerimizi göstermiş oluyoruz.”<sup>83</sup>*

2. *“Musa sözlerine şöyle devam etti: “... Bakın, size rabbinizden mucize(ler) getirdim... Firavun da şöyle karşılık verdi: “Madem mucize getirdin; o halde göster şu mucizeni. Tabii eğer doğru söylüyorsan!” Bunun üzerine Musa asasını yere bıraktı. O anda bir de ne görsünler, asa basbayağı bir yılan oluvermiş.”<sup>84</sup>*

3. *“İşte o zaman Musa’ya “Elindeki asayı yere bırak!” diye vahyettik. Musa asayı yere bırakınca bir de ne görsünler! (Basbayağı yılan olan) asa onların göz aldatici büyü malzemelerini yalayıp yutuyor.”<sup>85</sup>*

4. *“Musa kavminin su ihtiyacını gidermemiz için bize yakarmış, biz de ona “Asan ile kayaya vur!” demiştik. Musa asasıyla vurunca kayadan on iki göze fıskırmıştı...”<sup>86</sup>*

5. *“Biz de Musa’ya, “Asanı denize vur!” diye vahyettik. Musa asasını vurur vurmaz deniz ikiye yarıldı.... Derken, Musa ve beraberindeki herkesi kurtardık.”<sup>87</sup>*

Ayetlerden de anlaşıldığı gibi burada mucizenin tekrarı yoktur, mucize tektir. Tek olan asa mucizesinin farklı zaman ve mekânlarda görünümüleri tezahür etmektedir. Dolayısıyla aynı mucizenin tekrarı olmamaktadır.

#### 4. Hz. Peygamber ve Mucize

Hz. Muhammed’e Kur’an’ın dışında mucize verilmiş midir? Bu konuda Kur’an’ın yaklaşımı ile tarih içinde oluşan kültürün yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu, Hz. Peygambere, Kur’an’ın dışında bir de hissi mucizelerin verildiğini kabul etmektedir.<sup>88</sup> Örneğin, Abdulkahir el-Bağdadî, Kur’an’da geçen diğer peygamberlere ait mucizeleri sıraladıktan sonra şu değerlendirmede bulunur: “Diğer nebilerde ayrı ayrı bulunan mucize çeşitlerinin tamamı Hz. Peygamber’in şahsında toplanmıştır.”<sup>89</sup>

Hz. Peygamberin nübüvvetinin delilleri tartışılırken genel olarak iki tür delil sıralanmaktadır: Aklî deliller/mucizeler ve kevnî/hissî deliller/mucizeler. Aklî delil

<sup>83</sup> Taha, 20/17-23.

<sup>84</sup> Araf, 7/105-107; Ayrıca bkz. Mü’min, 40/23-29; Taha, 20/17-23.

<sup>85</sup> Araf, 7/117.

<sup>86</sup> Araf, 7/160.

<sup>87</sup> Şuarâ, 26/63-65.

<sup>88</sup> İbn Hişam, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, Çev. Y.V. Uralgiray, Riyad, 1990, II/36-37; Maturidî, *Kitabu’t-Tevhid*, 203, Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 272; Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, s. 172-173; Abdulcebbar, *Şerhu Usulü’l-Hamse*, s. 596-597; M. Sabri, *Mevkıf*, 1/109-110; Gölcük, *Kelam*, s. 311. Hz. Muhammed’e nispet edilen hissi mucizelerin tahlil ve değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.

<sup>89</sup> Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, s. 180.

olarak Kur'an, kevnî delil olarak ise ayın yarılması, kütüğün inlemesi, az yemekle pek çok kişinin doyurulması, parmakları arasından suların akması, göğsünün yarılması vs. kelimelerinde bunların örnekleri çokça sayılır.<sup>90</sup>

Kur'an Hz. Muhammed'e verilen bir mucizedir.<sup>91</sup> Yüce Allah, "Bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler, bir araya gelseler birbirlerine yardımcı da olsalar, yine de onun bir benzerini ortaya koyamazlar."<sup>92</sup>; "Şayet siz, kulumuza indirdiğimiz Kur'an konusunda bir şüphe içerisinde iseniz haydi onun bir benzerini ortaya koyunuz."<sup>93</sup> buyurarak, Kur'an'ın mucize olduğunu vurgulamıştır. Kur'an, teorik ve pratik bilgilerle, fesahat ve belagati ve geçmişe ve geleceğe yönelik haberler vermesi<sup>94</sup> bakımından inkârcıların benzerini ortaya koyamayacağı bir mucizedir. Hem kendisi hem de mensubu olduğu toplumun ilahi vahye muhatap olmadığı, ümmi olan, kitap okumayan-yazmayan ve ilim tahsil etmeyen bir insan olan Hz. Peygamber'in Kur'an gibi bir kitap getirmesi, Kur'an'ın mucizeliğine yetmez mi?<sup>95</sup> Kur'an'dan başka Kur'an gelmediğine göre, Kur'an'ın mucizeliği devam etmektedir.<sup>96</sup>

Mâturîdî, Kur'an'ın hissi değil, akli bir mucize olduğunu söylemektedir.<sup>97</sup> Hz. Muhammed'le birlikte artık hissi mucizeler dönemi kapanmış, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile nübüvvete yeni bir üslup getirilmiş ve hissi harikaların dışında, akla hitap eden bir yapı benimsenmiştir.<sup>98</sup>

Her ne kadar Kur'an yukarıda ismi geçen peygamberlerin risaletlerinin bir takım hissî mucizelerle desteklendiğini haber verse de konu Hz. Peygamber olduğunda, onun risaletinin mucizeyle desteklenmediğini, risaletinin delili olarak kendisinden bir mucize beklenecekse bunun sadece okuduğu vahiyler olduğunu ifade eder. Bu tutumuyla Kur'an, hissî mucizeler yerine akıl ve düşünmeye vurgu yaparak muhataplarını ikna etmeye çalışır. Nitekim birçok ayette müşriklerin mucize taleplerinden söz edilirken Hz. Peygamber'in de onlara mucize göstermek

<sup>90</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 203-204; Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 182-183; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 353-354; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 48; Fahreddin Râzî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, s. 87-88; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II/509-513.

<sup>91</sup> İsrâ 17/88; Hud 11/13; Yunus 10/38; Bakara 2/23-24. Bu ayetlerden Kur'an'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik eden en önemli delil olduğunu anlıyoruz. Bkz. Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 207; Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 173-174; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47; Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 572; Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/191;

<sup>92</sup> İsrâ, 17/88.

<sup>93</sup> Bakara, 2/23-24.

<sup>94</sup> Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, s. 125-126; Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 183-184; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s. 97-98; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47.

<sup>95</sup> Maverdî, *İlamu'n-Nübüvve*, s. 96,106; Râzî, *Nübüvvat*, takdim, s. 12; Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 206; Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara, 1991, s. 112-113.

<sup>96</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 24.

<sup>97</sup> Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 204-205.

<sup>98</sup> Abdûd, Abdulgani, *Enbiyaullah*, S. Arabistan-1978, s. 102-103; "Mucizenin en mühimi ebedi, akli ve ilmi kıymete haiz olan mucizedir." Yazır, *Hak Dini*, 4/2791; Bkz. Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 207. Mustafa Sabri, "Kur'an, hem akli hem de kevnî mucizedir" demektedir. *Mevkif*, 4/112.

için bir hayli istekli olduğundan bahsedilir. Ancak, onun risaletinin hissî mucizeyle desteklenmediğine de özellikle dikkat çekilir. Kur'an, Hz. Peygamberin mucize gösterme isteğinden bahsederken ona şu uyarıyı yapar:

*“Müşriklerin imandan yüz çevirmeleri zoruna gidiyorsa şunu iyi bilmelisin ki, yerin derinliklerine doğru bir tünel kazmaya veya göğe merdiven dayamaya gücün yetse ve böylece onlara bir mucize getirsen onlar yine imana gelmezler. Allah dileseydi onların tümünü imana getirirdi. O halde, sakın bu gerçekten bihaber gibi davranma.”*<sup>99</sup>

Dikkat edilirse ayette, Hz. Muhammed'in hissî mucize göstermek istediğine, ama bu isteğinin gerçekleşmeyeceğine vurgu vardır. Kur'an bir taraftan onun mucize gösterme isteğini onaylamazken öte yandan kendisine soru soran müşriklerin veya Yahudilerin kimi suallerine cevap vermesi için onu bilgilendirmesi hayli dikkat çekicidir. Ancak konu mucize talebi olunca açık bir şekilde mucizeyle desteklenmeyeceği vurgulanmış kendisinin görevinin sadece tebliğ olduğu hatırlatması yapılmıştır.<sup>100</sup>

Kur'an, Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmemesinin nedenini geçmiş kavimlerin onları inkâr etmelerine bağlar. Ardından inkârda ısrar edenlerin yasaklandığı halde Hz. Salih'e verilen devenin boğazlandığını, bu nedenle Allah'ın emrine karşı çıktıkları için helak edildiklerini hatırlatır. Devamında ise *“Biz mucizeleri yalnızca korkutmak için göndeririz.”*<sup>101</sup> açıklamasını yapar. Hz. Salih'e verilen deve Allah'tan bir delil veya ayet (mucize)<sup>102</sup> olarak nitelenmekle birlikte, söz konusu devenin, dişi olmasının ötesinde türdeşlerinden herhangi bir farkının olmadığını anlıyoruz. Diğer bir ifadeyle sözü edilen bu deve, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın eliyle gerçekleşen tabiat kanunlarına aykırı mucize niteliği taşımamaktadır. Aksine Allah'a ait olduğuna işaret edilerek ona zarar verilmemesi istenmiş ve bu yasağa uymazlarsa helak edileceklerine dair uyarı yapılmıştır.

Özellikle Hz. Salih'e verilen deveden hareketle, mucizeyi inkârın helakle neticeleneceğine ilişkin bir genelleme yapılır ve helak edilen geçmiş kavimlerin başlarına gelen akıbetlerden örnekler verilir. Aslında helak deve inkâr edildiği için değil, ona zarar verilmemesi emrine uymayıp Allah'ın yasağını hiçe saydıkları için gelmiştir.<sup>103</sup> Ancak, bu olay, mucizeyi inkâr olarak yorumlanıp ardından da mucizeyi inkârın helakle neticelendiğine dair bir genellemeye

<sup>99</sup> En'âm, 6/35; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/129.

<sup>100</sup> *“İnkâr edenler: Rabbinden ona'(Muhammed)a bir mucize verilmesi gerekirdi, değil mi? diyorlar. Sen sadece bir uyarıcısın. Her kavmin bir yol göstericisi olmuştur.”* Rad, 13/7; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/99.

<sup>101</sup> İsrâ, 17/59.

<sup>102</sup> Araf, 7/73.

<sup>103</sup> Araf, 7/77-78.

dönüştürülmüştür.<sup>104</sup> Ancak bu genellemenin bazı açmazları vardır. Sorun *mucize* kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Kıssalarda mucize gibi tasvir edilen hadiseler aslında doğal olayların Allah-merkezli dil sistemine uygun biçimde formüle edilmesinden ibarettir. Kur'an'ın böyle bir üslup benimsemesinin sebebi müşriklere tevhit merkezli inancı benimsetmektir. Allah'ın iradesiyle gerçekleşen mucizeler *değişmez yasanın* (sünnetullah) ihlal edildiğini düşündürecek bir formatta takdim edilmektedir.<sup>105</sup> Dolayısıyla helak edilen kavimler mucizeyi inkâr ettikleri için değil, inkârda direnir Allah'ın emrine karşı çıktıkları için ya da bazı aşırılıklarından dolayı helak edilmişlerdir.

Mekke müşriklerinin isteği üzerine Hz. Peygamber'e verildiği iddia edilen hissî mucizelerden biri de tehdîd (meydan okuma) anlamı taşıyan ve aynı zamanda varlığı Kamer 54/1. ayetine dayandırılan "Şakkı Kamer" (Ayın Yarılması) olayıdır.<sup>106</sup> Rivayetlere göre Hz. Peygamber, Minâ'da iken Mekkeli müşriklerin mucize istekleri üzerine, bir işareti ile ay yarılmış<sup>107</sup> yarısı bir dağın üzerine yarısı da diğer bir dağın üzerine ayrılmış, sonra tekrar birleşmişlerdir.<sup>108</sup> Bazı rivayetler de mucizeyi müşrikler değil, Yahudi âlimler istemiştir. Müşriklerden gelecek böyle bir isteğe olumlu cevap verilemeyeceği Kur'an'daki ayetlerle ifade edilmiştir.<sup>109</sup> Hadis kaynaklarında bu rivayetlerin ravilerinin de problemliliği görülmektedir.<sup>110</sup> Rivayetlerin ve ravilerin tartışmalı durumu, ilgili hiçbir rivayetin mütevatir haber derecesine ulaşmaması, bu olayın geçmişte vuku bulduğu iddiasının kesin bir kanıtla ulaşıldığının göstergelerindedir.<sup>111</sup> Bazı müfessirler rivayetlerin tesiri<sup>112</sup> ile bu ayette anlatılan ayın yarılmasının Mekke döneminde gerçekleştiğini,<sup>113</sup> bu konuda gelen rivayetlerin de<sup>114</sup> bunu anlattığını ifade ederler.<sup>115</sup> Bu müfessirlerin görüşleri ağırlıklı olarak yukarıda zikredilen rivayetlere dayanmaktadır.<sup>116</sup>

<sup>104</sup> "Peygamberlerin birçok delil ve mucizelerine rağmen inanmamakta ısrar eden inkârcıların helak edilmesi Allah'ın süregelen ve de değişmeyen bir kanunudur." Bkz. Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 66.

<sup>105</sup> Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006, s. 19-20.

<sup>106</sup> Beyazî, *İşârâtü'l-Meram*, s. 313; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 161-162; Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 206; Cüveynî, *Lüm'a*, s. 112; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/ 4637.

<sup>107</sup> Buhari, *Sahih*, Tefsir, 290.

<sup>108</sup> Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005, II/483.

<sup>109</sup> İsrâ, 17/59; Ankebut, 29/51.

<sup>110</sup> Rivayet farkları ve raviler için bkz. İlyas Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle ilgili Haberler*, İstanbul 1996, s. 161; Bikbulat, Sunatullah, "İnşikak-ı Kamer Meselesi", *İslamiyat*, Yay. Bünyamin Erul, Ankara 2004, C. 7, s. 3, s. 188.

<sup>111</sup> Azimli, Mehmet, "Şakkı'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", *Hikmet Yurdu*, Yıl. 2, S. 3, (2009), s. 98.

<sup>112</sup> Bikbulat, "İnşikak-ı Kamer Meselesi", s. 87.

<sup>113</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul 1998, VII/450.

<sup>114</sup> Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XIII/111.

<sup>115</sup> Râzî, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Heyet, Ankara, 1990, XX/590. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII/333; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Heyet, İstanbul 1990, VI/45.

<sup>116</sup> Bikbulat, "İnşikak-ı Kamer Meselesi", s.187.

Ancak bu ayette geçen “inşekka’l-kamer” ifadesi dünyanın sonunda gerçekleşecek bir olaya, yani *Son Saat* yaklaşırken meydana geleceklere (eşrâtu’s-saat) ilişkin bir ifade olarak da anlaşılmaktadır.<sup>117</sup> Gökyüzünün yarılması, Güneşin dürülmesi, Ayın karanlığa gömülmesi, Güneşle Ayın birbirine girmesi gibi tasvirler dikkate alındığında bu yorumun isabetli olduğu anlaşılır. Söz konusu ifadenin Arap dilinde “gerçeklerin ayan beyan ortaya çıkması” anlamında bir deyim olduğu da söylenmiştir.<sup>118</sup> “Saat” kelimesi Kur’an’da kırktan fazla yerde hep dünyanın sonu ile ilgili olarak kullanılmaktadır.<sup>119</sup> Dolayısıyla bir konu Kur’an’da zikrediliyorsa başka belgeye ve bilgiye ihtiyaç yoktur.

Hz. Muhammed’e hissi mucize verilmediğini iddia edenlerin görüşlerini de kısaca şu şekilde zikretmek mümkündür: Hz. Peygamberin, Kur’an dışında da mucizeleri olduğu yolundaki haberler bize *âhad* tarikiyle gelmektedir. Hâlbuki *ahad* haberler akaid esasları söz konusu olduğunda kesin bir bilgi kaynağı değildir.<sup>120</sup> Bu yolla ulaşan haberleri kabul etmedeki temel kaygı ise “Önceki ümmetlerin peygamberlerinde görülen tüm mucizelerin mutlaka Hz. Peygamber’in hayatında da meydana geldiğini ispat etmeye çalışan zorlama gayretlerin”<sup>121</sup> bir sonucu olarak görülmelidir. Kaldı ki, zannî olmasalar da Peygamberin hissi mucizelerinin olduğunu nakleden rivayetlerin ortaya koyduğu hususlara mucize demek mümkün değildir. Mucizenin şartlarından biri de onun muarızlara karşı meydan okumasıdır. Oysa bu rivayetlerin hiçbirisinde meydan okuma olayı yoktur. Diğer taraftan peygamberlik öncesi ve sonrası dönemle ilgili zikredilen hissi mucizeler incelendiğinde, bunların inkârcılara yönelik değil, inananlara yönelik olduğu ve peygamberin risâletini ispat gibi bir amaç da taşımadığı görülür. Hâlbuki Kur’an’da zikri geçen diğer peygamberlerin mucizeleri inkârcıların isteği üzerine onlara meydan okuma şeklinde gerçekleşmektedir.

Maturidi kelamcısı Nureddin es-Sâbûnî’nin *mucize* tarifi dikkate alındığında, *isbât-ı nübüvve* ma’tuf (peygamberi destekleme amaçlı) mucizenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür: Birincisi, inkârcıların talebi, ikincisi meydan okumadır (tehadî). Nitekim bizzat Kur’an müşriklere yönelik bu *meydan okumada* bulunmuştur. Hâlbuki verilen mucize örneklerinin hiçbirinde bu iki özellik bulunmamaktadır. Doğrusu mucizenin tanımına sadece Kur’an uymaktadır.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, III/1087; Duman, Zeki, *Beyanu’l-Hak*, Ankara 2005, I/227; Bikbulat, “İnşakak-ı Kamer Meselesi”, s. 187; Çelebi, İlyas, “İnşakak-ı Kamer”, DİA, XXII/344; Erkol, Ahmet, “Hz. Peygamberin Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetinin İspatında İnşakak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, C. 1, s. 292.

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkami’l-Kur’an*, Beyrut 1993, XVII/83.

<sup>119</sup> Bkz. Enam, 6/31, 40; Araf, 7/34, 178; Yunus, 10/45, 49; Yusuf, 12/107; Hicr, 15/85; Nahl, 16/61, 77; Kehf, 18/21, 36; Meryem, 19/75; Taha, 20/15; Enbiya, 21/49; Hac, 22/1, 7, 55; Furkan, 25/ 11; Rum, 30/12, 14, 55. vb. ayetler.

<sup>120</sup> Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, s. 208-209.

<sup>121</sup> Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, s. 148.

<sup>122</sup> Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, 4/144, 163.

Netice itibariyle Kur'an, Hz. Peygamberin peygamberliğine delil olarak tek başına yeterli olmaktadır.<sup>123</sup>

Kur'an dışında, mucize rivayetlerinin ortaya çıkmasında asıl etken, Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğini diğer peygamberlerle karşılaştırmış olmaları ve onlarda olanların Hz. Muhammed'de de olmasını istemeleriyle ilgilidir.<sup>124</sup> Hz. Muhammed'in Kur'an dışında mucizesinin olmadığını telkin eden Ankebut suresi 29/51. ayetinde,<sup>125</sup> geçen "evelem yekfihim" ifadesi "evelem ye'tihim" anlamındadır. Bunu başka türlü anlayarak zannî rivayetler doğrultusunda, tevil ederek Kur'an'ın anlaşılması yönlendirilmektedir.<sup>126</sup> Ümmetin bu psikolojik durumu, Hz. Muhammed'e de hissi mucizelerin verildiği konusunda rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olsa gerektir.<sup>127</sup> Zira bugün Müslümanların zihninde var olan Hz. Peygamber hakkındaki bilgi, vahiy yerine neredeyse tamamını rivayetlerin şekillendirdiği kültürel bir gerçekliğe dayanmaktadır.<sup>128</sup>

Tarihsel sürece baktığımızda, İslam'ın erken döneminde Hz. Peygamber'in mucizeleri veya mucizeyle ilişkisi, Müslümanların gündemini meşgul etmemiştir. Sahabe ve Tabiun dönemlerinde "mucize" kavramı henüz kullanılmamaktadır.<sup>129</sup> Mucize kavramının ilk olarak kim tarafından ve hangi tarihten itibaren kullanıldığına ilişkin kesin bir kayıt yoktur. Bilinen ilk kullananın Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241) ait olduğudur. Bununla birlikte mucize kavramının hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında kullanılmaya başlandığı ile ilgili rivayetler de mevcuttur.<sup>130</sup> Özellikle Sahabe, Hz. Peygamberden herhangi bir mucize talep etmiş ne de gelenekte olduğu gibi onun risaletini mucizelerle ilişkilendirmiştir. Onlar vahyin mesajını yeterli görmüşler ve Hz. Peygamber'e inanmak için risaletinin delili olarak vahyin haricinde bir delile ihtiyaç duymamışlardır. Diğer bir ifadeyle Sahabe, onu ne olağanüstü yeteneklere sahip bir peygamber olarak görmüşler ne de risaletini mucizelerle anlama/tanımaya gereği duymuşlardır. Üstelik Hz. Peygamber de hiçbir zaman ne üstün yeteneklerinden bahsetmiş ne de kendisini onlardan ayırmıştır. Dolayısıyla Sahabenin örnek aldığı Peygamber, kendisinde olağanüstü yetenekleri olan ve çeşitli mucizelerin mezc edildiği olağanüstü bir varlık değil, vahiyle irtibatı dışında tıpkı kendileri gibi bir insandır. Ancak, Sahabe ve Tâbiûn döneminden sonra bu konu giderek Müslüman âlimlerin ilgisini çekmiş ve onun risaleti, mucizeyle iç içe bir peygamber

<sup>123</sup> Râzî, *Nübüvvât*; s. 13.

<sup>124</sup> Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 180; Maverdi, *İlamu'n-Nübüvve*, s. 138-140. Ayrıca bkz. Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, s. 86-227.

<sup>125</sup> "Müşriklerin mucize isteğine karşılık "Kendilerine tebliğ edilen bu Kur'an'ı sana göndermiş olmamız (mucize olarak) onlara yetmiyor mu?!"

<sup>126</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 28.

<sup>127</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 29.

<sup>128</sup> Balcı, İsrail, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara, 2013, s. 13.

<sup>129</sup> Wensinck, A.J., "Mucize", *İA*, İstanbul 1979, VIII/444.

<sup>130</sup> Bkz. Naim el-Hımsî, *Fikretü İ'cazi'l-Kur'an*, s. 7.

portresine dönüştürülmüştür. Özellikle nübüvvet veya nübüvvetin delilleri konuları, tartışmalara konu edilmesinden sonra bu süreç risalet ve mucize konusuna kadar uzanmıştır. Başlangıçta daha çok aklen mümkün olup olamayacağı bağlamında ele alınıp tartışılan mucize meselesi kelamcılar<sup>131</sup> ile filozofları<sup>132</sup> karşı karşıya getirmiştir.<sup>133</sup> Bunun yanı sıra mucize meselesi, peygamberleri üstünlük yarışına sokma ve Hz. Muhammed'i önceki peygamberlerden bir adım öne geçirebilme gayretlerinin aracı haline dönüştürülmüştür. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in de tıpkı geçmiş peygamberler gibi mucizelerinin olduğundan bahsedilmiş; hatta mucize bakımından en üstün peygamber olduğuna dair iddialar yaygın bir şekilde dillendirilmiştir. Ancak, dile getirilen mucize iddiaları vahiyle desteklenmediğinden, bir kısmı vahiyle irtibatlıymış gibi sunulmuş bir kısmı ise her ne kadar rivayetlerde dillendirilmiş olsa da adeta risaletin ayrılmaz bir parçası gibi gösterilmiştir.<sup>134</sup>

Büyük çoğunluğu hurafe veya mitolojik hikâyelerle süslenecek anlatılan mucize iddiaları, birçok yönden vahyin gerçeklerine aykırı tasvirler içermekle birlikte, Müslümanlar meselenin bu yönünü adeta görülmek istenmemiş; dile getirilen iddialar giderek yerleşik bir inanç doktrinine dönüşmüş ve adeta sorgulanamaz addedilerek Hz. Peygamber'in risaletinin bir parçası haline getirilmiştir. Böylece Kur'an'ın tanıttığı peygamber yerine, tamamen rivayet kültürüne dayanan ve daha ziyade, olan yerine olması tasavvur edilen bir peygamber portresi oluşturulmuştur. Böyle bir peygamber portresi ise vahyin tanıttığı peygamberden öte, adeta beşeri özelliklerinden arındırılıp olabildiğince mucizelerle veya olağanüstülüklerle bezenmiş bir peygamber kimliğinden başka bir şey değildir. Hicri 5. Yüzyıldan itibaren müstakil olarak kaleme alınmaya başlanan Hasâis, Delâil ve Şemâil kitaplarında, Hz. Muhammed'i kutsallaştırma işi doruk noktasına çıkmış, O'nu yarı insan, yarı melek olarak telakki eder hale gelmişlerdir. Hz. Peygamber'in hayatı mucizelere boğularak şahsiyeti, kişiliği, örnekliği ortadan kaldırılmıştır. Hatta Hz. Peygamber'in ruhu ve cesediyle diri olduğu, ölmediği bile iddia edilebilmiştir.<sup>135</sup> Oysa Kur'an-ı Kerîm bütünüyle beşerî özellikler taşıyan bir peygamberden bahsetmektedir. Üstelik Kur'an'ın tanıttığı

<sup>131</sup> İslam kelamcılarının meseleye yaklaşımını inceleyen Bebek'in, özellikle Hz. Peygamber'e nispet edilen hissî ve aklî mucizeler bağlamında ele aldığı konular hakkındaki tespitleri dikkate değerdir. Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e nispet edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (18/200), s. 128 vd.

<sup>132</sup> İslam kelamcılarıyla filozoflar arasında tartışma konusu olan ve iki tarafı karşı karşıya getiren mucize meselesinin ele alınış biçimini Gazali ve İbn Rüşd örneğinde inceleyen Aydın, her iki tarafın görüşünü bütünlük içinde yansıtan önemli bir çalışma yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. Hasan Aydın, "Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, (6/2, 2008), s. 115-130.

<sup>133</sup> Kelam ekollerinin meseleyi ele alış biçimi hakkında bkz. Yusuf, Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", Çev. Mustafa Akçay, H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/2001), s. 287-310.

<sup>134</sup> Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, s. 14.

<sup>135</sup> Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, (Suyûtî, *el-Hâvi*, XI/265'dennaklen), Ankara, 2014, s. 42.

peygambere okuduğu vahiylerden<sup>136</sup> başka risaletinin delili olarak hiçbir mucize verilmediğine<sup>137</sup> de özellikle vurgu yapılmıştır.

Her ne kadar İbn Kuteybe (ö. 276) gibi bazı âlimler, muhaddislerin abartılı ve asılsız rivayetleri hadis kategorisinde zikretmelerini eleştirmişlerse<sup>138</sup> de, bu tür eleştiriler, yoğun rivayet örüntüsü altında adeta kaybolup gitmiştir. Hz. Peygamber hakkındaki abartılı rivayetlere yönelik itirazların yanı sıra, okuduğu vahyin dışında nübüvvetinin ispatı olarak ona hiçbir mucizenin verilmediği gerçeği ayetle sabit olsa da, adeta bunlar görmezlikten gelinerek ona sayısız mucize isnat edilmiştir.

Kur'an, müşriklerin çeşitli mucize taleplerinden bahsetmektedir. Bu talepler Hz. Muhammed'in peygamber olup olmadığını test etmeye yönelik olağanüstü isteklerdir. Zira Hz. Peygamber inkârda direnen geçmiş kavimlerin başlarına gelen birtakım olağanüstü olayları haber verip onları ikna etmeye çalışırken veya önceki peygamberlerin mucizelerinden bahseden ayetleri okurken müşrikler, ya korkutuldukları azabı getirmesini istemişler veya benzer olağanüstülükleri ya da mucizeleri onun da göstermesini talep etmişlerdir.<sup>139</sup> Kur'an onların türlü mucize taleplerine karşılık; Hz. Peygamber'in de bu yönde bir duygu taşımaya rağmen,<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Ankebut, 29/5-51.

<sup>137</sup> İsrâ, 17/59.

<sup>138</sup> İbn Kuteybe, Muhaddisleri inandırıcılıktan uzak birçok rivayeti hadis kategorisinde sunmaları nedeniyle eleştirmiştir. Onun muhaddislere yönelik eleştirileri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, t.y., s. 8-9; 10-11.

<sup>139</sup> Müşriklerden gelen mucize istekleri şu ayetlerde dillendirilmektedir. "*Onlar: "(Ey Muhammed!) Sana asla inanmayacağız. Söylediklerine inanmamız için bize topraktan gözeler/pınarlar fıskırtmalısın. Yahut (sana inanmamız için) hurma ağaçları ve asmalarla dolu bahçelere sahip olmalısın ve o bahçelerin içinden dereler akıtmalısın. Yahut ("Rabbim dilerse yapar." diye) iddia ettiğin gibi gökyüzünü paramparça edip başımıza yıkmalısın. Yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza çıkarmalısın. Yahut altınla bezenmiş bir köşkün olmalı veyahut gökyüzüne çıkmalısın. (Ha, bu arada şunu da belirtelim ki) Oradan dönüşünde bize açıp okuyabileceğimiz bir kitap/yazılı metin getirmedikçe gökyüzüne çıktığına da asla inanmayız. (Ey Peygamber)! De ki onlara: "Fesubhâallah! Siz benden neler istiyorsunuz?! Ben (olağanüstü güçlere sahip bir varlık değil, diğer bütün peygamberler gibi ölümlü ve gücü sınırlı) bir insan, Allah'ın ayetlerini tebliğle mükellef bir peygamberim."* İsrâ, 17/90-93; "*Haydi, önceki peygamberler gibi o da bize bir mucize getirsin, dediler. Oysa geçmişte helak ettiğimiz toplumlarda kendilerine gelen mucizelere inanmadı şimdi bunlar mı inanacak.*" Enbiyâ, 21/5-6; "*İnkâr edenler: Rabbinden ona'(Muhammed)a bir mucize verilmesi gerekirdi, değil mi? diyorlar. Sen sadece bir uyarıcısın. Her kavmin bir yol göstericisi olmuştur.*" En'âm, 6/35; "*Ama onlara katımızdan gerçek gelince: "Musa'ya verildiği gibi buna da mucize verilmesi gerekmez mi?" derler. Daha önce Musa'ya verilen de inkâr etmemişler miydi? "Yardımlaşan iki sihirbaz" demişlerdi; "Hepsini inkâr edenleriz" demişlerdi. De ki, "Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden daha doğru bir kitap getirin de ona uyayım."* Kasas 28/48-49; "*Ey Peygamber! Sen bu vahiylerden önce herhangi bir ilahi kitabı okumuş değildin ve bu Kur'an'ı kendin yazabilecek durumda da değilsin. Şayet aksi olsaydı, temelsiz bir inancı savunan o Müşrikler, "Muhammed'e rabbinden mucizeler indirilmesi gerekmez miydi?!" diyorlar. Ey Peygamber! De ki onlara: "Mucize indirmek Allah'ın elindedir. Ben sadece sizi açıkça uyarıcı bir elçiyim."* Kendilerine tebliğ edilen bu Kur'an'ı sana göndermiş olmamız mucize olarak onlara yetmiyor mu?!" Ankebût, 29/48-51; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/183; En'âm, 6/7-8; İsrâ, 17/90-93; Mü'min, 40/78; Cuma, 62/2; Karş. Bakara, 2/145; Nisa, 4/153.

<sup>140</sup> "*Müşriklerin imandan yüz çevirmeleri zoruna gidiyorsa şunu iyi bilmelisin ki, yerin derinliklerine doğru bir tünel kazmaya veya göğe merdiven dayamaya gücün yetse ve böylece onlara bir mucize getirsen onlar yine imana gelmezler. Allah dileseydi onların tümünü imana getirirdi. O halde, sakın bu*



Hız. Muhammed'in risaletinin mucizeyle bir ilişkisinin olmadığını belirtmiş ve talep edilen mucizelerin hiçbirisinin gerçekleştirilmediğini özellikle vurgulamıştır. Buna mukabil yine de onun peygamberliğinden şüpheleri varsa nübüvvetinin en büyük delili veya mucizesinin okuduğu vahiyler olduğunu ifade etmiştir.<sup>141</sup> Hz. Peygamber'e, Kur'an dışında, mucize verilmemesinin nedenini önceki mucizelerin inkârı olduğunu Kur'an şu şekilde açıklar: "*Bizim bu müşriklere (istedikleri türden) mucizeler göndermemize engel olan şey, geçmişteki kavimlerin mucizeleri yalanlamış olmasıdır.*"<sup>142</sup>, "*Onlara gökten bir kapı açsak da, oradan çıkmağa koyulsalar: "gözlerimiz döndü, biz herhalde büyülendik" derler.*"<sup>143</sup>

Hız. Peygamber de "*Hiçbir peygamber yoktur ki kendisine insanların inandıkları mucizelerden birisi verilmemiş olsun. Bana da verilmiş olan sadece vahiyden ibarettir. Ümit ederim ki, kıyamet günü, mensupları en çok olan nebi ben olacağım.*"<sup>144</sup> buyurarak kendisine verilen mucizenin Kur'an-ı Kerim olduğuna dikkat çeker. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kendisine verilen mucize konusunu sadece Kur'an'la sınırlandırmıştır.<sup>145</sup> Nübüvvetinin delili olarak diğer peygamberlere değişik mucizeler verilmesine rağmen ebedi risaletin sahibi Hz. Muhammed'e ise risaletinin sürekliliğine ve evrenselliğine uygun olarak sadece Kur'an mucizesi verilmiştir.<sup>146</sup>

Aslında vahyin kendisi de Hz. Muhammed'in risaletini mucizelerle desteklemek yerine, akli ön plana çıkarıp içerdiği mesaja dikkat çekmiş ve şayet inanmıyorlarsa benzerini ortaya koymaları için muhaliflerine meydan okumuştur.<sup>147</sup> Kur'an-ı Kerim'in mucizevi yönüne dair görüşler veya eserlerin ortaya çıkmasından sonra, onun her düzeydeki muhataba hitap eden bir anlatım zenginliğine, üslup ve muhteva yönünden eşsiz olduğuna dikkat çeken kimi âlimler nazil olduğu dönemde Araplar arasında belagat ve fesahatin üst düzeyde olduğuna vurgu yaparak bu yönüyle mucizevi özellik taşıdığını savunmuşlardır.<sup>148</sup>

---

*gerçekten bihaber gibi davranma.*" Enbiya, 21/5-6; "*Ey Muhammed! İnanmıyorlar diye neredeyse kendini helak edeceksin. Şayet Biz dileseydik gökten öyle müthiş bir mucize indirirdik, o zaman hepsi ona boyun eğmek zorunda kalır imana gelirdi.*" Şuara, 26/3-4;

<sup>141</sup> "*Müşrikler, "Muhammed'e rabbinden mucizeler indirilmesi/verilmesi gerekmez miydi?!" diyorlar. (Ey peygamber) De ki onlara: "Mucize indirmek Allah'ın elindedir; (dolayısıyla bana bir mucize verilip verilmeyeceği de yalnız O'nun bileceği bir iştir.) Ben sadece sizi açıkça uyaran bir elçiyim. Kendilerine tebliğ edilen bu Kur'an'ı sana göndermiş olmamız (mucize olarak) onlara yetmiyor mu?"* Ankebut, 29/50-51; "*Biz peygamberleri deliller, mucizeler ve kitaplarla gönderdik. Şimdi de sana Kur'an'ı indirdik ki kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın. Belki böylece düşünüp öğüt alırlar.*" Nahl, 16/44.

<sup>142</sup> İsra, 17/59.

<sup>143</sup> Hicr, 15/15.

<sup>144</sup> Buhari, *Sahih*, İ'tisam, 1, Fadailu'l-Kur'an, 1. VI/97; Müslim, *Sahih*, İman, 70, 239, I/134; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. II, s. 451. Hadisin izahı için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX/6.

<sup>145</sup> el-Hımsî, *Fikretü İ'caz*, s. 16.

<sup>146</sup> el-Hımsî, *Fikretü İ'caz*, s. 11-15.

<sup>147</sup> İsra, 1788; Bakara, 2/23-24.

<sup>148</sup> Yılmaz, Faruk, *Kur'an Mucizesi*, Furkan Yay. İstanbul 1983, s. 52 vd.

Her ne kadar Kur'an ve Hz. Peygamber'in kendisi, okuduğu vahiyler dışında nübüvvetinin bir başka mucizeyle desteklenmediğini çok açık bir dille vurgulasa da, rivayetlerde veya geleneksel yorumlarda sayısız mucize iddialarının yer alması ve bunların Hz. Peygamberin risaletinin delilleri olarak sunulması hayret verici bir durumdur. Kur'an ona herhangi bir mucize verilmediğini söylerken verilmeyen mucizenin/mucizelerin neler olduğuna dair hiçbir açıklama yapmamıştır. Bunu yanı sıra, isra hadisesine işaret eden ayette, bir kısım semboller veya olağanüstülüklerin (min âyâtinâ) gösterilmesi için Hz. Peygambere gece yolculuğunun yaptırıldığına işaret edilmiş, ancak bu olağanüstülüklerin neler olduğuna dair de herhangi bir ipucu verilmemiştir.<sup>149</sup> Hz. Peygamberin risalet sürecinde buna benzer tecrübeleri olmuştur. Bu tür tecrübeler risaleti ispat sadedinde değil, onun sıkıntılarını hafifletmeye yönelik müdahaleler olarak görmek gerekir.

### Sonuç

İslam inançlarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelim ilminin önemli konularından biri de nübüvvet konusudur. Kelamcılara göre Allah'ın peygamberler göndermesi mümkündür. Diğer bir ifade ile peygamberlik, *mümkînu'l-vücûddur*, yani peygamberlerin varlığı imkân dâhilindedir ve câizdir. Zira akıl peygamberliğin mümkün olabileceğini, Allah'ın seçtiği bazı kimseleri insanlara gönderebileceğini kabul eder. Allah bu şekilde görevlendirdiği elçileri aracılığı ile tekliflerini kullarına bildirir. Bu durumda, Allah'ın varlığına ve O'nun insanlara teklifte bulunabileceğine inanan kimse, Allah'ın peygamber göndermesini de kabul etmiş olur. Çünkü Allah'ın emir ve nehiyelerini insanlara ulaştırabilecek olanlar peygamberlerdir. Bu anlamda Allah ile insanın iletişimi vahiy aracılığıyla gerçekleşir. Peygamber, insan-Allah ilişkisindeki taraflardan ve doğal olarak bu iletişimin ana unsurlardan biridir.

Peygamberlik mümkün ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gerçek peygamber olduğunun delili nedir? Peygamberlik iddiasında bulunan herkes peygamber midir? İnsanlar bir peygamberin peygamber olduğunu nasıl bilecekler ve kendilerine ulaşan mesajın, bizzat Allah tarafından gönderildiğine nasıl inanacaklar? Kelâmcılar, bu tür sorulara büyük ölçüde "mucize"ye dayanarak cevap vermektedir. Özellikle Kelam literatüründe peygamber *el-müeyyed bi'l-mucize* (mucize ile desteklenmiş) şeklinde tanımlanır.

Dinî bir terim olarak *mucize*, kelam literatüründe "peygamberlik iddia eden bir zatın elinde inkârcılara meydan okuduğu sırada, kendisini doğrular mahiyette başkalarının, benzerini yapamadıkları olağanüstü bir şeyin ortaya çıkması" şeklinde tarif edilmiştir. Diğer insanlar bu tür olayların benzerlerini getirme konusunda aciz olmaları peygamberi tasdik etmelerine yol açmaktadır.

<sup>149</sup> İsra, 17/1.

Aslında mucizede insanları aciz bırakan Allah'tır. "Peygamberin mucizesi" ifadesi mecazen söylenebilir. Gerçek manada bu isimlendirmenin yapılması doğru değildir. Mucize Allah'ın fiilidir. Allah'ın onu peygamberlerin elinde gerçekleştirmesinin nedeni, onların peygamberliğini teyit etmek içindir. Vahiy geleneğinde Allah her peygambere farklı ve zamanına göre mucizelerle destek olmuştur. Bu farklılık peygamberlerin siretlerinden ve Kur'an'daki peygamber kıssalarından açıkça anlaşılabilir.

Mucizenin tanımı dikkate alındığında, peygamberliği ispata yönelik mucizenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür: Birincisi, inkârcıların mucize isteği, ikincisi ise benzerini ortaya koyma konusunda insanlara meydan okumadır. Kelamcıların, Kur'an'daki mucize takdimini esas alarak yaptıkları bu tanımlamada yer alan meydan okuma ve talep unsuru bir peygamberde görülebilen bazı olağanüstü şeylerin hangi anlamda algılanacağı hususunda büyük önem arz etmektedir.

Kelamcılar mucizeyi, genel olarak aklî ve hissî olmak üzere iki gruba ayırırlar. Dolayısıyla, herhangi bir peygambere nispet edilen olağanüstü bir şeyin mucize olarak kabul edilmesi için her şeyden önce onun meydan okumanın hemen ardından meydana gelmesi; ikinci olarak, şayet duyulara hitap eden bir olay ise oluş itibarıyla insanların onu duyu organlarıyla bizzat algılamaları gerekir. Bu tür mucize örnekleri Kur'an'da çokça yer almaktadır.

Aklî mucize ise muhataplarının akıl ve muhakemelerine hitap eder. Kur'an Hz. Peygamber'in aklî bir mucizesidir. Zira Resulullah bu yüce kitap ile meydan okumuştur. Oluş biçimi itibarıyla tanıma uygun olarak muhatapların özellikle akıl ve muhakemelerine hitap etmiş; benzerini getirme konusunda meydan okumuştur. Hz. Muhammed'e nispet edilen göğsünün açılması, ayın yarılması, gayptan haber vermesi, isra ve meleklerin yardımına mazhar olması gibi olaylar ise, muhtevalarında meydan okuma unsuru bulunmadığı için mucize olarak değerlendirilemezler. Ayrıca isra ve meleklerin yardımı meselesinde, olayı duyularla algılama da söz konusu değildir.

Allah'ın kelamı olması ve sübut bakımından herhangi bir problemi bulunmaması sebebiyle, mucize konusu Kur'an ağırlıklı olarak incelenmiştir. Ayetlerin ifadelerine göre Yüce Allah geçmiş peygamberlere hitap ettikleri toplumların kültür seviyelerine uygun biçimde çeşitli mucizeler vermiştir. Vahiy geleneğinin ve peygamberlerin son halkası olan Hz. Muhammed'e gelince, muhataplarının ısrarlı isteklerine rağmen, ona daha önceki peygamberlere verildiği gibi hissî mucizeler verilmemiş, iman etmek isteyenler için Kur'an'ın yeterli olduğu bildirilmiştir. O bütün insanlığa kendisine mucize olarak verilen "Kur'an-ı Kerim"le meydan okumuş ve onları İslam'a davet etmiştir. O, teorik ve pratik bilgileri, gerek fesahat ve belâgatı ve gerekse geçmiş ve geleceğe yönelik haberleri vermesi bakımından mucize bir kitaptır. Bazı Kur'an ayetlerinden

anlaşıldığına göre Yüce Allah Hz. Peygamber ile yeni bir dönem başlatmıştır. Buna göre Resulullah ile birlikte birtakım olağanüstülüklerin yaşandığı dönemler sona ermiş, tebliğin sürekliliğini ve evrenselliğini sağlamak üzere akıl ve bilgi süreci başlatılmıştır. Bize göre, peygamberliği kıyamete kadar sürecek olan ve tüm insanlara gönderilmiş bulunan bir peygamberin mucizesinin de kıyamete kadar kalıcı, her dönemde algılanıp anlaşılacak, sahibinin peygamber olduğunu ispat için başvurulabilecek sürekli ve kalıcı bir mahiyette olması gerekirdi. Nitekim öyle de olmuş, Yüce Allah son Peygamber'ine mucize olarak Kur'an'ı vermiştir. Hz. Peygamber de kendisinden önceki peygamberlere birtakım mucizeler verildiğini, kendi mucizesinin ise Kur'an'dan (vahiy) ibaret olduğunu, bu yüzden de ümmetinin, diğer peygamberlerinkinden daha fazla olacağını umduğunu bildirmiştir.<sup>150</sup>

Kur'an ve ona paralel olan Hz. Peygamber'in dilinde (sünnette) durum bu merkezde iken, rivayetlerde, Hz. Peygamber'in mucizelerini sayarak onun diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ispat etmeye yönelik olarak, ümmetin ona olan sevgi, saygı ve bağlılığını arttırma amacıyla yazılan kitaplarda ve bu arada müşterek kültürün bir yansıması bakımından bir ölçüde de kelimelerinde Resulullah'a Kur'an dışında birtakım hissi mucizeler nispet edilmiştir. Toplam sayısının binleri bulduğu iddia edilen<sup>151</sup> ve neredeyse Resulullah'ın yirmi üç yıllık peygamberlik hayatının her gününü dolduran bu mucize anlayışının, Kur'an ile çeliştiği açıktır. Bazı İslam âlimlerinin, bazı sahabelerin gözlem ve anlayışlarını yansıttığı anlaşılan ve tamamı itibarıyla kesin bilgi ifade etmeyen birtakım rivayetlere dayalı bulunan bu tür olayların nakledilmesinin râvîlerince savunulacak makul ve geçerli sebepleri bulunmalıdır. Bize göre bu sebeplerinin en önemlisi, insanların peygamberi yüceltme duygusu ve olağanüstüye yönelik arzu ve merakı gibi saiklerle bazı ayetlere amacı aşan anlamlar yüklemeleri veya bu ayetler için farklı sebab-i nüzul arayışına girmeleridir. Dolayısıyla sıradan olaylar bazı kimseler tarafından abartılarak anlaşılmış ve aktarılmış ya da eski dinlere mensup olan bazı kimselerin müslümanlığı kabullerinden sonra, eski dinlerinin peygamber ve azizleriyle ilgili olarak anlattıkları efsaneler karşısında, İslam Peygamberi'ne ait Kur'an mucizesi, avam için yetersiz görülmüş olmalıdır. Böyle bir anlayışı yansıtan ve Hz. Muhammed'e, diğer peygamberlere verilen her türlü mucizenin en büyüğünün verildiği temasını işleyen eserlerin telif yoğunluğunun böyle bir döneme rastlaması, bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

Kur'an'da zikredilen ayın ikiye bölünmesi, gayptan haber verme, göğsün açılması, ilahi teyide mazhar olma ve isra olaylarına dair ayetlerin taşıdıkları manaların anlaşılmasında, zamanla anlam sapmaları yaşanmıştır. Buna yol açan

<sup>150</sup> Bkz. Buhari, *Sahih*, "İ'tisam" I; 66, Fedailü'l-Kur'an, I, V1, 97; Müslim, *Sahih*, Kitabu'l-İman, Bab, 70, h. no 239; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 296.

<sup>151</sup> Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, (nşr. Abdülmü'ti el-Kal'acî), Beyrut, 1985, I, 10, 18.

rivayetlerin birçoğunun senet bakımından istidlale elverişsiz ve bütünüyle haber-i vahid durumunda olması yanında öz ve metot itibarıyla Kur'an ile çelişir bir mahiyet arz etmeleri de, bu rivayetler hakkında şüphe duyulmasını gerektirmektedir. Kur'an'da yer alan söz konusu olaylar, Kur'an ve kelimeler literatüründen yansıyan mucize kriterlerine uymamaktadır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in yegâne mucizesi, aklî bir mucize olan Kur'an'dan ibarettir. Mucize gibi algılanan diğer olayların ise, ilahi birer lütuf, yardım ve işaret olarak kabul edilmeleri daha makul görünmektedir.

### Kaynakça

- Abduh, Abdulgani, *Enbiyaullah*, S. Arabistan, 1978.
- Ahath, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992.
- Aliyyu'l-Kari, *Fıkhi Ekber Şerhi*, terc. Y. Vehbi Yavuz, 4. baskı, İstanbul, 1992.
- Amidî, Seyfüddin, *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1971.
- Aydın, Abdullah, *İlahî Nurlar; İslam Düşüncesi, Ahlakı ve Peygamberimizin Mucizeleri; İmam-ı Gazalî'nin Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1967.
- Azimli, Mehmet, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", *Hikmet Yurdu*, Yıl. 2, S. 3, (2009).
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Kitabu Usulî'd-Din*, 3.baskı, Beyrut, 1981.
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, 1991.
- Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, terc. Adil Bebek, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- Balcı, İsrail, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara, 2013.
- Bebek, Adil, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (18/200).
- Beyazî, Kemaluddin Ahmed, *İşaratu'l-Meram Min İbaratu'l-İmam*, Kahire, 1949.
- Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyin, *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'ti el-Kal'acî), Beyrut, 1985.
- Bikbulat, Sunatullah, "İnşikak-ı Kamer Meselesi", *İslamiyat*, Yay. Bünyamin Erul, Ankara 2004.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucizenin İmkânı ve Delaleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 2001, s. 173-197.
- Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet yay., İstanbul, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim, 'Hz. Peygamber'in Hidayet Mucizesinin Evrensel Boyutu', *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (20-22 Nisan 2007), İslamî İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007.
- Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, 2. baskı, Beyrut, 1996.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meali, *Lümatu'l-Edille*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Lübnan, 1987.
- , *el-Akâidu'n-Nizamiyye*, neşr. Muhammed ez-Zubeydi, Beyrut, 2003.

- , *Kitâbu'l-İrşâd*, Mektebetü'l-Hancî, Tah. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmünim Abdulhamid, 3. Baskı, Kahire, 2002,
- Duman, Zeki, *Beyanu'l-Hak*, Ankara 2005.
- Erkol, Ahmet, "Hz. Peygamberin Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetinin İspatında İnşıkak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, Diyarbakır, 1999.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, 3 cilt, Terc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul, 1996.
- Evans, C. Stephen, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiy ve Mucize", Çev. Ferhat Akdemir, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (IX, sayı: 3, 2009.
- Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Kahire, 1962.  
-*Kavâidu'l-Akâid*, neşr. M. Muhammed Ali, Beyrut, 1975.
- Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1988.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Kahire, trz.
- Hımsî, Naim, *Fikretü 'Icazi'l-Kur'an Münzü Bi'setü'n-Nebeviyye Hatta Asrina'l-Hâdir*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1980.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara, 1991.
- Işık, Kemal, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamber Anlayışı*, Ankara, 1980.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Mektebetü Ukaz, I. Baskı, 1402/1981.
- İbn Hacer, İmam Ahmed İbn Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dar'ul-Hadis, Kahire, 2004.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005.
- , *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul, 1998.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, t.y.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995.
- İlyas Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul, 1996.
- İsfehanî, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin, *Kitabu'n-Nübüvvât*, Mısır, 1346.  
-----, *el-Mu'cize ve Kerâmetü'l-Evliya*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ 1. Baskı, Beyrut, 1985/1405.
- İcî, İdduddin, *Tevaliu'l-Envar*, İstanbul, 1316.  
-----, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trz.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, 15.c. Kahire, 1965.  
-----, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire, 1988.
- Karadaş, Cağfer, "Ebu'n-Necib Suhreverdi ve İtikadi Görüşleri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, sayı: 2, Bursa, 2001.  
-----, "İsbat-ı Nübüvvet ve "Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği" Adlı Eser Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, C. 1, sy. 1, s. 149-165.
- Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahid*, İstanbul, 1969.
- Kurtubî, Muhammed İbn Ahmed el-Ensarî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kuran*, Matbaatu Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1373/1953.
- Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut, 1986.

- Maverdî, Ebû'l-Hasan, *İlamu'n-Nübüvve*, Beyrut, 1987.
- Mevdudî, Ebu'l-Ula, *Tefhimu'l-Kur'an*, terc. Heyet, İstanbul, 1990.
- Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin*, 3.baskı, Beyrut, 1992.
- Nedvî, Süleyman, *Asr-ı Saadet*, terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1928.
- Nesefî, *Akaid; İslam İnancınının Temelleri*, Haz. M. Seyyid Ahsen, Otağ Yayınevi, İstanbul, 1975.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.
- , *et-Temhid fi Usuli'd-Dîn*, (neşr. Abdülhayy Kabil), Daru's-Sakafe, Kahire. Trz.
- Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman, *el-Gunye fi Usuli'd-Din*, Beyrut, 1987.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din*, Terc. Şerafeddin Gölcük, Ankara, 1981.
- Öztürk, Mustafa, *Kissaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.
- Rahman, Yusuf, "Klasik Dönemdeki Kalam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", Çev. Mustafa Akçay, H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/2001).
- Razi, Fahrüddin, *İsmetu'l-Enbiya*, Beyrut, 1981.
- , *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, terc. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.
- , *Risale fi'n-Nübüvvat*, Beyrut, 1986.
- , *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*,
- , *Tefsir-i Kebir*, Çev. Heyet, Ankara, 1990.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usuli'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, (*Maturidiyye Akaidi*) içinde, 5. Baskı, Ankara, 1995.
- Suhreverdi, Ebu'n-Necib, *Âdâbu'l-Mürîd*, Daru'l-Vatani'l-Arabi, Kahire, ts.
- Sülün, Murat, "İslamiyet'i İslamiyet Yapan; Makam-ı Mahmud", *Kur'an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz* içinde, İstanbul, 2015.
- Şehrîstânî, Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, neşr. Alfred Guillaume, London, 1934.
- Teftazanî, Sa'deddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, Kum, 1409-1989.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1994.
- Yılmaz, Faruk, *Kur'an Mucizesi*, Furkan Yay. İstanbul, 1983.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Kahire, 1977.

## FARKLI BİR HADİS KAVRAMI: LÂHİN -LETÂİFÜ'L-HİKEM ÖRNEĞİ-

Macit DEMİRER\*

### Öz

Gümüşhânevî, 19. Yüzyılın önemli Osmanlı âlimlerinden birisidir. Aynı zamanda o, bir tarikat şeyhidir. Hayatını ilme ve toplumun ihyasına adanmış Gümüşhânevî, islamî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler vermiştir. Hadisle ilgili ise beş kıymetli eseri vardır. Bu eserlerden birisi de harf sırası esas alınarak hazırlanmış *Garâibü'l-ehâdîs*'in şerhi olan *Letâifü'l-hikem*'dir. Bu eserde Gümüşhânevî, hadisleri kısa kısa şerh etmeyi tercih etmiştir. Hadislerin şerhinde en fazla Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli *el-Câmiu's-sağîr* şerhinden yararlanmıştı. Hadisleri değerlendirirken genelde yerleşik hadis terimlerini kullanan Gümüşhânevî, zaman zaman kendine has bir kavram olan lâhin kavramını da kullanmıştır. Fakat bu kavramın muhtevası ile ilgili tatmin edici bir açıklama yapmamıştır. İşte biz bu makalemizde bu kavramdan neyin anlaşılması gerektiği üzerinde durduk.

**Anahtar kelimeler:** Gümüşhânevî, lâhin, *Letâifü'l-hikem*, *Garâibü'l-ehâdîs*.

## A DIFFERENT HADITH TERM: LAHIN -LETAIFU'L-HIKEM CASE-

### Abstract

Gumushanevi is one of the 19th century Ottoman scholars. He is also a sufi-order leader. Gumushanevi, who devoted his life to science and to build the society, wrote a lot of books in various branches of Islamic sciences, five of them are in the hadith field. One of these works is *Letaifu'l-hikem*, a commentary on *Garaibu'l-ehadis* which written on the basis of alphabetical order of hadiths. Gumushanevi, in this work, preferred to explain hadiths shortly. He benefited from Munavi's *Feyzu'l-kadir*, a commentary book on *al-Camiu's-sagir*. Gumushanevi, who used the established terms during explaining hadiths, sometimes used the term of "lahin" that special to him. But, he didn't make any satisfying explanation about the content of this term. So, in this article, we explored what could be understood by using this term.

**Keywords:** Gumushanevi, lâhin, *Letaifu'l-hikem*, *Garaibu'l-ehadis*.

### Giriş

Osmanlı Devletinin en çalkantılı sayılabilecek bir döneminde yaşamış olan Gümüşhânevî (1311/1894) hem bir sufi hem de bir muhaddistir. Gümüşhâne'de başladığı ilmi hayatına Trabzon ardından da İstanbul'da devam etmiş, oldukça verimli bir medrese hayatı geçirmiştir. Eğitim hayatından sonra çeşitli medreselerde müderris olarak görev yaparken bir taraftan da telif faaliyetlerini sürdürmüştür. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye (1275/1858) intisap edip çeşitli tarikatlardan icazet aldıktan sonra ise hayatını bir müderris, bir müellif, bir vaiz ve

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mdemirer@ibu.edu.tr



bir şeyh olarak devam ettirmiştir. O, vefat tarihi olan 1894 yılına kadar hem birçok talebenin yetişmesine vesile olmuş hem de birçok kişiye tarikat icazeti vermiştir.

Eserlerinin tümünü Arapça olarak yazan Gümüşhânevî, özellikle iki alanda önemli eserler vermiştir: Tasavvuf ve hadis. En önemli eserlerini de hiç şüphesiz hadis ilmi alanında yazmıştır. Onun hadisle ilgili beş eseri bulunmaktadır. Bunlar; *Hadîs-i erbain*, *Garâibü'l-ehâdîs*, *Letâifü'l-hikem*, *Râmûzü'l-ehâdîs* ve *Levâmiü'l-ukûl*. Bu eserlerden özellikle *Râmûzü'l-ehâdîs*'in tekke içerisinde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Çünkü bu eser, yazıldığı günden bu güne kadar hiç önemini yitirmemiş, tekkenin vazgeçilmez bir kaynağı haline gelmiştir. Diğer eserlerinin ise *Râmûzü'l-ehâdîs* kadar tanındığını söylemek oldukça zordur.

Biz bu makalede *Letâifü'l-hikem*'i esas alarak Gümüşhânevî'nin hadislerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken kullandığı ve ona has bir kavram olduğunu düşündüğümüz "lâhin" üzerinde duracağız. Bu kavram ile ilgili açıklamalara geçmeden önce *Garâibü'l-ehâdîs* ile *Letâifü'l-hikem*'i kısaca tanıyalım.

### 1. Garâibü'l-Ehâdîs

Gümüşhânevî bu eserini *Hadis-i erbain*'den sonra hazırlamıştır. Buna "*Garâibü'l-ehâdîs*" dendiği gibi "*Acâibu'n-nübüvve ve Dekâiku'l-velâye*" de denir.<sup>1</sup> Farklı konuları ihtiva eden hadislerden oluşan bu eserde Gümüşhânevî, hadislerin sadece sahabî ravisini vermekle yetinmiştir. Hadisi tahriç eden ve çok sık ismi geçen eserler için rumuz kullanmayı tercih etmiş ve kullanılan rumuzla ilgili de önsözünde bilgi vermiştir. Müellif hadisleri harf sırasına göre tertip ettiğini ve onların sıhhatlerine işaret ettiğini de söylemiş<sup>2</sup> ama buna tam olarak riayet edememiştir.

Doksan altı sayfadan ibaret olan bu eserin, 2-56. sayfalar arasında *Garâibü'l-ehâdîs*, 57-88. sayfalar arasında ise *Mülhakât Garâibü'l-ehâdîs* bulunmaktadır. Eserin sonunda, 89-94. sayfalar arasında, İmam-ı Birgivî'nin (981/1573) *Usûlü'l-hadîs*'e ait bir risalesi, 94-96. sayfalar arasında da "*Risâle-i kavâid-i zabti'l-muhaddisin mine'l-ashâb ve'l-muharricîn*" isimli bir risale vardır.

801'i *Garâibü'l-ehâdîs*'te, 439'u *Mülhakât*'ta olmak üzere toplam 1240 hadis içeren *Garâibü'l-ehâdîs* içerisinde yer alan hadisler, genellikle ahlaka dairdir. Hadislerin seçiminde Süyûtî'nin (911/1505) ale'l-ahruf hazırlamış olduğu eserlerini esas aldığı kanaatindeyiz. Bunun yanında Münâvî'nin (1031/1622) *Feyzu'l-kadîr* isimli eserinden de zaman zaman yararlandığı ve çok az da olsa farklı kaynaklara müracaat edildiği görülmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs*, s. 2.

<sup>2</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>3</sup> Daha fazla ayrıntı için bkz., Demirer, Macit, *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî ve Hadisçiliği*, s. 58-73.

*Garâibü'l-ehâdîs*'in hangi tarihte basıldığı bilinmemektedir. Yalnız baskı yerinin Dâru't-tibâ'ati'l-âmira olması kuvvetli bir olasılıktır.

## 2. Letâifü'l-Hikem

*Garâibü'l-ehâdîs*'in şerhi olan *Letâifü'l-hikem*'i Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs*'i ve *Râmûzü'l-ehâdîs*'i bitirdikten sonra kaleme almıştır.<sup>4</sup> Toplam 304 sayfa olan bu eserin, 2–10. sayfalar arasında önsöz, 10–222. sayfalar arasında *Garâibü'l-ehâdîs*'te bulunan hadislerin, 222–304. sayfalar arasında da *Mülhakat*'ta bulunan hadislerin şerhleri yer almaktadır. Eserin önsözünde, nasıl telif edildiğine ve bir hadis ile ilgili olarak hangi noktalar üzerinde durulduğuna dair açıklamaların yanında, kullanılan rumuz, bu rumuzdan bazılarının tercih sebebi ve eserleri rumuzla gösterilen müelliflerin kısa hayatları da vardır.<sup>5</sup>

*Garâibü'l-ehâdîs*'te 1240 hadis olmasına rağmen *Letâifü'l-hikem*'de 1239 hadisin şerhi yapılmış, bir hadisin ise yapılmamıştır. Şerhi yapılmayan hadis 208 nolu hadistir. Bu hadis için herhangi bir açıklama yapılmamasının iki nedeni olabilir: Bunlardan birincisi, şerhin unutulmuş olması, İkincisi ise, bir önceki hadise olan benzerliğidir. Kanaatimizce Gümüşhânevî, bu ikinci sebepten dolayı hadis için ayrı bir şerh yapmayı uygun görmemiştir.

Eserin kenarında, Gümüşhânevî tarafından konulduğunu tahmin ettiğimiz, bir takım notlar, açıklamalar vardır. Bunlarda, şahit hadisler, kelimelerin okunuşları ve nüsha farklılıkları gibi bir takım bilgiler mevcuttur.

Müellif bu eserinde, *Râmûzü'l-ehâdîs*'e göre daha kısa olan hadisleri tercih etmiştir. Bundan olsa gerek hadisler için yaptığı şerhler de genellikle kısa kısa olmuştur. Bu durum, özellikle Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli eserinden yararlanılmadan yapılan şerhlerde daha çok görülmektedir. Gerçi Münâvî'den yararlanılan şerhlerde de durum bundan pek farklı değildir.

Gümüşhânevî, hadisleri bazen kelime kelime bazen de cümle halinde şerh etmiştir. Şerhte kelimelerin sarf açısından durumu, cümle içindeki konuları, varsa müradifi, müfredi ile cemisi ve belağat yönü üzerinde de kısa kısa durmuştur.

Gümüşhânevî, hadisin sonunda onu tahriç eden müellifi ve sahabi ravisini zikretmiş ardından da sıhhatine dair bilgi vermiştir. Onun hadis ile ilgili eserlerinde üzerinde önemle durduğu şahit hadisleri bu eserinde de görüyoruz. Onları bazen şerhe başlamadan evvel, bazen kelime açıklamalarından sonra bazen de şerhin sonunda zikretmiştir.

Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*'deki hadisleri şerh ederken en çok, *Levâmiü'l-ukûl*'da olduğu gibi, Münâvî'nin *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazmış olduğu *Feyzu'l-*

<sup>4</sup> Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 2.

<sup>5</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 2-10.

*kadîr* adlı şerhten yararlanmıştır. Bunu biraz daha açacak olursak; şayet *Letâifü'l-hikem*'deki hadis *el-Câmiu's-sağîr*'de var ise Gümüşhânevî, o hadise yaptığı şerhi muhtasar bir şekilde mutlaka *Feyzu'l-kadîr*'den almıştır. O bu tavrını benzer hadisler ile şahit hadislerde de aynen sürdürmüştür. Yani Feyzu'l-kadîr'de eserindeki hadisin bir benzeri yahut kullandığı şahit hadisler varsa şerhte genellikle ondan yararlanmıştır. Kendisinin katkısı ise genelde kelime izahlarıyla sınırlı kalmıştır.

Aslında Münâvî'nin mezkûr eserinin Gümüşhânevî üzerindeki etkisini sadece şerhle sınırlandırmak da çok isabetli olmaz. O, aynı zamanda bir hadisin şahitlerinin belirlenmesinde, sıhhatine dair verilen kararlarda, râvilerle ilgili değerlendirmelerde de sürekli kendisinden yararlanılmış bir eserdir.<sup>6</sup> Buradan hareketle, Münâvî'nin bu eserini *Letâifü'l-hikem*'in her yerinde görmek mümkündür, dersek sanırım mübalağa yapmamış oluruz.

*Letâifü'l-hikem*, 1285/1868 tarihinde Muhyiddin Efendi litografya basım hanesinde tab' olunmuştur.

### 3. Gümüşhânevî'de Lâhin Kavramı

#### 3.1. İstılahlara Dair

İstılah; lügatte anlaşmaya varmak, ittifak etmek manalarına gelir. Bu kelimeyi Ömer Nasûhî Bilmen (1391/1971) meşhur *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* nam eserinde şöyle tarif eder: Muayyen bir cemaatin, bir meslek erbabının bir lafzı manayı lüğavisinden çıkararak başka bir manada müttefikan isti'mal etmeleridir. Ardından da konuya dair ilim kelimesini misal verir ve şunu söyler: "İlim" lafzı, lügatte mutlaka bilmek manasınadır. Sonra, bir mevzua dair bir takım müdevven mesail ve kavaidin heyeti mecmuası manasında kullanılmıştır. Binaenaleyh bu ikinci mana, bir ıstılahı mahsustan ibaret bulunmuştur.<sup>7</sup>

Bir kelimenin ıstılah anlamı kazanabilmesi zaman içinde olmuş ve o kelimenin ıstılah anlamı üzerinde ilim erbabı ana hatlarıyla ittifak etmişler, neticede ortak bir dil ortaya çıkmıştır. Bu ortak dilin bilinmesi zaruridir. Çünkü bir ilme vakıf olmanın yolu o ilmin ıstılahlarını bilmeden geçer. Bu hususta özellikle de İslâmî ilimlerde daha fazla bir hassasiyetin gözetilmesi lazımdır. Bir ilmin ıstılahlarına hâkim olmayanın hatadan salim olduğunu söylemek mümkün değildir. İşte bunun en güzel örneklerini müsteşriklerde görmekteyiz. Goldziher, Mingana ve Margoliouth gibi müsteşrikler haddesena, ahberana ve semi'tü gibi eda sigalarını sadece kelime anlamları ile anlamışlar, terim manalarını göz ardı etmişler, sonuçta ilk iki asırda hadislerin sadece şifahi olarak nakledildikleri gibi

<sup>6</sup> Daha fazla ayrıntı için bkz., Demirer, Macit, *a.g.e.*, s. 75-78.

<sup>7</sup> Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 11.

bir hataya düşmüşlerdir.<sup>8</sup> Eğri cetvelden düz çizgi çıkmayacağı için, böyle yanlış üzerine bina edilmiş bir bilgiden de doğru bir neticenin çıkacağını beklemek beyhudedir.

Yalnız şuna da vurgu yapmadan geçemeyeceğiz: sosyal bilimlerde, bir kavram için yapılan tanımlamanın o kavramın muhtevasını tam verememesinden, yani yetersiz tanımdan dolayı bir tanımlama sıkıntısı olduğu bir gerçektir. O yüzden bilim felsefecisi Karl Popper, siyaset ve sosyal bilimlerde tanım yapmaya şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>9</sup> Fakat bu durum maalesef batı tarafından dünyayı yönetme adına çok iyi kullanılmakta, ortaya attıkları kavramların içini istedikleri gibi doldurarak kimi zaman bir baskı, kimi zaman da bir savaş sebebi olarak kullanabilmektedirler.

Her ilmin kendine has ıstılahları olduğu gibi, hadis ilminin de birçok ıstılahı vardır. Hatta hadis ilmi için baştan sona bir ıstılahlar ilmi bile denilebilir.<sup>10</sup> İşte bu ıstılahlar, hadis ilminin temel taşlarıdır.<sup>11</sup> Şu an elimizde bulunanlar, uzun yıllar içinde oluşmuş ve âlimlerin üzerinde ittifak ettiği ıstılahlardır. Fakat bunun yanında bir âlim tarafından kullanıla gelen ve üzerinde herhangi bir ittifak oluşmamış olanlar da vardır. Bu duruma, Beğavî'nin (516/1122) *Mesâbîh* isimli eserinde Buhârî (256/870) ile Müslim'in (261/875) ittifakla veya onlardan birisi tarafından rivayet edilen bir hadis için sıhah, Ebû Dâvûd (275/889), Tirmizî (279/892) ve benzerlerinin rivayetlerine ise hısan demesi güzel bir misaldir. İbnü's-Salah (643/1245), Nevevî (676/1277) ve İbn Kesîr (774/1373) gibi müellifler bu kullanıma çeşitli itirazlar yönetmişlerdir.<sup>12</sup> Ama bunun yanında Tebrîzî (741/1340) ve Muhyiddîn el-Kâfiyecî (879/147) gibi âlimler ıstılahlar konusunun tartışılmayacağını ileri sürerek, Beğavî'yi savunmuşlardır.<sup>13</sup> Bu meselede Tebrîzî'nin haklılık payı daha fazla gözükmektedir. Çünkü Beğavî, sahih olan sadece Buhârî ve Müslim'in rivayetleridir, diğerleri ise hasendir, demek istememiştir. O, bununla kısaltma yapmayı hedeflemiş, İbn Hacer'in (852/1449) İbnü's-Salah'ı savunurken de ifade ettiği gibi, her hadisin sonunda bunu Ashab-ı Sünen rivayet etmiştir, demekten kurtulmuştur.<sup>14</sup> Üstelik okuyucunun, baştan bu ıstılahla neyin kastedildiğini bildiği takdirde hataya düşmesi de söz konusu olmayacaktır. Bu durumda, Beğavî'nin bu uygulaması ona has bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Yukarıda misalini verdiğimiz durumun bir benzerini Gümüşhânevî'nin eserlerinde de görmekteyiz. Gümüşhânevî de aynen Beğavî gibi, herkes tarafından

<sup>8</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 19-20.

<sup>9</sup> Dayı, Hüseyin, *İslam Medeniyetinin Küreselliği*, s. 192.

<sup>10</sup> Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. XXI.

<sup>11</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, s. 3.

<sup>12</sup> İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 18; Nevevî, *Takrîb*, s. 6-7; İbn Kesîr, *el-Baisü'l-hasîs*, s. 35.

<sup>13</sup> Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, I, 133.

<sup>14</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 133.

kullanılmayan, üzerinde ittifak hâsıl olmamış bir terim kullanmıştır. O da lâhin kavramıdır. Hadis ıstılahlarına dair yazılmış eserlere ve hadise dair diğer eserlere baktığımızda bu kavrama rastlayamıyoruz. Anlaşılan o ki bu, sadece Gümüşhânevî tarafından kullanılan, ona has bir kavramdır.

Şimdi de lâhin kavramının ne anlama geldiği ve *Letâifü'l-hikem*'de nasıl kullanıldığı üzerinde duralım.

### 3.2. Lâhin Kavramının Lügat Anlamı

Lâhin kelimesi lügatta "lehâ" fiilinden birinci bap ( لها - يلهو - لهوا ) geldiğinde; eğlenmek, vakit geçirmek ve oyalanmak manalarına gelir. Ahterî-i kebir'de "el-lehv" maddesinde gafil olmak manası da vardır.<sup>15</sup> Bu kelime "an" harfi ceri ile birlikte kullanıldığında; ilgilenmedi, umursamadı, unuttu, terk etti, yüz çevirdi gibi anlamları içermektedir. Dördüncü bap geldiğinde de mana aynı kalmaktadır.<sup>16</sup> Bu durumda bu kökten türemiş olan lâhin kelimesine, ilgilenmeyen, umursamayan, terk eden, yüz çeviren, gafil olan, unutan gibi bir mana verilebilir. Bu manayı Tirmizî'nin rivayet ettiği ve içerisinde lâhin kelimesinin geçtiği "Kesin kabul edecek inancıyla Allah'a dua ediniz. Biliniz ki Allah, gafil, ilgisiz bir kalbin duasını kabul etmez"<sup>17</sup> rivayeti de desteklemektedir.

### 4. Letâifü'l-Hikem'de Lâhin Kavramı

Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs* adlı eserinde "lâhin" kavramını yedi hadisi değerlendirirken kullanmış fakat onun hangi anlama geldiğine dair ne önsözünde ne de metin içerisinde herhangi bir bilgi vermiştir.<sup>18</sup> Bu yedi hadisten sadece birisi için "hadisin senedi lâhindir"<sup>19</sup> derken, bir diğeri için de "senette lâhin biri vardır"<sup>20</sup> demiştir. Diğer rivayetlerde ise sadece "lâhin" demekle yetinmiştir. *Garâibü'l-ehâdîs*'in şerhi olan *Letâifü'l-hikem* için de durum aslında *Garâib*'den pek farklı değildir. Gerçi müellif bu eserde daha fazla hadis için bu kavramı kullanmış ama yine de hakkında tatmin edici bir bilgi vermemiştir. Sadece ilk lâhin kelimesinin geçtiği yerde "yani hadisin bazı senetlerinde, hadis uyduran veya yalancı yahut metruk birisi olduğu için tenkide uğramıştır" şeklinde bir açıklama yapmıştır.<sup>21</sup> Bu açıklamadan, hakkında lâhin denilen hadisin ciddi bir şekilde eleştirildiği ve onun uydurma veya metruk olabileceği anlaşılmaktadır. Ama yine de tam olarak neyin kastedildiği, mevzu mu yoksa metruk mü olduğu, tespit edilememektedir.

<sup>15</sup>Karahisarî, *Ahterî-i kebir*, II, 921

<sup>16</sup>İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 259.

<sup>17</sup>Tirmizî, *Daavât*, 65. Hadisin Arapça metni şöyledir: أَدْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دَعَاءَ مَنْ قَلْبٌ غَافِلٌ لَاهٍ

<sup>18</sup>Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs*, s. 3,11, 25, 35, 45, 48, 85.

<sup>19</sup>Gümüşhânevî, *a.g.e.*, 25.

<sup>20</sup>Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>21</sup>Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 11 (hn. 3).

Öte yandan Gümüşhânevî, zaman zaman hadislerin sonunda "hadis zayıf veya metruk veya lâhin"<sup>22</sup> veya "hadisin senedinde zayıf veya münker veya lâhin birisi vardır"<sup>23</sup> gibi birbirine benzer ama bir takım farklılıklarda içeren ifadeler kullanmıştır. Bu tür açıklamalardan ise lâhin'in mevzu haber yerine kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Gümüşhânevî'nin bu kavramdan tam olarak kastının ne olduğunun tespiti önem arz etmektedir. Bunun için en isabetli yolun, kavramın geçtiği hadisleri incelemek ve elde edilen neticelerden hareketle bir karara ulaşmak olduğu kanaatindeyiz. Tespitlerimize göre lâhin kavramının kullanıldığı hadis çeşitleri şunlardır:

#### 4.1. Lâhin ve Mevzû Hadis

Gümüşhânevî, lâhin kavramını çoğu kez mevzu haber yerine kullanmıştır. Bu yargıya varmamızın nedenlerinden birisi, İbnü'l-Cevzî'ye (597/1201) ait değerlendirmelerin Gümüşhânevî tarafından lâhin kavramıyla ifade edilmiş olmasıdır. *Letâifü'l-hikem*'de toplam on yedi hadiste durum bu minval üzeredir. Bu hadislerden birisi âlimlerin mürekkebi ile şehitlerin kanının tartılması ile ilgili olan, "Âlimlerin mürekkebi ile şehitlerin kanı tartıldı, neticede âlimlerin mürekkebi ağır bastı"<sup>24</sup> rivayetidir. Gümüşhânevî, hadisi Hatîb el-Bağdâdî'den (463/1071) rivayet etmiş ve rivayetin onun tarafından zayıf kabul edildiğini de esas metin içerisinde zikretmiştir. *Letâifü'l-hikem*'de ise İbnü'l-Cevzî'nin hadisle ilgili lâhin değerlendirmesini vermiştir. İbnü'l-Cevzî'nin bu değerlendirmesinin Münâvî'den alındığı kuvvetle muhtemeldir. Yalnız oradaki değerlendirmede lâhin yerine "sahih olmayan bir hadis" ifadesi vardır.<sup>25</sup> Anlaşılan o ki Gümüşhânevî, hadis için doğrudan doğruya uydurma veya sahih değil, demek yerine lâhin demeyi tercih etmiştir.

Mezkûr hadisi, *Letâifü'l-hikem*'deki metnin aynısını, ilk rivayet eden Hatîb el-Bağdâdî olmuştur. Hatîb'in bizzat kendisinin, senette yer alan Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin hadis uyduran birisi olduğuna, diğer ravilerin ise sika olduklarına kail olduğu görülmektedir. Bu değerlendirmeyi bize nakleden ise İbnü'l-Cevzî olmuştur.<sup>26</sup> Daha sonra gelen kaynaklarda da yukarıda verilen bilgiler tekrar edilmiş ve rivayetin mevzu olduğuna dair genel bir kanaat hâsıl olmuştur.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>23</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s.32.

<sup>24</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 278-279. Hadisin kaynağı için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 592, İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I, 81. Hadis hem Süyûtî'ye hem de Elbânî'ye göre zayıftır. Bkz. Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 571 (hn. 9619); Elbânî, *Dâifü'l-Câmiu's-sağîr ve Ziyâdetühü*, s. 884 (hn. 6121).

<sup>25</sup> Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 445 (hn. 9619).

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I, 81.

<sup>27</sup> Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene*, s. 595; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mevdûa*, s. 287.

Yalnız içlerinden Ali el-Kârî (1014/1606), rivayetin mevzu ama manasının sahih olduğu düşüncesindedir.<sup>28</sup>

Bu rivayet, görüldüğü gibi, mevzu bir rivayettir. Hatîb el-Bağdâdî mevzu demiş, ondan sonra gelenler de bu değerlendirmeye aynen uymuşlardır. Aslında yapılan tüm bu değerlendirmelere Gümüşhânevî de katılmış, fakat uydurma demek yerine "lâhin" demeyi uygun bulmuştur.

*Letâifü'l-hikem*'de İbnü'l-Cevzî ile birlikte zikredilmiş diğer lâhin değerlendirmelerinde de durum verilen bu misalden farklı değildir.<sup>29</sup> Yani İbnü'l-Cevzî'nin "mevzu" ve "sahih değil" dediği tüm değerlendirmeler Gümüşhânevî tarafından lâhin kavramıyla ifade edilmiştir. Buradan şunu anlıyoruz ki, İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmeleri için kullanılan lâhin ifadesi aslında mevzu haber yerine kullanılmış bir kavramdır.

Gümüşhânevî'nin lâhin kavramını "bu hadis zayıf veya metruk veya lâhin" şeklinde de kullandığını az önce ifade etmiştik. Bu tarz bir kullanımın eserde sadece bir misali bulunmaktadır. O da "Şüphesiz ki Allah meslek sahibi mümin kulunu sever" hadisidir. Hem Süyûtî hem de Elbânî (1420/1999) tarafından zayıf sayılan rivayetin<sup>30</sup> kaynaklarını Gümüşhânevî şu şekilde vermiştir: Hakîm et-Tirmizî (320/932), Taberânî (360/973), Beyhakî (458/1066), İbn Adî (365/976) ve İbnü'n-Neccar (643/1245).<sup>31</sup> Kaynaklardan sonra hadisin sahabî ravisini, akabinde de hükmünü zikretmiştir. Zikredilen o değerlendirmeye göre hadis, zayıf olabileceği gibi metruk veya lâhin de olabilir. Onun hadise dair böyle üçlü bir değerlendirme yapmasının sebebi ne olabilir? Meselenin vuzuha kavuşabilmesi için öncelikle hadisin ravilerinin araştırılması uygun olacaktır. Yapılan tetkikte ravilerden iki tanesi hakkında söz söylendiği görülmüştür. Bunlardan biri Ebu'r-Rebi' es-Semmân'dır. Bu ravi hakkında zayıf ve metruk diyenler olduğu gibi hadis uydurduğunu söyleyenler de vardır.<sup>32</sup> Diğeri ise Asım bin Ubeydullah'dır. Onun hakkında da hem zayıf hem de metruk olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûa*, I, 208.

<sup>29</sup> Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 21, 36, 38, 39, 45, 50, 61, 84, 106, 145, 177, 231, 258, 264, 273, 274, 279.

<sup>30</sup> Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 116 (hn. 1873); Elbânî, *Dâifü'l-Câmiu's-sağîr ve Ziyâdetühü*, s. 246 (hn. 1704).

<sup>31</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 61. Bu hadisin *el-Câmiu's-sağîr*'deki kaynakları şunlardır: Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûlü*, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîri* ve Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân*'ı. *Kenzü'l-ummâl*'de ise bu rivayetin yanında lafızları ve sahabi ravisi aynı olan bir rivayet daha vardır. O rivayetin kaynakları ise İbn Adî ile İbnü'n-Neccâr'dır. Anlaşılan o ki Gümüşhânevî, hadisi her iki rivayetin kaynaklarını birleştirerek almıştır. Bkz. Süyûtî, *a.g.e.*, I, 116 (hn. 1873); krs. Ali el-Müttekî, *Kenzü'l-ummâl*, IV, 4 (hn. 9195), 6 (hn. 9227). Ayrıca hadisin kaynakları için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûlü*, I, 405; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîri*, XII, 308; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 50; Beyhakî, *Şuabü'l-îman*, II, 441.

<sup>32</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 48-49; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I, 125; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, III, 261-264; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidal*, I, 263; İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, I, 351-352.

<sup>33</sup> İbn Adî, *a.g.e.*, VI, 387-389; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 70; Mizzî, *a.g.e.*, XIII, 500-506; Zehebî, *a.g.e.*, II, 353-354; İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 46-49.

Münâvî'de de her iki ravi hakkında Beyhakî'nin, Zehebî'nin (748/1348), el-İrakî'nin (806/1403) ve Zerkeşî'nin tenkitleri zikredilmiştir.<sup>34</sup> Münekkit âlimlerin yapmış olduğu bu değerlendirmelerin her birinde mezkûr iki ravi ciddi bir tenkide uğramış ve onlar için hem zayıf hem de metruk denmiştir. Gümüşhânevî'nin hadisle ilgili zayıf veya metruk hükmünü vermesi, öyle anlaşılıyor ki, Münâvî'de zikredilen bu bilgilerden kaynaklanmaktadır.

Hadisin lâhin olduğuna dair verilen hükme gelince: Münâvî aynı yerde İbnü'l-Cevzî'nin de bir değerlendirmesini verir. O değerlendirmeye göre hadis sahih değil, yani uydurmadır. Münâvî'nin İbnü'l-Cevzî'ye isnad ettiği bu değerlendirmenin kaynağı ise *el-İlelü'l-mütenahiye*'dir.<sup>35</sup> Böylece Gümüşhânevî'nin hadisle ilgili lâhin demesinin sebebi anlaşılmıştır. Demek ki o, hadisin uydurma olabileceği hükmüne İbnü'l-Cevzî'yi esas alarak varmıştır. O halde buradaki lâhin ifadesinden rivayetin uydurma olduğu anlaşılmalıdır.

Gümüşhânevî, lâhin kavramını zaman zaman sadece "lâhin" diyerek, yani herhangi bir müellif ismi zikretmeden de kullanır. *Letâifü'l-hikem*'de bu tür bir kullanım, tespitlerimize göre, toplam on yerde vuku bulmuştur. Bunlardan sekizinde Gümüşhânevî'nin hadise dair lâhin kararını vermesine etki eden müellifin İbnü'l-Cevzî olduğu anlaşılmaktadır. Bu iddiamızı bir misalle izah etmeye çalışalım. Gümüşhânevî'nin Ebû Dâvud'dan rivayet ettiği "her kim mescit içerisinde cenaze namazı kılsa ona herhangi bir beis yoktur"<sup>36</sup> hadisi ile ilgili Süyûtî zayıf değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>37</sup> İbnü'l-Cevzî ise hadisin sahih olmadığı görüşündedir. Onun böyle bir hükme ulaşmasına sebep, hadisin ravilerinden Salih'in İmam Malik (179/795) ve İbn Hıbban (354/965) tarafından yalancılıkla itham edilmiş olmasıdır.<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî'nin bu değerlendirmesi Münâvî tarafından da aynen zikredilmiştir.<sup>39</sup> Anlaşılan o ki Gümüşhânevî, burada da İbnü'l-Cevzî'nin bu görüşüne önem vermiş yalnız bunu, her zaman olduğu gibi, mevzu ifadesiyle değil de lâhin ile aktarmıştır.

Gümüşhânevî, lâhin kavramını Zehebî'nin değerlendirmelerini aktarıırken de kullanmıştır. Tespitlerimize göre, "Zehebî lâhin demiştir" denilen altı rivayet vardır ve bunların hepsi de mevzu rivayetlerdir. Meseleyi bir örnek ile izah edelim: Gümüşhânevî, Deylemî'nin (509/1125) *Firdevs*'inden "iyi niyet, sahibini cennete sokar" hadisini rivayet etmiştir.<sup>40</sup> Sahabî ravisi Cabir b. Abdullah (r.a.) olan bu

<sup>34</sup> Münâvî, *a.g.e.*, II, 363-364 (hn. 1873).

<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenahiye*, II, 589-590 (hn. 968).

<sup>36</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 225. Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Dâvûd, *Cenaiz*, 50; İbn Mâce, *Cenaiz*, 29; Ahmed b. Hanbel, II, 444, 455, 505.

<sup>37</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, II, 533 (hn. 8817). Bu hadis Elbânî tarafından da zayıf sayılmıştır. Bkz. Elbânî, *Dâif*, s. 817 (hn. 5667).

<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenahiye*, I, 412.

<sup>39</sup> Münâvî, *a.g.e.*, VI, 211 (hn. 8817).

<sup>40</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 277. Hadisin kaynağı için bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, IV, 305. Elbânî'ye göre de hadis mevzudur. Bkz. Elbânî, *Dâif*, s. 864 (hn. 5996); *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, X, 251.



hadisle ilgili Zehebî "lâhin" değerlendirmesinde bulunmuştur. Bunun sebebi ise senette yer alan Abdurrahîm el-Fâryâbî isimli ravidir. Bu ravi, Zehebî'ye ve birçok müellife göre yalancılıkla itham edilmiş, bu yüzden kezzab sayılan birisidir.<sup>41</sup> İşte bu yüzden mevzu sayılan, Münâvî'nin de Süyûtî'ye itirazda bulunarak "aslında müellif bunu eserine almamalıydı" dediği bu rivayeti Gümüşhânevî, mevzu kavramıyla değil de lâhin ile ifade etmiştir. Zehebî'nin değerlendirmelerinin olduğu diğer yerlerde de durum buradakinden farklı değildir.<sup>42</sup> Bu durumda, İbnü'l-Cevzî ve Zehebî'nin değerlendirmeleri verilirken kullanılan lâhin ifadesinden uydurma hadis kastedilmiştir, diyebiliriz.

#### 4.2. Lâhin ve Zayıf Hadis

Lâhin, Gümüşhânevî tarafından sadece mevzu haberlerin karşılığı olarak kullanılmış bir kavram değildir. O aynı zamanda haberin zayıf olduğunu belirtmek için de kullanılmıştır. Bununla ilgili ilk önce İbn Hacer'in değerlendirmelerinin yer aldığı iki rivayeti misal olarak vermek istiyoruz. Bunlardan birisi "Allah Resûlü (s.a.v.) keler yemekten nehyetti" rivayetidir. Bu hadisi Gümüşhânevî Ebû Dâvûd (275/889) ile İbn Asâkir'den (571/1176) rivayet etmiştir.<sup>43</sup> Gümüşhânevî, hadisle ilgili İbnü'l-Cevzî ile el-İrâkî'nin zayıf değerlendirmelerini vermiş, ayrıca İbn Hacer'in de bir yerde lâhin dediğini, *Fethu'l-bârî*'de ise hasen dediğini nakletmiştir. Gümüşhânevî'nin verdiği bu bilgiler Münâvî'de de vardır.<sup>44</sup> Yalnız Münâvî'de İbn Hacer'in hadisin senedini eleştirdiği, fakat zayıf veya uydurma olduğuna dair herhangi bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Bir senet eleştirisi yapılmış ama bu eleştiri genel bir ifadedir. Bu bize o hadisin zayıf hadis türlerinden hangisine karşılık geldiğini belirlememize yardımcı olmamaktadır. Olsa olsa hadisin sahih mi yoksa zayıf mı olduğu hususunu açıklığa kavuşturabilir. Yapılan bu tenkitten hareketle hadisin uydurma olduğuna hükmedilmesi ise oldukça uzak bir ihtimaldir. Ayrıca *Fethu'l-bârî*'de hasen denilmesi de hadisi uydurma olmaktan iyice uzaklaştırmaktadır. Öyleyse buradaki lâhin ifadesinden muhtemelen zayıf hadis kastedilmektedir.

İbn Hacer'e ait değerlendirmenin yer aldığı ikinci rivayet şudur: "Pantolon edininiz! Çünkü o elbiseleriniz içinde en iyi örtenidir. Dışarı çıktıklarında kadınlarınızı da onunla örtünüz." Gümüşhânevî, bu rivayetin sonunda da İbn

<sup>41</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, II, 162-163; İbnü'l-Kayserânî, *el-Ensâbü'l-müttefika*, s. 110; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, II, 2391; *Mizânü'l-İtidâl*, II, 603; Burhanüddîn el-Halebî, *el-Keşfü'l-hasîs*, s. 167; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, IV, 4; Münâvî, *a.g.e.*, VI, 371 (hn. 9326). Münâvî bu ismi Abdurrahîm el-Fârâbî olarak, Gümüşhânevî ise Abdurrahman el-Fenârî olarak vermiştir. Doğrusu Abdurrahîm b. Habîb el-Faryâbî olmalıdır.

<sup>42</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 43, 100, 146, 170, 278.

<sup>43</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 251. Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Dâvûd, *Etme*, 27; Taberânî, *a.g.e.*, XXII, 333; Beyhakî, *Sünen*, IX, 546. İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, XVI, 286.

<sup>44</sup> Münâvî, *a.g.e.*, VI, 374 (hn. 9338). Elbânî de hadisin hasen olduğu kanaatindedir. Bkz. Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve Ziyâdetühü*, II, 1157 (hn. 6857).

Hacer'in hadis hakkında lâhin dediğini zikretmiştir.<sup>45</sup> Biz burada da İbn Hacer'e izafe edilen bu lâhin ifadesinden uydurma hadis anlaşılması gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü İbn Hacer'in bizzat kendisi de hadisin mevzu olmadığı kanaatindedir. Onun bu kanaatte olduğu, İbnü'l-Cevzî'nin uydurma değerlendirmesine karşı çıkmasından anlaşılmaktadır. İbn Hacer, ilgili rivayetin farklı bir tarikle Bezzâr (292/905), Mehâmîlî (330/942) ve Dârakutnî (385/995) tarafından da rivayet edildiğini, bu yüzden uydurma değil zayıf olabileceğini söyleyerek İbnü'l-Cevzî'nin mevzu değerlendirmesini reddetmiştir.<sup>46</sup> Bu misaller, *Letâifü'l-hikem*'de İbn Hacer'e ait olarak verilen lâhin değerlendirmelerinin zayıf hadis karşılığı olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Konuyla ilgili üçüncü bir misal daha vermek istiyoruz. Örnek teşkil eden rivayet şudur: "Sizden biriniz bir çobanın yanına uğradığında üç defa 'ey deve çobanı!' diye bağırsın. Cevap verirse ne ala, aksi takdirde süt sağsın, ondan içsin ama kesinlikle alıp götürmesin. Sizden biriniz bir bahçe duvarına geldiğinde üç defa 'ey bahçe sahibi!' diye bağırsın. Cevap verirse ne ala, aksi takdirde ondan yesin ama kesinlikle alıp götürmesin."<sup>47</sup> Hadisin sahabi ravisi Ebû Said el-Hudrî'dir. Gümüşhânevî, hadisin kaynakları olan İbn Hibbân ile Beyhakî'yi zikrettikten sonra hadisin lâhin olduğunu söylemiştir.<sup>48</sup> Buradaki lâhin ifadesinden ne anlaşılmalı, mevzu mu yoksa zayıf mı? Rivayetin kaynaklarından biri olan Beyhakî, hadisin zayıf olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>49</sup> Eğer Gümüşhânevî Beyhakî'nin bu zayıf değerlendirmesinden hareketle hadis için lâhin demişse ki bu ihtimal kuvvetlidir, bu durumda lâhinden kasıt zayıftır.

Eğer burada, daha önceden geçtiği gibi, lâhinden kasıt uydurma ise bu durumda da bunun sebebinin belirlenmesi gerekecektir. Fakat konuyla ilgili elimizde somut maalesef hiçbir delil yoktur. Gümüşhânevî'nin böyle bir hükme varmasında belki de bizzat metnin kendisi etkili olmuştur, şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Böyle bir durumda hadisin şerhi bize ışık olacak ve oradaki bilgilerden hareketle bir sonuca ulaşmamız mümkün olabilecektir. Fakat orada da bu hususu teyit edecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Şerhte sadece hadisin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuş ve konuyla ilgili çeşitli teviller zikredilmiştir. Ayrıca metin tenkidi üzerinden hadis ile ilgili bir yargıya ulaşmak

<sup>45</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 15-16. Hadisin kaynağı için bkz. Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 54; İbn Adî, *a.g.e.*, I, 413-414; Beyhakî, *el-Adâb*, s. 208.

<sup>46</sup> Münâvî, *a.g.e.*, I, 145 (hn. 99). Elbânî bu rivayetin uydurma olduğu kanaatindedir. Bkz. Elbânî, *Daîf*, s. 15 (hn. 92); *Silsiletü'l-ehâdîs*, II, 66.

<sup>47</sup> Hadisin kaynağı için bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 8,21; İbn Mâce, *Ticârât*, 67; İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 87; Hâkim, *Müstedrek*, I, 147; Beyhakî, *Sünen*, IX, 604; Ali el-Müttekî, *a.g.e.*, IX, 116 (hn. 25960). Yalnız sahabi ravisi aynı olmakla birlikte rivayetlerde bir takım farklılıklar vardır.

<sup>48</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 167-168. Elbânî benzer bir rivayet için sahih değerlendirmesinde bulunmuştur. Bkz. Elbânî, *Sahîh*, I, 112 (hn. 274).

<sup>49</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, IX, 609.

Gümüşhânevî'de pek de sık rastlanan bir durum değildir. Öyleyse burada lâhin'den, büyük bir ihtimalle, uydurma değil zayıf hadis kastedilmiştir.

Bu misallerden sonra ortaya çıkan şey, lâhin'in sadece mevzu haberler için kullanılan bir kavram olmadığıdır. Demek ki bu kavramdan yerine göre zayıf hadis de kastedilmiştir.

### 4.3. Lâhin ve Râvilerle İlgili Kullanımı

Lâhin kavramı, Gümüşhânevî tarafından hadis değerlendirmelerinde kullanıldığı gibi ravi değerlendirmelerinde de kullanılmıştır. Ravilerin durumu bu kavram ile belirtilmek istendiğinde genelde "hadisin senedinde lâhin olan birisi vardır" türü ifadeler kullanılmıştır.<sup>50</sup> Konuyu bir misalle izah edelim: "Dört şey bedbahtlıktır: ağlamayan göz, katı kalp, hırs ve tûlu emel." Bu rivayeti Gümüşhânevî, İbn Adî, Ebû Nuaym (430/1038) ve Bezzar'dan rivayet etmiş, rivayetin sonunda da "hadisin senedinde zayıf veya münker veya lâhin birisi vardır" diyerek senet tenkidinde bulunmuştur.<sup>51</sup>

Bezzar, İbn Adî ve Ebû Nuaym'dan gelen her üç rivayette problemlidir. Hadisin ravilerinden sadece birisi değil birkaç tanesi tenkide uğramıştır. Tenkide uğrayan bu ravilerin bir kısmı zayıf, bir kısmı münker, bir kısmı metruk ve hatta bir kısmı da kezzaptır. Münâvî, tenkide uğrayan ravilerle ilgili bu değerlendirmelerin her birisini derli toplu bir şekilde zikretmiştir.<sup>52</sup> Gümüşhânevî de Münâvî'nin tüm bu açıklamalarını olduğu gibi almak yerine özetleyerek, zayıf, münker ve lâhin şeklinde nakletmeyi tercih etmiştir.

Bizi burada asıl ilgilendiren ise lâhin kavramıdır. Acaba Gümüşhânevî, senette lâhin birisinin olduğuna nasıl karar vermiş ve bu konuda hangi müelliften yararlanmıştı? Öyle zannediyoruz ki lâhin ifadesi burada vadda' yerine kullanılmış bir kavramdır. Bu konuda Gümüşhânevî'nin dayandığı müellif ise muhtemelen İbnü'l-Cevzî'dir. Çünkü hadisin mevzu olduğunu söyleyen odur. İbnü'l-Cevzî *Mevzuat*'ında kendisine ulaşan iki rivayeti değerlendirmiş ve ravileri içerisinde vadda', meçhul ve münker rivayetleri olanlar olduğundan ötürü "bu hadis sahih değildir" demiştir.<sup>53</sup> İşte İbnü'l-Cevzî'nin bahse konu rivayetin senedinde yer alan ve vadda' olmakla suçlanan ravilerle ilgili bu değerlendirmesini, Gümüşhânevî lâhin kavramıyla ifade etmeyi tercih etmiştir.

<sup>50</sup> Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 93, 100, 113, 117, 181, 290.

<sup>51</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 31-32. Hadisin kaynakları için bkz. Bezzâr, *Müsned*, XIII, 87; İbn Adî, *a.g.e.*, IV, 225; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 175. Elbânî hadisi zayıf olarak değerlendirmiştir. Bkz. Elbânî, *Dâif*, s. 109 (hn. 758); *Silsiletü'l-ehâdîs*, IV, 30.

<sup>52</sup> Münâvî, *a.g.e.*, I, 582 (hn. 921).

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, III, 125.

#### 4.4. Lâhin Denilen Bazı Rivayetlere Gümüşhânevî'nin İtirazları

Gümüşhânevî'nin hadislerle ilgili değerlendirmelerinde genel tavrı, önceki ilim erbabının kanaatlerini olduğu gibi nakletmektir. Aynı tavır lâhin kavramı kullanılarak yapılan değerlendirmelerde de görülmektedir. Ama zaman zaman bu tavrın dışına çıkılarak önceki değerlendirmelere itirazların yapıldığı da vakidir. Özellikle şahit hadisler kullanılarak yapılan bu itirazları misallendirmek istiyoruz.

Bunlardan birisi, Kütüb-i sitte müelliflerinden Tirmizî'nin bir rivayetidir. İlgili rivayet şudur: "Allah Resûlü (s.a.v.) kişinin ayakkabısını ayakta iken giymesini yasakladı." Bu hadisin *Letâifü'l-hikem*'deki sahabi ravisi Enes b. Malik'tir. Hadisi rivayet edenler ise Tirmizî ile el-Makdisî'dir.<sup>54</sup> Aslında Tirmizî'de sadece Enes (r.a.) rivayeti olmayıp buna ilaveten Ebû Hureyre'den de bir rivayet vardır. Her iki rivayet de müellif tarafından tenkit edilmiş ve İmam Buhârî'nin değerlendirmesi esas alınarak, sahih olmadıklarına karar verilmiştir.<sup>55</sup> Gümüşhânevî'nin lâhin demesinin sebebi de muhtemelen bu ifadedir. Onun bu değerlendirmeyi, hem Tirmizî'ye hem de Münâvî'ye bakarak yapması mümkündür. Çünkü Münâvî de aynı değerlendirmeleri almış hatta o, meseleyi biraz daha ayrıntılı zikretmiştir.<sup>56</sup>

Gümüşhânevî, Enes b. Malik rivayetiyle birlikte Cabir b. Abdullah rivayetini de vermiş ve bu rivayetin senediyle ilgili, Irakî'nin "ricali sikadır" değerlendirmesi ile Nevevî'nin "isnadı hasendir" değerlendirmesini aktarmıştır.<sup>57</sup> O bu tavrıyla lâhin dediği ilk rivayeti bir bakıma savunmuştur. Burada Gümüşhânevî'nin kendi eserinde asıl metin olarak verdiği rivayet için lâhin demesi, isterse bununla mevzu değil de sadece zayıf kastedilmiş olsun, calibi dikkattir. Calibi dikkat olması konuyla ilgili sahih bir rivayet olmasından kaynaklanmaktadır. Esasında böyle bir durumda müelliften beklenen, sahih rivayeti alıp diğerini terk etmesidir. Fakat iş böyle olmamıştır. Haliyle bu durum aklımıza, müellif neden sahih olanı değil de sahih olmayanı tercih etmiştir? Bunun özel bir sebebi var mıdır? gibi soruları getirmiştir. Yoksa müellif, zayıf bir rivayetin de kullanılabileceğini mi anlatmak istemiştir? Tüm bu soruların cevabı, Gümüşhânevî'nin eserlerini yazarken yararlandığı kaynağın tespitinde yatmaktadır. Bizce bu kaynak Süyûtî'nin eserleridir. Gümüşhânevî, onun eserlerinden seçmeler yaparak eserini hazırlamıştır. Haliyle bu rivayette oradaki şekliyle alınmıştır. Rivayetin zayıf olması işte buradan kaynaklanmaktadır.

<sup>54</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 266. Hadisin kaynağı için bkz. Tirmizî, *Libas*, 35; el-Makdisî, *el-Muhtara*, VII,127. Hadisin ayrıca Cabir b. Abdullah ve Abdullah b. Ömer rivayetleri de vardır. Bunlardan Cabir rivayetini Ebû Dâvûd, İbn Ömer rivayetini de İbn Mâce rivayet etmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Libas*, 41; İbn Mâce, *Libas*, 30. İbn Mâce'de ayrıca Ebû Hureyre rivayeti de vardır.

<sup>55</sup> Tirmizî, *Libas*, 35. Elbânî'ye göre Enes (r.a.) rivayeti sahihtir. Bkz. Elbânî, *Sahîh*, II, 1156 (hn. 6848).

<sup>56</sup> Münâvî, *a.g.e.*, VI, 419.

<sup>57</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 266-267. Cabir rivayeti için bkz. Ebû Dâvûd, *Libas*, 41.

İkinci olarak Süyûtî'nin de zayıf saydığı bir rivayeti misal olarak vermek istiyoruz. O da "Bilgi üzere bir uyku, cehalet üzere kılınan namazdan daha hayırlıdır" rivayetidir. Gümüşhânevî bu hadisi Ebû Nuaym el-İsfehânî'den rivayet etmiş ve sonunda da Zehebî'nin değerlendirmesini vermiştir. Zehebî'ye göre hadisin senesinde lâhin olan birisi vardır.<sup>58</sup> Zehebî'ye ait olan bu değerlendirmeyi Gümüşhânevî, büyük bir ihtimalle ondan değil, Münâvî'den almıştır.<sup>59</sup> Her ne kadar Gümüşhânevî, Zehebî'nin lâhin değerlendirmesini vermişse de, ki bundan kastedilen uydurmadır, kendisi bu görüşe katılmamıştır. Çünkü ona göre bu hadis aslında hasen bir hadistir.<sup>60</sup> Genelde hadisle ilgili daha önce yapılmış değerlendirmelere sadık kalan ve onları olduğu gibi nakleden Gümüşhânevî'nin, burada farklı bir yol izleyip hadisin hasen olduğuna karar vermesi dikkat çekicidir.

Bu meseleye dair son olarak, yine Zehebî'nin lâhin dediği bir başka rivayeti misal olarak zikredelim. Rivayet şudur: "Kim Araba küfrederse, işte onlar müşriklerdir." Gümüşhânevî'nin Dârakutnî, Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî'den rivayet ettiği bu hadis ile ilgili Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî zayıf,<sup>61</sup> Zehebî ise mevzu<sup>62</sup> değerlendirmesinde bulunmuş, Gümüşhânevî de onu lâhin kavramıyla ifade etmiştir. Mevzu olma ihtimali çok yüksek olan bu rivayete ilgili Gümüşhânevî'nin "yalnız bu rivayetin şahitleri vardır" demesi, onun bu değerlendirmelere tam olarak katılmadığı anlamına gelmektedir. Şahid olarak ise, daha önce geçtiğine de işaret ederek, "Beni Haşim ve Ensara buğzetmek küfürdür. Arab'a buğz da münafıklıktır" rivayetinin ilk cümlesini zikretmiş ve sıhhati ile ilgili de Irâkî'nin "hasen sahih" değerlendirmesine tabi olmuştur.<sup>63</sup> Hadisin kaynağına baktığımızda onu Taberânî'nin *el-Mucemü'l-kebir*'inde görüyoruz.<sup>64</sup> Irâkî'nin hasen sahih dediği bu rivayete Süyûtî sadece hasen demekle yetinmiş, Münâvî ise tüm bu yargılara herhangi bir tenkit getirmeyerek bir bakıma o da bu değerlendirmelere katılmıştır.<sup>65</sup> Gümüşhânevî işte bu rivayete dayanarak, *Letâifü'l-hikem*'e aldığı oldukça problemlili bir hadisi bu şekilde savunmuştur.

Gümüşhânevî'nin böyle yapması, yani kendi eserine almış olduğu zayıf veya uydurma bir rivayeti kendine has bir kavram olan lâhin ile ifade edip, sahih olanı

<sup>58</sup> Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 278. Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliya*, IV, 385. Hadis Elbânî'ye göre zayıftır. Bkz. Elbânî, *Daîf*, s. 861 (hn. 5973); *Silsiletü'l-ehâdîs*, X, 231.

<sup>59</sup> Münâvî, *a.g.e.*, VI, 359 (hn. 9294).

<sup>60</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>61</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 146. Hadisin kaynağı için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XI, 593; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, III, 161. Gümüşhânevî kaynaklar içerisinde her ne kadar Dârakutnî'yi de vermişse de biz mezkur rivayeti bu kaynakta bulamadık.

<sup>62</sup> Münâvî, *a.g.e.*, VI, 180 (hn. 8733). Elbânî de hadisin uydurma olduğunu savunuyor. Bkz. Elbânî, *Daîf*, 809 (hn. 5617); *Silsiletü'l-ehâdîs*, X, 115.

<sup>63</sup> Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 133. Elbânî rivayetin çok zayıf olduğu kanaatindedir. Bkz. Elbânî, *Daîf*, s. 346 (hn. 2341); *Silsiletü'l-ehâdîs*, VII, 380.

<sup>64</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 145.

<sup>65</sup> Münâvî, *a.g.e.*, III, 248 (hn. 3155).

ise destek rivayet olarak vermesi desteklenebilir bir tavidir. Böylece okuyucu hem iki rivayeti bir arada görme imkânına kavuşmuş hem de Gümüşhânevî'nin hadisle ilgili değerlendirmesine vâkıf olabilmıştır.

Biz bu çalışmamızda Gümüşhânevî'nin *Letâifü'l-hikem* isimli eserinde hadis ve ravi değerlendirmelerinde kullandığı ve ona has olduğunu düşündüğümüz lâhin kavramı üzerinde durduk. Tabi ki o, bu kavramı sadece bu eserde kullanmış değildir. Onun diğer eserlerinde, özellikle de *Levâmiü'l-ukûl*'da, bu kavram kullanılmıştır. Fakat *Levâmiü'l-ukûl*'da kavramın biraz daha netleştiği, buradaki kadar muğlak olmadığı görülmektedir. Müellif o eserde en azından, zayıf hadisi kastettiğinde lâhin dedikten sonra "yani hadis zayıftır" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Açıklama yapmadığı yerlerde ise lâhin kavramının genelde mevzu veya çok zayıf rivayet için kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>66</sup>

## Sonuç

19. Yüzyılın önemli ilmî şahsiyetlerinden biri olan Gümüşhânevî, hadisle ilgili beş eser yazmış ve yazdığı bu eserlerinde, eskiden beri kullanılagelen hadis terimlerine sadık kalmıştır. Ama bunun sadece bir istisnası vardır, o da lâhin kavramıdır. Bu kavramı *Garâibü'l-ehâdîs* isimli eserinden itibaren kullanmaya başlayan Gümüşhânevî, maalesef onunla ne kastettiğini tam olarak açıklamamıştır.

Fakat lâhin kavramının geçtiği hadisler incelendiğinde görülmüştür ki Gümüşhânevî, bu kavramı genelde mevzu haberler için kullanmaktadır. Özellikle de İbnü'l-Cevzî ile Zehebî'nin mevzu dediği hadisler için. Diğer bir ifadeyle, İbnü'l-Cevzî veya Zehebî bir rivayete mevzu demişlerse Gümüşhânevî onu lâhin kavramıyla ifade etmiştir. Bunun yanında herhangi bir müellife nispet edilmeden kullanılan lâhin kavramının altında da genelde İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmelerinin bulunduğu görülmüştür.

Lâhin kavramı aynı zamanda zayıf hadis karşılığı olarak da kullanılmıştır. Bu tür kullanımlarda Gümüşhânevî, açık bir şekilde lâhin ile zayıf hadis kastettiğini belirtmemiştir. Fakat inceleme neticesinde, lâhin kavramından zaman zaman zayıf hadis kast edildiği görülmüştür. Özellikle lâhin'in İbn Hacer'e nispet edildiği yerlerde bu daha net bir şekilde görülmektedir.

Hal böyle olunca, lâhin için şu söylenebilir: *Letâifü'l-hikem*'de geçen lâhin kavramı, genellikle haberin mevzu olduğunu belirtmek için, zaman zaman da zayıf olduğuna işaret etmek için kullanılmış bir kavramdır. Yalnız İbnü'l-Cevzî'nin veya Zehebî'nin isminin geçtiği yerlerde, ondan kastedilen mevzu haberden başkası değildir. Diğer yerlerde ise lâhinin hangi hadis türü için kullanıldığının bilenebilmesi için mutlak tetkike ihtiyaç vardır.

<sup>66</sup> Demirer, Macit, *a.g.e.*, s. 220.

Bu arada şunu da ifade edelim ki Gümüşhânevî, lâhin hükmü verilen her değerlendirmeye katılmış değildir. Ara sıra da olsa farklı kanaatte olduğunu belirtmiştir. Onun bu tür itirazlarında en büyük dayanağı ise şahit hadisler olmuştur.

Gümüşhânevî tarafından zaman zaman ravi değerlendirmelerinde de kullanılan lâhin sadece *Letâifü'l-hikem*'de kullanılmış bir kavram değildir. O aynı zamanda onun diğer eserlerinde, özellikle de *Levâmiü'l-ukûl*'da, kullanılmıştır. Yalnız *Levâmiü'l-ukûl*'da bu kavramdan neyin kastedildiği *Letâifü'l-hikem*'e göre daha nettir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (241/855), *-el-Müsned*, I-VI, 2. Baskı, nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1606), *-el-Esrâru'l-merfûa*, thk. Muhammed Sabbağ, Dâru'l-Emanet, Beyrut.
- Ali el-Müttekî, (975/1567), *-Kenzü'l-ummâl*, I-XVIII, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 2004/1424.
- Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn (458/1066), *-el-Âdâb*, thk. Ebû Abdillâh es-Said el-Mendûh, 1. Baskı, Müessesetür'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988/1408.
- ; *es-Sünenü'l-kübra*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Baz, Mekke 1994/1414.
- ; *Şuabü'l-îman*, I-XIV thk. Abdulali Abdulhâmid Hamid, 1. Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003/1423.
- Bezzâr, Ebû Bekir, Ahmed b. Amr (292/905), *-Müsnedü'l- Bezzar*, I-XVIII, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah-Adil b. Sa'd, 1. Baskı, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009/1430.
- Bilmen, Ömer Nasûhî (1391/1971), *Hukukî İslâmiyye ve ıstılahatı fıkhiyye kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- Burhânüddîn el-Halebî, Ebû'l-Vefâ, İbrahim b. Muhammed (841/1438), *-el-Keşfü'l-hasîs*, thk. Subhi Sâmerî, 1. Baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987/1407.
- Demirer, Macit, *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011.
- Deylemî, Ebû Şuca', Şîrûye b. Şehredâr (509/1115), *-el-Firdevs bi Mesûri'l-Hitâb (Müsned)*, I-V, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (275/889), *-es-Sünen*, I-V, 2. Baskı, nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *-Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1416.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, (1420/1999), *-Daîfü'l- Camii's-sağir ve Ziyâdetühü*, nşr. Züheyr Şâviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1990/1410.
- ; *Sahîhu'l- Camii's-sağir ve Ziyâdetühü*, I-II, 3. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988/1408.

- ; *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, I-XIV, 1. Baskı, Dâru'l-Meârif, Riyad 1412/1992.
- Gümüşhânevî, Ahmed b. Mustafa (1311/1894), *-Garâibü'l-ehâdîs*, ts., yy.
- ; *Letâifü'l-hıkm*, İstanbul 1275.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdullah (405/1014), *-el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali (463/1071), *-Tarîhu Bağdâd*, I-XVI, thk. Beşşar Avvad Maruf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422.
- İbn Adî, Ebû Ahmed, Abdullah b. Adî el-Cürcânî (365/976), *-el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-IX, thk. Adil Ahmet Abdulmevcud-Ali Muhammed, 1. Baskı, el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah (571/1176), *-Târîhu Dimeşk*, I-LXX, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998/1419.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Abdurrahman Ali b. Muhammed (597/1201), *-ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406.
- ; *el-İlelü'l-mütenahiye*, I-II, thk. Halil el-Meys, 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1983/1403.
- ; *el-Mevzûât*, I-III, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. baskı., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983/1403.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *-Lisânü'l-mîzân*, I-VII, 2. Baskı, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1971/1390.
- ; *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, 1. Baskı, Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî (354/965), *-Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şuayb Arnavut, 3. Baskı., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997/1417.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fazl, Muhammed b. Tâhir (507/1113), *-el-Ensâbü'l-müttefika*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida, İmadüddîn İsmail b. Ömer (774/1373), *-el-Bâisü'l-hasîs*, 3. Baskı, Dâru't-Türas, Kahire 1979/1399.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (273/887), *-es-Sünen*, I-II, 2. Baskı, nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *-Lisânü'l-Arab*, I-XV, 3. Baskı, Dâru Sadır, Beyrut, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (643/1245), *-Ulûmu'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1978/1398.
- Karahisârî, Mustafa b. Şemseddin Ahterî (968/1560), *-Ahteri-i kebîr*, I-II, nşr. Kırîmî Yusuf Ziyâ, Dersâdet, İstanbul 1322.
- Koçyiğit, Talat, (2011), *-Hadis Istılahları*, 2. Baskı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Makdisî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdü'l-vâhid (643/1245), *-el-Ehâdîsi'l-muhtara*, I-XIII, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru Hıdır, Beyrut 2000/1420.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *-Feyzu'l-kadîr şerhu Câmiî's-sağîr*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997/1416.



- Mizzî, Ebü'l-Haccâc, Yusuf b. Zekî (742/1341), *-Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980/1400.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya, Muhyiddîn Yahya b. Şeref (676/1277), *-et-Takrîb*, Matbaatü Muhammed Ali, 1968/1388.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr, Şemsüddin, Muhammed b. Abdurrahman (902/1497), *-el-Mekâsidü'l-hasene*, thk. Muhammed Osman, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985/1405.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *-el-Câmiu's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425.
- ; *el-Leâli'l-mesnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, I-III, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1418.
- ; *Tedribü'r-râvî, fi şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, I-II, thk. Ahmed Ömer Haşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993/1414.
- Şevkani, Muhammed b. Ali (1250/1834) - *el-Fevâidü'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya, 1. Baskı, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, , Beyrut.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (360/971), *-el-Mu'cemü'l-evsat*, I-IX, thk. Târik b. Avadullah-Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- ; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XXV, thk. Humeydî b. Abdülmeccid es-Selefi, 2. Baskı. Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ (279/892), *-es-Sünen*, I-V, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992/1413.
- Uğur, Mücteba, (2005), *-Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Amr (322/934), *-Kitabü'd-duafâü'l-kebîr*, I-IV, thk. Abdulmutî Emîn Kalecî, 1.Baskı, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1984/1404.
- Yücel, Ahmet, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1348), *-Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed Bicâvî, 1. Baskı, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1963/1382.
- ; *el-Muğnî fi'd-duafâ*, I-II, thk. Nureddin Itr, 1. Baskı, Dâru'l-Meârif, Haleb 1971/1391.

## DİN SOSYOLOJİSİNDE DİNİ DAVRANIŞ KURAMLARI\*

Murat KOBYA\*\*

### Öz

Dini davranış kavramı, din sosyolojisi bakımından sosyal davranışın özel bir türünü ifade etmektedir. Bu sosyal davranış, ya doğrudan dini bir davranıştır (dini ayinler vb.); ya da dini form ve muhtevalarla şekillenmiştir. Sosyolojide, pozitivist sosyoloji tasavvuruyla yorumlayıcı sosyoloji tasavvuru arasında derin farklılıklar vardır. Birincisi, bireyin eylemini belirleyen yapı ve sistemleri vurgulayan makro teoriler üretirken; ikincisi, yapı ve sistemleri inşa eden insan faili vurgulayan teorilere vücut vermektedir. Eylem(faillik)-yapı düalizminin dini davranış teorileri bakımından önemli sonuçları mevcuttur. Yapısal kuramlar dini, büyük ölçekli toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler ve dinin toplumun ihtiyaçları konusunda sahip olduğu önemi vurgulamaktadırlar. İnsani failliği vurgulayan kuramlarda ise amaç, aktörün eylemini yorumlayarak anlamaktır. Bu kuramlara göre din, toplumun sürekli olma ihtiyacı ile değil, bireyin anlam arayışı ihtiyacı ile ilgili olup; çizgisel bir tarihi gelişmenin, toplumsal bir bilincin veya sistemin dengeye yönelik eğiliminin değil, belli bir tarihi bağlamda yaşamış muayyen bireylerin ürünüdür. Bu teoriler, bireylerin dini eyleme ilişkin gerekçelerini vurgulamaya da önem vermektedirler. İnsanların niçin dindar olduklarını, belirli dini davranışları neden sergilediklerini ve dine niçin ihtiyaç duyduklarını inceleyen kuramları dört başlıkta incelemek mümkündür. Bunlar: Yoksunluk, sosyalleşme, rasyonel seçim ve anlam arayışı kuramlarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Eylem, Yapı, Dini Davranış, Yorumlayıcı Sosyoloji, Pozitivist Sosyoloji.

## RELIGIOUS BEHAVIOUR THEORIES IN SOCIOLOGY OF RELIGION

### Abstract

The concept of religious behaviour in terms of sociology of religion is to refer to a special kind of social behaviour. It is either a direct religious behaviour (religious ceremonies, etc.) or is shaped by religious forms and contents. In sociology, there are fundamental differences between the positivist and the interpretative conception of sociology. While the first one produces the macro theories emphasizing structures and systems which determine the actions of individuals, the second one produces theories building up the structures and systems and emphasizing a person as the subject. The dualism of action-structure has important consequences in terms of religious behaviour theories. The structural theories tend to see religion as a result of large scale social changes and emphasize the important of religion to the needs of a society. In the theories emphasizing a person as the subject the target is to understand action of the actor by interpreting. According to these theories, religion is not about a need of being constant of the society, but a need of an individual's search for meaning; it is neither the linear historical development, nor the social conscience and nor the tendency for balance of system, but it is the product of certain individuals who lived in a particular historical context. These theories are to pay attention to emphasize the reasons concerning religious actions of individuals. It is possible

\* Bu makale; yazarın, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları (1. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012)* adlı eserinden geniş ölçüde yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muratkobya@ibu.edu.tr

to examine the theories such as why individuals become religious, why they demonstrate certain religious behaviour, and why they need religion under the four titles. These are the theories of deprivation, socializing, rational choice and search for meaning.

**Key Words:** Action, Structure, Religious Behaviour, Interpretative Sociology, Positivist Sociology.

## Giriş

Dini bir motivasyonla icra edilen iradeli hareket<sup>1</sup> şeklinde tanımlanması mümkün olan dini davranış kavramı, din sosyolojisi bakımından sosyal davranışın özel bir türünü ifade etmektedir. Bu sosyal davranış ya doğrudan dini bir davranıştır (dini ayinler vb.), ya da dini form ve muhtevalarla şekillenmiştir.<sup>2</sup>

Sosyolojinin inceleme konusu olan sosyal davranış, pozitivist sosyoloji geleneğiyle uyumlu olan bir tanıma göre; birbirinden haberdar olan ve birlikte mensubiyet duygusuna sahip en az iki insanın davranışdır. Bu tanıma göre sosyal davranış, bir sosyal grup içindeki davranıştır. Burada çeşitli sosyal statü ve rollere sahip sosyal kişiler söz konusudur. Sosyal davranış; tipleşmiş, standartlaşmış, yapılaşmış ve kalıplaşmış bir davranıştır. Buna göre dini davranış da, bir dini grup içindeki davranış olmaktadır. Bu durumda dinin, bir grup insanın ilişkilerinin temeli olması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

Yorumlayıcı sosyoloji ekolünün önde gelen ismi Max Weber'e (1864-1920) göre ise, sosyolojinin temel inceleme konusu olan sosyal davranış; anlamlı olarak diğerlerinin geçmiş, mevcut ve gelecekte olması beklenen davranışlarına yönelik her tür insan davranışını içerir.<sup>4</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere, her davranış toplumsal davranış değildir. Sadece nesnelere yönelmiş olan zahiri davranışlar da toplumsal davranış değildir. İçsel tutumlar ise ancak başkalarının davranışlarına yönelmiş olmaları halinde toplumsal davranış olurlar. Vecd ve tek başına yapılan dua gibi dini davranışlar da toplumsal davranış değildir. Bir bireyin ekonomik faaliyeti ancak ve sadece başkalarının davranışlarını dikkate alması ve hesaba katması; mesela, başkalarının arzu ve isteklerini dikkate alarak üretim ya da tüketim faaliyetine girişmesi şartıyla toplumsal bir davranış olabilir. Her beşeri temas toplumsal bir karakter taşımaz. Yalnızca başkalarının tutum ve davranışlarına yönelen anlamlı tutum ve davranışlar toplumsal bir niteliğe sahiptir. Mesela, bisikletli iki kişinin birbiriyle çarpışması bir tabiat hadisesi gibi olup toplumsal bir davranış değildir. Ancak çarpmamak için diğerine yol verme teşebbüsü, çarpışmayı müteakiben karşılıklı bağırıp çağırışmalar, kavga veya dostça uzlaşma gibi eylemler birer toplumsal davranıştır. Çok sayıda insan tarafından birlikte sergilenen kitlesel davranışlar ya da başkalarının davranışının etkisi altında sergilenen davranışlar da sosyal davranış değildir. Mesela yağmurun

<sup>1</sup> Paul E. Johnson, "Dini Davranış", Habil Şentürk (çev.), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, s.25-29.

<sup>2</sup> Günter Kehrler, "Din Sosyolojisi", M. Emin Köktaş (çev.), *Din Sosyolojisi*, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2007, s.26.

<sup>3</sup> Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, 4. Basım, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001, s.18; Zeki Arslantürk, "Din Sosyolojisinin Konusu", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.), 1. Basım, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s.16-17; Kehrler, s.21.

<sup>4</sup> Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Ümit Tatlıcan (çev.), 1. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.244.

yağmasıyla birlikte sokaktaki insanların bir kısmının aynı anda şemsiyelerini açması, islanmaktan korunma amacına yöneliktir ve bu eylemde, bir başkasının tutum ve davranışlarına yönelme söz konusu değildir. Sadece kitle olgusunun tesiriyle ve tepkisel sebeplerle sergilenen ve kitle ile arasında anlam bağı taşımayan bir eylem, toplumsal davranış olarak adlandırılmaz. Aynı şekilde bir insanın başkasında görüp beğendiği bir davranışı aynen sergilemesi yani taklit etmesi de toplumsal davranış değildir. Çünkü bu davranış başkasının davranışına karşı ya da ona yönelik olarak yapılmamıştır. Başkasının davranışı, bu davranışın sebebi olmuş ancak arada bir anlam bağı oluşmamıştır. Buna mukabil, bir kişi bir başkasının davranışını moda olduğu, geleneklere uygun, örnek bir davranış olduğu için vb. sebeplerden dolayı taklit ediyorsa, o takdirde arada anlam bağı bulunuyor demektir ve dolayısıyla söz konusu davranış, toplumsal bir davranıştır.<sup>5</sup> Kısacası sosyal davranış, öznel anlamın bir başka birey veya grupla ilişkili olduğu bir eylemdir. Toplumsal eylemin analiz edilebilecek iki anlamı vardır: Analiz, eylemin belirli bir birey için sahip olduğu anlama atıfta bulunmalı veya varsayımsal bir aktörün öznel anlamıyla ilgili bir ideal tiple ilişki içinde yapılmalıdır.<sup>6</sup>

Sosyal davranışın özel bir türü olan “dini davranış”, Weber’in davranış tipolojisinde “değer yönelimli rasyonel davranış” kategorisine dâhildir. Buna göre; dini davranış, dini bir değerinde elde edilmesine yönelik rasyonel bir eylemdir. Dini davranışın rasyonalitesi bireyin etkinliğini yönlendiren tutarlı hedeflere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>7</sup>

Yukarıda geçen iki farklı sosyal davranış tanımı, sosyolojideki iki farklı perspektife işaret etmektedir. Biz bu çalışmamızda ilk olarak, bu iki farklı sosyolojik perspektif ve onların tipik temsilcileri hakkında kısaca bilgi verecek, dini davranışa bakış açıları üzerinde duracağız. Daha sonra, “dini davranış teorileri” başlığı altında; insanların niçin dindar olduklarını, belirli dini davranışları neden sergileme eğilimi gösterdiklerini ve niçin belli bir dine bağlanma ihtiyacı duyduklarını açıklamaya çalışan sosyolojik temelli teorileri inceleyeceğiz.

## 1. Pozitivist - Yorumlayıcı Sosyoloji Düalizmi ve Dini Davranış

Sosyolojide pozitivist sosyoloji tasavvuruyla yorumlayıcı sosyoloji tasavvuru arasında derin farklılıklar vardır. Birincisi, bireyin eylemini belirleyen yapı ve sistemleri vurgulayan makro teoriler üretirken; ikincisi, yapı ve sistemleri inşa eden insan faili vurgulayan teorilere vücut vermektedir.

### 1.1. Pozitivist/Natüralist Sosyoloji Ekolü

Pozitivist/natüralist sosyolojide, sosyolojinin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşü kabul edilir. Natüralist sosyologlar, fizik ve biyolojiyi model olarak doğa ve toplum bilimlerinin birliğini kabul etmektedirler. Toplumun doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından

<sup>5</sup> Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Medeni Beyaztaş (çev.), 6. Basım, İstanbul: Bakış Yayınları, 2007, s.40-42.

<sup>6</sup> Giddens, s.237.

<sup>7</sup> Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Osman Akınhay (çev.), 1. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.179; Giddens, s.245.

belirlendiğini öne süren natüralist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın eylemlerinin de öyle ya da böyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Zira toplumsal olgular da doğal fenomenler gibi düzenlilik ve nedensellik yasalarına tâbidirler. Onlara göre; insanlar seçeneklere sahip olmakla birlikte, bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir. Esasen insan; bencil, kavgacı fakat güvenlik ihtiyacı duyan bir varlık olup, onun arzularını sınırlayacak ve sosyalleşerek uyum içinde yaşamasını sağlayacak bir toplumsal yapıya ihtiyaç vardır.<sup>8</sup>

Tipik bir natüralist kuram olan işlevselcilik; insanı, sosyal yapının/sistemin kontrolündeki, yalnızca bir statü işgal eden, bağımsız iradede yoksun bir unsur şeklinde tasavvur etmektedir. İşlevselcilik, “toplumsal ve kültürel olguların, sosyo-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesi”<sup>9</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu teorik perspektife göre toplum, birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünleşmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşan bir bütündür. Toplumsal sistemi meydana getiren tüm öğeler, sistemin ihtiyaçlarıyla ilişkili özel işlevleri yerine getirmeleri ölçüsünde vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Sosyolojik bir kavram olarak İtalyan sosyolog Wilfredo Pareto (1848-1923)’dan alınmış olan sistem nosyonu, sosyolojik işlevselciliğin bütün türlerinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim işlevselciliği diğer bütüncül yaklaşımlardan ayıran özellik, parçaların bütünle ve birbirleriyle işlevsel ilişkisidir. Her toplum görece sürekliliği olan öğelerin dengeli bir yapısı, çeşitli alt sistemlerden oluşmuş bir sistemdir. Sistem, kendisini oluşturan unsurları ve bu unsurların arasındaki dinamik ilişkileri içine alan bir bütündür. Bir sistem olarak toplumun özü, topluluk olarak örgütlenmiş bir nüfusun yaşantısı tarafından kalıplaştırılmış bir düzendir. Bir düzen olarak toplum; değerler, normlar ve kuralları içerir. Sosyal sistemin en önemli işlevi ise bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi gerçekleştiren en önemli ve temel güç ise ortak değerler sisteminin varlığıdır. İşlevselcilik, biyolojik organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilmiş, organizmacı ve evrimci bir toplum tasavvuruna sahiptir. Bu perspektifte sosyal davranış, sistemin ihtiyaçları tarafından belirlenmiş bir rol davranışdır.<sup>10</sup>

## 1.2. Yorumlayıcı/İnşacı Sosyoloji Ekolü

Yorumlayıcı-inşacı perspektif, pozitivist sosyoloji anlayışıyla keskin bir karşıtlık halinde olup; söz konusu sosyolojinin, toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ileri süren analizini şiddetle reddeder. Yorumlayıcı sosyal teoriye göre sosyal bilimlerin araştırma konusu olan insan; kendi sosyal dünyasını inşa edebilecek ve kontrolü altına alabilecek güçte, bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren, bağımsız

<sup>8</sup> Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Hayriye Erbaş (çev.), 4. Basım, Ankara: Palme Yayıncılık, 2011, s.33,37 ve 205.

<sup>9</sup> Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas (çev.), 1. Basım, İzmir: Punto Yayıncılık, 2004, s.22.

<sup>10</sup> Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri II*, 2. Basım, Konya: Yunus Emre Ltd. Şti., 1994, s.106; Wallace ve Wolf, s.22; Swingewood, s.272-273.

ve rasyonel bir varlıktır.<sup>11</sup> Toplumsal dünya da; insan davranışlarını belirleyen, sabit, verili, harici bir yapı değil; insanlar arası etkileşim içerisinde var edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen insani bir inşadır. Dolayısıyla sosyal gerçeklik olup bitmiş bir ürün değil, süregelen bir oluşum sürecidir.<sup>12</sup> Yorumlayıcı sosyoloji, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, birlikte eylemde bulunan insanlardan ve onların niyet, amaç, değer ve sembolik evrenlerinden bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamış; toplumsal gelişme yasaları gibi genelleşici ve evrimci nosyonları reddederek hümanist bir sosyal bilim tasavvuru ortaya koymuştur.

### 1.3. Eylem-Yapı Düalizmi ve Dini Davranış

Yukarıda gördük ki, pozitivist sosyoloji ekolü insan davranışlarını belirleyen bir sosyal yapıya işaret etmektedir. Yorumlayıcı sosyoloji ise, eylemleriyle sosyal dünyayı/yapıyı inşa eden insan faili vurgulamaktadır. Bu durum dikkatimizi, eylem(faillik)-yapı düalizmine yöneltmektedir. Şimdi, söz konusu düalizmin dini davranış teorileri açısından önemli sonuçları olduğunu göstermeye çalışacağız.

#### 1.3.1. Yapısal Dini Davranış Teorisi

Yapısal kuramlar; dini, büyük ölçekli toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler ve dinin toplumun ihtiyaçları konusunda sahip olduğu önemi vurgulamaktadırlar. Mesela Emile Durkheim (1858-1917), dinin toplumsal dayanışma ve istikrar oluşturma işlevi olduğunu savunmaktadır.<sup>13</sup> O, tüm dini olguları, inançlar ve ayinler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dini inançlar, birtakım sembolik düşünce ifadelerinden; dini ayinler ise belirli eylemlerden oluşur. Dini inanç her şeyi kutsal ve profan (kutsal olmayan) şeklinde ikiye ayırır ve din kutsalı ifade eder. Durkheim, Avustralya yerlilerinin dini yaşantıları hakkındaki, diğer bazı bilim adamlarının araştırmalarından yararlanarak ortaya koyduğu “Dini hayatın İlk Biçimleri” adlı eserinde, elindeki verileri yorumlayarak ve genelleyerek şu sonuca ulaşır: Toplum üyeleri bir dini ayine katıldıklarında, aslında topluma tapmaktadırlar. Çünkü insanlar, her ne kadar dini ayin vasıtasıyla kutsal bir güce ya da varlığa taptıklarını zannetseler de; aslında o kutsal güç, ahlaki bir gerçekliğin yani toplumun sembolik ifadesinden başka bir şey değildir. Toplum, din vasıtasıyla üyelerini kontrol etmekte ve onların ahlaki otoriteye saygı göstermelerini sağlamaktadır. Ancak geleneksel din; uzmanlaşmış modern toplumda, geleneksel toplumdaki bu işlevini yerine getiremeyeceği için; modern toplumda, onun işlevsel bir alternatifi ortaya çıkacaktır. Çünkü din, evrensel ve toplumsal uyum açısından vazgeçilmez bir kurumdur.<sup>14</sup>

Amerikalı yapısal-işlevselci sosyolog Talcott Parsons (1902-1979) da Durkheim’e paralel olarak, güdüleme ve istikrar sağlama özelliğiyle dinin hem

<sup>11</sup> Poloma, s.243-244; Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (hızl.), 2. Basım, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008, s.236-237.

<sup>12</sup> Poloma, s.232-233.

<sup>13</sup> Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp (çev.), 1. Basım, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011, s.96.

<sup>14</sup> Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi Tarih ve Teoriler*, Ali Coşkun (hızl.), 1. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s.105-109; Furseth ve Repstad, s.72-73.

birey hem de toplumsal sistem için bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Yapısal işlevselci perspektifte din, dış koşulların bir sonucu olarak var olan ve belirli bir sosyal işlevi yerine getirdiği için varlığını devam ettiren bir olgudur. Yapısal kuram, bireylerin dini ritüellere ya da gruplara katılım gerekçelerini büyük ölçüde göz ardı etmeye meyillidir. Bu kurama bireylerin gerekçeleri dâhil edildiğinde ise; çoğunlukla bu gerekçeler, engellenme ve yoksunluk olmaktadır.<sup>15</sup>

Yapısalcı bir sosyal dünya tasavvuruna sahip olan Karl Marx (1818-1883)'a göre, din insanı değil insan dini inşa etmektedir. Toplumun temel yapısını üretici güçler ve üretim ilişkileri meydana getirmektedir. Siyasi yapılar, ahlak ve din bu ana temel üzerine inşa edilmiştir. Din, üretim biçimindeki değişimlere genellikle uyum sağlayan bu üst yapının sadece bir görünümüdür. Bilinç, başlangıçtan beri toplumun bir ürünüdür. İnsanların düşüncelerinin ve ruhsal münasebetlerinin üretimi, onların doğrudan maddi varoluş koşullarının ve toplumsal ilişkilerinin bir sonucu ve dışa yansımalarıdır. Din, insan gelişiminin erken dönemlerinde, insanoğlunun doğanın güçleri karşısındaki çaresizliğinin bir ifadesiydi. Mal üretimine dayanan burjuvazi toplumunda ise, Protestan Hıristiyanlığı ve onun bireyciliği dinin en uygun biçimidir. Sonuç olarak, dini dünya gerçek dünyanın yansımalarından başka bir şey değildir.<sup>16</sup>

Marx, dini bir ideoloji formu olarak da tasvir etmektedir. Ona göre, din de dâhil olmak üzere herhangi bir zamandaki yaygın fikirler, egemen sınıfın çıkarlarının meşrulaştırılmasını sağlamaktadırlar. Kapitalist toplumda din, kişinin burjuva karşıtı bir perspektife göre hareket etmesini engelleyen bir illüzyon olarak tezahür etmektedir.<sup>17</sup>

### 1.3.2. Yorumlayıcı Dini Davranış Teorisi

İnsani failiği vurgulayan kuramlarda amaç, aktörün eylemini yorumlayarak anlamaktır. Mesela Weber'e göre din, toplumun sürekli olma ihtiyacı ile değil, bireyin anlam arayışı ihtiyacı ile ilgilidir. Bu kuramlarda din; çizgisel bir tarihi gelişmenin, toplumsal bir bilincin veya sistemin dengeye yönelik eğiliminin değil; belli bir tarihi bağlamda yaşamış muayyen bireylerin ürünüdür. Bu teoriler, bireylerin dini eyleme ilişkin gerekçelerini vurgulamaya da önem vermektedirler. Buna göre sosyoloji, bireylerin anlamlı hedefler seçme kabiliyetinde olduğunu kabul etmelidir. Bireyler, çevreden aldıkları uyarıcılara otomatik bir şekilde değil, bilinçli şekillerde tepki verirler. İnsan eylemini anlamak için sosyal bilimci, failin motivasyon, hedef ve niyetlerini kavramalıdır.<sup>18</sup>

Max Weber, dini davranışın dışsal tezahürlerinin çeşitlilik gösterdiğini, dolayısıyla söz konusu davranışın ancak anlamı yönünden yani öznel deneyimler, fikirler ve ilgili bireylerin amaçları göz önünde bulundurularak kavranılabileceğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Weber'in davranış tipolojisinde dini davranış, daha önce

<sup>15</sup> Furseth ve Repstad, s.96.

<sup>16</sup> Karl Marx ve Friedrich Engels, "Din ve Sosyolojisi", Mevlüde Ayyıldız (çev.), *Din Sosyolojisi*, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2007, s.121-126; Furseth ve Repstad, s.67-68.

<sup>17</sup> Cipriani, s.46; Furseth ve Repstad, s.68.

<sup>18</sup> Furseth ve Repstad, s.96-97 ve 218.

<sup>19</sup> Max Weber, *Din Sosyolojisi*, Latif Boyacı (çev.), 1. Basım, İstanbul: Yarı Yayınları, 2012, s.85.

belirtmiş olduğumuz üzere, “değer yönelimli rasyonel davranış” kategorisine dâhildir. Buna göre; dini davranış, dini bir değerinde elde edilmesine yönelik rasyonel bir eylemdir. Weber, dini davranışın aktör için ne anlama geldiğinden hareketle, din ile sosyo-ekonomik süreçler arasındaki ilişkileri incelemiş ve indirgemeci yorumlardan uzak durmuştur.<sup>20</sup>

O, “Din Sosyolojisi” adlı eserinde, dinin evrimini tasvir eder. Din, bireylerin doğüstü varlıkları kontrol etmeye yönelik büyü niteliğindeki çabalarıyla başlamıştır ve tanrıların doğa ile ilişkilerini anlamaya yönelik giderek rasyonelleşen çabalarla devam etmiştir. Weber’e göre ilkel dünya, her şeyin büyüden ibaret olduğu bir birlik dünyasıdır. Tarihin bir noktasında bu büyü bozulmuş ve bir tarafta rasyonel bilgi, diğer tarafta ise mistik tecrübe olacak şekilde parçalara ayrılmıştır.<sup>21</sup>

Weber, ilkel dinleri açıklamak için “karizma” kavramını kullanmaktadır. Karizma; Weber’in deyişiyle, mutad olanın dışında olan ve insanlar, hayvanlar, bitkiler ya da eşyalar ile ilişkili hale gelen şeyin niteliğidir. Karizma bir obje ya da insanın tamamen doğal olarak özünde barındırdığı tanrı vergisi bir yetenek olabilir. İlkel insanın dünyası; ona göre, olağan ile olağanüstü arasındaki bir ayrımı ihtiva eder. İnsanlığın dini tarihinin başlangıç noktası kutsal ile dolu bir dünya ise de, zamanımızda ulaştığı nokta, Weber’in ilan ettiği şeydir: “Dünyanın büyüden arındırılması”. Kutsal yani insanlığın serüveninin başlangıcında bizi çevreleyen varlıklara atfedilen olağanüstü nitelik, artık dünyamızdan kovulmuş durumdadır. Modern dünya; kullanılmak, dönüştürülmek ve tüketilmek üzere kendilerini bize sunan, fakat artık karizmanın büyüünü taşımayan güçler ya da varlıklardan oluşmaktadır.<sup>22</sup>

Weber’e göre, dini olaylarla ekonomik olaylar karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler. Dini, ekonominin ya da ekonomiyi dinin basit bir fonksiyonu olarak görmek isabetli değildir. Ona göre her din, bir inanç ve ibadetler bütünü olmasının yanı sıra, bir dünya görüşü ve hayat anlayışını da inananlarına vermektedir. Böyle olunca da, belli bir dinin mensuplarının, diğer dünyevi faaliyetlere olduğu gibi ekonomik faaliyetlere karşı da, kaynağını dinden alan bir tavır mevcuttur. Nitekim Weber’in, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı ünlü çalışmasında ele aldığı temel konu; belli bir dini düşüncenin, bir ekonomik sistemin dünya görüşü üzerindeki etkisidir. Bu çalışmada Weber, Protestanlığın kapitalist gelişme için ideolojik bir temel sağladığını iddia etmektedir. Modern kapitalizmin en önemli vasıflarından biri olan iş hayatının rasyonelleşmesi Protestanlıktan gelmektedir. Çünkü Protestanlık, işi ve çalışmayı kutsallaştırmış, dünya hayatından kaçan insan ideali yerine kurtuluşu dünyada, bir mesleğe bağlanıp sıkı ve disiplinli çalışmakta arayan bir insan idealini mensuplarına telkin etmiştir. Protestan Ahlakı tezinde Weber’in amacı, sosyal hayatın ekonomik ilişkilere indirgenemeyeceğini, inanç ve düşüncelerin de ekonomik gelişme üzerinde etkili olabileceğini ispatlayarak Marx’ın tarihsel materyalizm tezini çürütmek idi. Bununla birlikte o, kapitalizmin gelişmesinin yalnızca Protestan ahlakına bağlı olduğunu anlatmak istemiyordu.

<sup>20</sup> Furseth ve Repstad, s.75; Cipriani, s.132.

<sup>21</sup> Furseth ve Repstad, s.76.

<sup>22</sup> Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Korkmaz Alemdar (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006, s.499; Cipriani, s.133-134; Weber, *Din Sosyolojisi*, s.86.



Onun asıl anlatmak istediği, toplumsal gerçekliğin çok sebepli ve çok boyutlu bir tabiata sahip olduğu ve dolayısıyla tek bir nedene indirgenmesinin mümkün olmadığıdır.<sup>23</sup>

Weber'in fikirlerinin merkezinde, birtakım dini inançlar ile bir toplumda bunların taşıyıcısı olan belirli sosyal tabakalar arasındaki karmaşık ilişkilerin yer aldığı söylenebilir.<sup>24</sup> Ona göre din, dış etmenlerin basit bir ürününe indirgenemez; o, belirli amaçları olan, amaçlı bir şekilde güdülenmiş bireyler ve bu bireylerin içinde yaşamakta oldukları maddi ve manevi şartlarla ilgilidir. Bu nedenle, dinin muhtevası ve inananların kendi inanç ve uygulamaları hakkındaki algılamaları önemlidir.<sup>25</sup>

## 2. Dini Davranış Teorileri

İnsanlar niçin dindar olmakta, belirli dini davranışları sergileme eğilimi göstermektedirler ve neden belli bir dine bağlanma ihtiyacı hissetmektedirler? Bu soruya cevap vermeye çalışan dört farklı kuramdan bahsedebiliriz. Bunlar; yoksunluk kuramı, sosyalleşme kuramı, rasyonel seçim kuramı ve anlam arayışı kuramıdır.<sup>26</sup>

### 2.1. Yoksunluk Kuramı

Yoksunluk kuramı; dini davranışın, bireylerin hayatta engellerle karşılaştıkları durumlarda, telafi mekanizmasının bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, yaşamlarında engellerle karşılaşan ve tatminsizlik içinde bulunan insanlar, alternatif hedefler araştırırlar. Kendi kötü durumlarını tazmin etmek istediklerinde, dini telafi mekanizması karşılıklarına çıkmaktadır.<sup>27</sup> İnsanın bu dünyadaki hayal kırıklığı ne kadar büyükse, ölümden sonraki hayata olan inancı da o kadar büyük olur. Böylece, bu dünyanın ötesinde bir dünyanın varlığı, sosyal değerlere ve beklentilere ulaşmadaki çabalarda kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilen engellenmeleri telafi etme hizmeti görmektedir. Dini cemaatler de çeşitli mahrumiyetlerden kurtulmak için sarf edilen çabalardır. Dini aktiviteler, engellenme nedenlerini ortadan kaldırmaktan ziyade engellenme duygusunun telafi edilmesi işlevi görmektedirler.<sup>28</sup>

Dinle ilgili analizlerde yoksunluk kavramının kullanılması Karl Marx'a kadar uzanmaktadır. Marx; dinin, toplumun ezilen kesimlerine bir tür telafi ve teselli sağlama işlevi gördüğünü, adaletsizliklere ve acılara karşı bir çeşit protesto ve tepki olduğunu<sup>29</sup> şu sözlerle ifade etmektedir: "Dini ızdırap, aynı zamanda gerçek ızdırabın bir ifadesi ve gerçek ızdıraba karşı bir protestodur. Din, bastırılmış varlığın müşahedesi, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz bir

<sup>23</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.150,151; Cipriani, s.118.

<sup>24</sup> Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, "Sistematik Din Sosyolojisi: Max Weber", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.), Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008, s.95.

<sup>25</sup> Furseth ve Repstad, s.78.

<sup>26</sup> Furseth ve Repstad, s.203.

<sup>27</sup> Furseth ve Repstad, s.204-206.

<sup>28</sup> Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Dini Davranış Teorileri", Ali Kuşat, Mehmet Korkmaz ve İsmail Güllü (çev.), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı.16, (2004/1), s.259-260.

<sup>29</sup> Furseth ve Repstad, s.204.

dünyanın kalbi ve ezilenlerin iç çekişidir. O, insanların afyonudur.”<sup>30</sup> Ona göre; “dinin eleştirisi; kişinin tıpkı düşünmek, eylemde bulunmak ve kendi gerçeğini şekillendirmek konusunda akli başına gelmiş bir insanda olduğu gibi gözünü açar; böylece kişi kendi etrafında, dolayısıyla kendi güneşinin etrafında dönmeye başlayacaktır. Din ancak, insan kendi etrafında dönmediği sürece onun etrafında dönen aldatıcı bir güneştir.”<sup>31</sup>

Amerikalı din sosyologu Charles Young Glock (1919- ), beş farklı yoksunluk çeşidinden bahsetmektedir: Ekonomik, sosyal, organizmal, ahlaki ve psikolojik yoksunluk. Ekonomik yoksunluk, fakirlik ve maddi yönden kötü durumda olmayı ifade ederken sosyal yoksunluk; kişinin, toplumda herkes tarafından arzu edilen statü, kariyer vb. özelliklerden mahrum oluşunu ima etmektedir. Organizmal yoksunluk, hastalık ya da diğer fiziki ya da zihni engeller dolayısıyla toplumda dezavantajlı durumda olanların durumunu tasvir eder. Ahlaki yoksunluk ise; bireyin, kendi değer sistemiyle toplumda cari olan değer sistemi arasında çatışma yaşaması ve kendi değerlerinin toplumda kabul görmemesi sonucunda ortaya çıkan yoksunluk çeşididir. Son olarak, psikolojik yoksunluk da; kişinin, kendisini dünyayla bütünleştirecek ve uyumlu bir biçimde hayatını devam ettirmesini sağlayacak uygun bir yorumlama ve değerlendirme sistemine sahip olmaması anlamına gelmektedir. Bütün bu yoksunluklara karşılık gelen bir dini telafi mekanizması vardır. Böylece; mahrum, fakir ve ümitsiz insanlar, bu dünyadan sonraki bir hayatta mahrumiyetlerinin giderileceği, bu dünyada çektikleri sıkıntılara sabretmelerinin mükâfatını alacakları ümidiyle mutlu olabilir ya da dini bir grup içinde, acı ve kayıplarının paylaşıldığı ve kendilerine destek verildiği hissiyle tatmin olabilirler.<sup>32</sup>

Yoksunluk kuramını destekleyen çalışmalarda, sosyal yoksunluğun bireysel dindarlık üzerindeki etkileri vurgulanmaktadır. Buna göre, zayıf aile bağlarının olduğu ortamlardaki kişiler dine daha çok eğilim göstermektedirler. Dul kadınlar, bekârlar, çocuksuz evli kadınlar kilise konusunda diğerlerinden daha aktiftirler. Ayrıca, bir gruba bağlanma davranışları konusunda yapılan araştırmalar da, yoksunluk kuramını desteklemektedir. Bu bulgular göstermektedir ki; stres, kaygı azaltma işlevi gören, bir gruba bağlanma davranışına yol açmaktadır. Zaten dini aktivitelerin çoğu, grup aktiviteleridir.<sup>33</sup>

Yoksunluk kuramının teorik eleştirisi, niçin bazı yoksun insanlar dine yönelirken diğerleri yönelmemektedir, sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca yoksun olmayan insanlar da kendilerine yol olarak dindarlığı seçebilmektedirler. Gerek Amerika’da gerekse İngiltere’de, yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip olanlar arasında kilise üyeliği ve kiliseye devamın yüksek olduğunu gösteren deneysel çalışmalar mevcuttur. Diğer bir tenkit ise; kuramın, dini grupların yeni dindarları çekmek için yaptıkları etkinlikleri hesaba katmaksızın yalnızca talep faktörüne odaklandığını ifade etmektedir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Marx ve Engels, s.122; Cipriani, s.45.

<sup>31</sup> Marx ve Engels, s.122.

<sup>32</sup> Furseth ve Repstad, s.204-206.

<sup>33</sup> Argyle ve Beit-Hallahmi, s.262.

<sup>34</sup> Furseth ve Repstad, s.207; Argyle ve Beit-Hallahmi, s.261.

## 2.2. Sosyalleşme Kuramı

Dini davranışı açıklamaya çalışan bir diğer teori olan sosyalleşme kuramı, doğumdan itibaren yetiştirildiğimiz şekilde düşünüp davranışta bulunduğumuzu ifade etmektedir. Bu teoriye göre dini davranış, inanç ve tecrübeler kültürün bir parçasıdır ve kültürün diğer unsurları gibi kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Dünyanın değişik bölgelerinde yetişen çocuklar, içinde yetiştikleri bölgesel dini inanışları benimsemeye eğilimli olmaktadır. Farklı ülkelerin farklı dinleri hakkında konuştuğumuzda bir dereceye kadar bunların değişmediğini, zaman içinde kalıcı olduğunu varsayıyoruz. Bu; açık bir şekilde, diğer inanç ve tutumlar gibi dinin de sosyalleşme süreçleri vasıtasıyla öğrenildiğini varsayan bir açıklamadır.<sup>35</sup>

Anne-baba, öğretmen ve diğer yetişkinler, çocukların hayatında önemli rol modelleridir. Sosyalleşme genelde süreç olarak tanımlanır. Bireyler, peyderpey sosyal rollerine uyum sağlarlar ve bu roller tarafından ortaya konan beklentilere cevap vermeyi öğrenirler. Bu roller, az ya da çok davranışı tayin edebilir. Sosyolojik rol kuramı; bireylerin, büyük oranda diğerlerinin beklentileri tarafından kontrol edilen ve en nihayetinde içselleştirerek kendilerinin bir parçası yaptıkları kalıplar içinde düşündüklerini ve eylemde bulduklarını öngörmektedir. Başarılı sosyalleşme sonunda, sorumluluk bilinci yaratan bir sosyal kimlik inşası gerçekleşir.<sup>36</sup>

Sosyoloji tarihinde, sosyalleşme ve rol kuramları daha çok işlevselcilikle ilişkilendirilir. İşlevselci kuram, toplumsal düzenin sürdürülmesi için yeni üyelerin belirli roller içinde sosyalleşmeleri gerektiğini öngörmektedir. Sosyalleşme teorisini eleştirenler; kuramın, normların içselleştirilmesi konusunda çok fazla iyimser olduğunu, bireyin diğerleri tarafından sosyal onaylanma arayacağı düşüncesini abarttığını ve bireyin davranışlarını, diğer insanların beklentilerinin bir sonucu olarak tasvir ederek son derece determinist bir davranış tasavvuru ortaya koyduğunu ifade etmektedirler.<sup>37</sup>

Sosyalleşme teorisini destekleyen bazı deliller olmakla birlikte, birtakım sınırlılıklara sahip olduğu da açıktır. Her şeyden önce bu teori, kültür içi bireysel dini davranış farklılıklarını; yaşa, kişiliğe ya da belirli bir sosyal sınıfa mensup olmaya bağlı olarak ortaya çıkan farklı dindarlık eğilimlerini dikkate almamaktadır. Ayrıca, dini hareketlerin zaman içinde değişime uğrayabileceğini hesaba katmamakta, eskilerin yıkılıp yeni dini hareketlerin yükselişini görememektedir.<sup>38</sup> Dini farklılaşma ve çoğullaşmanın yaşandığı, kurumsal dindarlığın gerileyip bireysel dini tercihlerin ön plana çıktığı günümüzün modern toplumlarında, bireyin dini sosyalleşme sonucunda hiç sorgulamaksızın, belirli dini örüntüleri yerine getirdiğini savunmak kolay olmasa gerektir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Furseth ve Repstad, s.208; Argyle ve Beit-Hallahmi, s.257-258.

<sup>36</sup> Furseth ve Repstad, s.208.

<sup>37</sup> Furseth ve Repstad, s.210-211.

<sup>38</sup> Argyle ve Beit-Hallahmi, s.258.

<sup>39</sup> Furseth ve Repstad, s.212-213.

### 2.3. Rasyonel Seçim Kuramı

Bireylerin piyasada nasıl davrandıkları konusuna eğilen ekonomi kuramlarından ilham alan rasyonel seçim kuramı, piyasa merkezli kuramları arkadaşlık, aşk ve dine kadar hayatın bütün alanlarına genişletmektedir. Bu kurama göre, sosyal aktörler hedeflerine daima asgari risk ve maliyetle ulaşmaya çalışmaktadırlar. Onlar, içinde buldukları durumları rasyonel bir biçimde değerlendirerek mümkün en iyi alternatifi tercih ederler ve ödülleri maksimize ederken kayıplarını en aza indirmeye çalışırlar.<sup>40</sup>

Rasyonel seçim kuramı, din sosyolojisinde yeni bir paradigma olmakla birlikte giderek büyüyen bir desteğe mazhar olmaktadır. Bu kuram; dinin, bireylere bir çeşit fayda ve ödül temin ettiği için, onların dindar olduklarını iddia etmektedir. Buna göre insanlar, kendilerine en fazla ödül veren dini gruplara gireceklerdir. Daha büyük oranda ödül sunan ve daha kesin bir profile sahip dini hareketler, daha az ödül sunan diğerlerinden daha fazla destek görecektir.<sup>41</sup>

Günümüz din sosyolojisinde ismi sık sık rasyonel seçim kuramıyla birlikte anılan Amerikalı sosyolog Rodney Stark (1934- ) ve destekçileri, bütün insanlığın ezeli ve ebedi bir hayat talebi olduğunu, ebedi hayatı en ikna edici şekilde sunan dini hareketlerin daha fazla talep göreceğini iddia etmektedirler.<sup>42</sup> Stark, aynı zamanda “dini ekonomi” kavramını da geliştirmiştir. Dini ekonomi ile Stark, düzenli ve potansiyel müşterileri olan bir dini pazarın ve bu pazarda satılacak ürünleri tedarik etmek için çalışan, bir satıcı gibi hareket eden, talep yaratan dini organizasyonların varlığını ifade etmeye çalışmaktadır.<sup>43</sup>

Thomas Luckmann (1927- ) da, “Görünmeyen Din” adlı eserinde, modern dünyada hususileşen dinin yani “modern kutsal kozmoz” un, potansiyel tüketici tarafından doğrudan ulaşılabilir hale geldiğini; nihai anlam modellerinin açık pazarda satışa sunulduğunu ve söz konusu modellerin üretimi, paketlenmesi ve satışının tüketicilerin ihtiyaç ve tercihleriyle belirlendiğini anlatmaktadır.<sup>44</sup>

Kuramın eleştirilenleri; sosyal aktörlerin, kuramın iddia ettiği gibi daima çıkarları doğrultusunda ve rasyonel hareket edeceği fikrini sorgulamakta; aktörleri sosyal ve kültürel bağlamın dışında gördüğü için, kuramın çok fazla bireyselci olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre; insanlar, dini tercihlerinde, araba seçerken kullandıklarından daha farklı bir rasyonalite tipi kullanmaktadırlar. İnsanlar, bir araba markası seçtikleri gibi kolay ve doğrudan din değiştiremezler. Esasen, din tercihi bir yana; insanlar, en basit seçimlerinde bile, çoğunlukla sosyal ve kültürel bağlamlar içinde üretilen normlara riayet etmektedirler.<sup>45</sup>

Rasyonel seçim kuramının, bütün eleştirilere rağmen, dini alanda kurumsal dindarlığın gerileyip bireysel tercihlerin ön plana çıktığı modern toplumdaki

<sup>40</sup> Furseth ve Repstad, s.213.

<sup>41</sup> Furseth ve Repstad, s.213.

<sup>42</sup> Furseth ve Repstad, s.214.

<sup>43</sup> Cipriani, s.296.

<sup>44</sup> Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s.97-98.

<sup>45</sup> Furseth ve Repstad, s.215-216.

dini hareketliliğin analizinde, sınırlı da olsa bir açıklama potansiyeline sahip olduğunu söyleyebiliriz.

#### 2.4. Anlam Arayışı Kuramı

Anlam arayışı kuramı; dinin, toplumsal olarak paylaşılan bir anlamlar seti sunduğuna vurgu yapmaktadır. Bu kuram, daha çok fenomenolojik, yorumlayıcı ve inşacı sosyolojik perspektiflerle ilişkilidir.

Dinle ilgili sosyolojik teorilerin birçoğu dinin; hayatın anlamı, başlangıcı, sonu, ölüm, kötülük gibi temel varoluşsal ve entelektüel sorunları çözmede toplumsal olarak paylaşılan bir anlamlar seti sunduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Weber, dinin; hayatın, bilim tarafından çözümlenemeyen şeytan, kötülük problemi ve ölüm gibi irrasyonel yönlerini anlamlandırma ile ilgilendiğini öne sürmüştür.<sup>46</sup>

Durkheim ise, toplumu sembolize eden dini sembollerin egosantrik dürtüleri kontrol etme ve yaşamda bir disiplin temin etme işlevi gördüğüne vurgu yapmaktadır. Ona göre din ve toplum iç içe geçmiş gerçekliklerdir. Birbirinden ayrılması mümkün değildir. İnsanın dünyayı ve kendisini vasıtasıyla anlamlandırdığı ilk açıklama sistemleri dini kökenlidir.<sup>47</sup>

Luckmann; Durkheim'den ilham alarak, dinin bireysel kimliğin inşasında önemli bir rol icra ettiğini, hatta toplum içinde bireysel varoluş probleminin dini bir problem olduğunu vurgularken,<sup>48</sup> Amerikalı sosyolog Robert Neelly Bellah (1927- ) da; yine Durkheim'den ilham alarak, dinin bireye ve gruba bir kimlik duygusu, bir benlik ve çevre tanımlaması verdiğini söylemektedir. O; seküler Amerikan dinini, ortak anlamlara vurgu yaparak toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir sivil din olarak tanımlamaktadır. Bu sivil dini toplumun çoğunluğunun desteklediğine dair deliller bulunmaktadır. Bu dine destek vermemek, Amerika'nın diğer merkezi değerlerinin reddi anlamına gelmektedir.<sup>49</sup>

Peter Ludwig Berger (1929- ) de; "Kutsal Şemsiye" adlı eserinde, sosyal gerçekliğin kurulması ve devam ettirilmesinde dinin oynadığı hayati rolü tasvir etmektedir. Ona göre din, tarih boyunca önemli bir anlam kaynağı olmuş ve dünyanın yorumlanmasında bir düzen unsuru teşkil etmiştir. O, sosyal gerçekliğe nihai bir anlam kaynağı sunarak ve onu aşkınlaştırarak, anomi kâbusuna karşı nihai bir kalkan oluşturmuş ve statükoyu meşrulaştırmanın tarihteki en yaygın ve en etkin aracı olagelmıştır.<sup>50</sup>

#### Sonuç

Sosyolojinin temel inceleme konusunu teşkil eden sosyal davranış, pozitivist ve yorumlayıcı sosyoloji ekollerince farklı şekillerde tasavvur edilmektedir. Sosyal bilimleri doğa bilimlerinin bir uzantısı olarak görüp, doğa bilimsel yöntemi sosyolojiye uygulayan pozitivist sosyoloji ekolü, doğal olgular gibi düzenlilik ve nedensellik yasalarına tâbi sosyal olgular tasavvur etmekte ve

<sup>46</sup> Argyle ve Beit-Hallahmi, s.250.

<sup>47</sup> Argyle ve Beit-Hallahmi, s.250; Cipriani, s.105.

<sup>48</sup> Luckmann, s.12 ve 36-44.

<sup>49</sup> Argyle ve Beit-Hallahmi, s.250 ve 270.

<sup>50</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, Ali Coşkun (çev.), 3. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s.66 ve 75; Furseth ve Repstad, s.219.

böylece toplumsal yasalara ulaşır, toplumsal değişme ve gelişmeleri kontrol etme amacı gütmektedir. Doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini öne süren pozitivist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın eylemlerinin de öyle ya da böyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahip olmakla birlikte bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir.

Pozitivist sosyoloji ekolüyle keskin bir karşıtlık halinde olan yorumlayıcı sosyoloji ekolü ise doğal dünya ile sosyal dünyanın farklılığını vurgulamakta, sosyal dünyanın bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren insan failinin müşterek eylemleriyle inşa edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen bir oluşum süreci olduğunu savunmaktadır. Yorumcu sosyoloji, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, birlikte eylemde bulunan insanlardan ve onların niyet, amaç, değer ve sembolik evrenlerinden bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamıştır.

Yapısal kuramlar dini davranışı, büyük ölçekli toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler ve dinin toplumun ihtiyaçları konusunda sahip olduğu önemi vurgulamaktadırlar. Bu kuramlarda din; çizgisel bir tarihi gelişmenin, toplumsal bir bilincin veya sistemin dengeye yönelik eğiliminin bir ürünü olarak tasavvur edilmekte, dini davranış ekonomik, sosyolojik ya da psikolojik birtakım olgu ya da süreçlere irca edilmektedir.

Yorumcu kuramlara göre ise din, toplumun sürekli olma ihtiyacı ile değil, bireyin anlam arayışı ihtiyacı ile ilgili olup; belli bir tarihi bağlamda yaşamış muayyen bireylerin ürünüdür. Bu teoriler, bireylerin dini eyleme ilişkin gerekçelerini vurgulamaya da önem vermektedirler. Yorumlayıcı sosyolojiye göre din, dış etmenlerin basit bir ürününe indirgenemez; o, belirli hedefleri olan, amaçlı bir şekilde güdülenmiş bireyler ve bu bireylerin içinde yaşamakta oldukları maddi ve manevi şartlarla ilgilidir. Bu nedenle, dinin muhtevası ve inananların kendi inanç ve uygulamaları hakkındaki algılamaları önemlidir.

İnsanların niçin dindar olduklarını, belirli dini davranışları neden sergilediklerini ve dine niçin ihtiyaç duyduklarını inceleyen kuramları dört başlıkta incelemek mümkündür. Bunlar: Yoksunluk, sosyalleşme, rasyonel seçim ve anlam arayışı kuramlarıdır.

### **Kaynakça**

- Akyüz, Niyazi ve İhsan Çapcıoğlu. "Sistemik Din Sosyolojisi": Max Weber". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.). Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008, ss.93-99.
- Argyle, Michael ve Benjamin Beit Hallahmi. "Dini Davranış Teorileri". Ali Kuşat, Mehmet Korkmaz ve İsmail Güllü (çev.). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı.16, 2004/1, ss.247-280.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Korkmaz Alemdar (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

- Arslantürk, Zeki. "Din Sosyolojisinin Konusu". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.). 1. Basım. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, ss.11-35.
- Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman. *Sosyoloji*. 4. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. Ali Coşkun (çev.). 3. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Cipriani, Roberto. *Din sosyolojisi Tarih ve Teoriler*. Ali Coşkun (hızl.). 1. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Furseth, Inger ve Pal Repstad. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp (çev.). 1. Basım. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Giddens, Anthony. *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. Ümit Tatlıcan (çev.). 1. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Johnson, Paul E. "Dini Davranış". Habil Şentürk (çev.). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1985, ss.25-29.
- Kehrer, Günter. "Din Sosyolojisi". M. Emin Köktaş (çev.). *Din Sosyolojisi*. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.). 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 2007, ss.21-118.
- Kızılçelik, Sezgin. *Sosyoloji Teorileri II*. 2. Basım. Konya: Yunus Emre Limited Şirketi, 1994.
- Kobyay, Murat. *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. 1. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kobyay, Murat. "Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Tasavvuru". *Toplum Bilimleri Dergisi*. C.6, Sayı:12 (Temmuz-Aralık 2012), ss.179-196.
- Layder, Derek. *Sosyal Teoriye Giriş*. Ümit Tatlıcan (çev.). 1. Basım. İstanbul: Küre Yayınları, 2006
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Marx, Karl ve Friedrik Engels . "Din ve Sosyolojisi". Mevlüde Ayyıldız (çev.). *Din Sosyolojisi*. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.). 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 2007, ss.121-131.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Hayriye Erbaş (çev.). 4. Basım. Ankara: Palme Yayıncılık, 2011.
- Slattery, Martin. *Sosyoloji'de Temel Fikirler*. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (hızl.). Sentez Yayıncılık, 2008.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Osman Akınhay (çev.). 1. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Wallace, Ruth A. ve Alison Wolf. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas (çev.). 1. Basım. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. Latif Boyacı (çev.). 1. Basım. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Sosyolojinin Temel Kavramları*. Medeni Beyaztaş (çev.). 6. Basım. İstanbul: Bakış Yayınları, 2007.

## İBN SİDE VE *EL-MUHASSAS* ADLI ESERİ

Davut ORHAN\*

### Öz

Bu çalışmada h. V. yüzyılda Endelüs'te yaşayan dilbilgini İbn Side ve eserleri ele alınmıştır. Üç bölüme ayrılan bu çalışma neticesinde, İbn Sîde'nin onlarca eseri olduğu ancak birkaçı dışında günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. İbn Sîde'nin adının duyulmasına sebep olan en önemli eserlerinden birinin el-Muhassas' olduğu görülmektedir. Bu eser kelimelerin alfabetik ve telaffuz sıralamasına göre değil anlamları göz önünde bulundurularak tasnif edilmiş olan konulu sözlük kategorisinde yer almaktadır. Genelde alıntı yapılan kaynakların zikredildiği bu eserde belli bir konuya ilişkin bütün sözcükler farklı başlıklar altında ele alınmış, sözcükler arasındaki nüanslar belirtilmiş ve zaman zaman sarf ve gramer konularına da değinilmiştir. Arap dili kurallarına dayanak olan Kuran-ı Kerim ayetleri, hadisler ve şiirlerin çokça zikredildiği bu eserde, istifade edilen referanslar ve görüşler detaylı olarak analiz edilmiş ve kimi zamanda söz konusu görüşlerin hatalı olduğu belirtildikten sonra doğrusunun ne olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Alışılmış lügat kitaplarının aksine eserde sarf ve gramer konularına da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, İbn Side, Lügat, el-Muhassas

## IBN SIDE AND HIS BOOK NAMED *AL-MUHASSAS*

### Abstract

This study examines Ibn Side, a linguist lived in Andalus in V. Century of the Hegira, and his works. It comes to conclusion that Ibn Side wrote a lot of works, but a few of them has reached today. Al-Muhassas is one of his important works that made him well-known. This work may be classified as a subject-based dictionary which collects words not alphabetically and by pronunciation, but according their meanings. In this dictionary, referred sources are usually mentioned, the words connected to a given subject are put together under titles, the nuances between words are implied, and sometimes, morphology and grammar topics are mentioned. This work, citing the verses of Holy Quran, the sayings of the Prophet and poems which are used as a basis for Arabic grammar rules, not only narrates the references and viewpoints, but also analyzes them in details, and occasionally evaluates and corrects them. Unlike ordinary dictionary collections, this book deals with morphology and grammar.

**Keywords:** Arabic Literature, Ibn Side, al-Muhassas.

### Giriş

İslâm dininin temel kaynaklarının Arapça oluşu, Müslümanların Arapçaya özel bir ilgi duymalarına vesile olmuştur. Arapça, İslâm'ın ilk devrinden itibaren başta Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama saikiyle derlenerek üzerinde birçok açıdan farklı çalışmalar yapılmıştır. Hatta Arapça zamanla Arap halkına has olmaktan çıkmış ve âdetâ İslâm âleminin ortak kültürel edebi dili haline gelmiştir.

\* Arş. Gör., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, davutorhan@ibu.edu.tr



Gerek Arap olan gerekse Arap olmayan Müslüman âlimlerce Arapçaya yönelik binlerce farklı eser telif edilmiştir. Ancak sonraki nesillere zengin bir kültürel ve edebî miras bırakan birçok müellifin adı zamanla unutulmuş, telifleri çeşitli nedenlerle günümüze ulaşamamış veya kütüphanelerin tozlu raflarında kendi kaderine terk edilmiştir. İşte bu çalışmada, h. V. yy. da yaşamış ve Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına ciddi katkıları olan İbn Sîde'nin hayatı ve eserlerine dikkat çekilecektir. Çalışmada ilk olarak, söz konusu müellifin hayatı ele alınacak ardından eserleri zikredilecek son olarak ta el-Muhassas adlı eserinden örnek vermek suretiyle bu eser tanıtılacaktır. Çalışmada adı geçen müelliflerin vefat tarihleri hicrî/miladî şeklinde verilmiş, Arapça kişi ve eser adlarının transkripsiyonunda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)'nin takip ettiği usul tercih edilmiştir.

### 1. İbn Sîde'nin Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed ed-Dârîr el-Mürsî, luğatçı, edebiyat ve dil âlimi, 398/1008 yılında Endülüs'ün güneydoğusunda yer alan Mürsiye'de doğdu. Dedelerinden olan Sîde'ye nisbetle İbn Sîde olarak, âmâ olduğundan da Darîr lakabıyla anılmaktadır.<sup>1</sup>

Arap dili edebiyatı ve tarih bilgini es-Safedî (ö. 764/1363), meşhur âmâ şahsiyetleri anlattığı 'Nektü'l-himyân fi nukâti'l-'umyân' adlı eserinde İbn Sîde'nin babasının adı konusunda kaynaklarda farklı adlar zikredildiğini, Humeydî'nin (ö. 488/1095) Ahmed, İbn Beşküval'ın (ö. 578/1183) İsmail, Kadı Sa'id el-Ceyyan'ın eserinin bir nüshasında Muhammed diğer bir nüshasında İsmail olarak geçtiğini, Humeydî'nin eserinin daha meşhur olması sebebiyle ona itimat edildiğini kaydeder.<sup>2</sup>

Ünlü İslâm âlimi Celaluddin es-Suyûtî ise, (ö. 911/1505) dil ve gramer âlimlerinin biyografilerini ihtiva eden "Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyin ve'n-nuhât" adlı eserinde, âmâ olan İbn Sîde'nin marifet sahibi, nahivci ve edip olduğunu, babasının adının Ahmed b. Sîde Ebû Bekr el-Mürsî olduğunu zikretmekle birlikte Muhammed veya İsmail olduğunu söyleyen rivayetlerin de olduğunu belirtir.<sup>3</sup>

Endelüs Emevî devletinin yıkıldığı, siyasi kargaşa ve otorite boşluğunun oluştuğu, Mulûkü't-Tevaif devrinde yaşayan İbn Sîde muhtemelen, Mürsiye'de meydana gelen siyasî olaylar sebebiyle buradan ayrılarak Endelüs'ün doğusunda yer alan Dâniye'ye gitti. İlim ve âlimlere karşı saygısı ile tanınan Dâniye Emîri

<sup>1</sup> Zülfikar Tüccar, "İbn Sîde". DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul. 1999. C. XX, ss. 318-319.

<sup>2</sup> Salahâddin Halil b. Eybek es-Safedî, *Nektü'l-Himyân fi Nûkâti'l-'Umyân*, Matba'atü'l-Cemaliyye, Mısır, 1911, s. 204.

<sup>3</sup> Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî. *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Luğaviyin ve'n-Nuhât*, C. II, 2. Baskı, Thk: Muhammed Ebü'l-Fadil İbrahim, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1989, s.143.

Ebü'l-Ceyş Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî<sup>4</sup> ile tanışarak yakın ilgisini görüp himayesine mazhar oldu. Dâniye'de bulunan âlimler ve ilim erbabı, İbn Sîde'nin ilmi seviyesini takdir ederek, ondan istifade için ciddi gayret gösterdiler. Burada en önemli eserlerinden olan el- Muhassas'ı ve el-Muhkem'i telif etti. Ancak Mücâhid el-Âmirî'nin 436/1045'te vefatından sonra yerine geçen oğlu İkbâlüddevle Ali b. Mücâhid el-Muvaffak<sup>5</sup> ile arası açılınca Dâniye'den ayrılmak zorunda kaldı. Bir müddet sonra bir kasîde sunarak emirden af dileyip tekrar Dâniye'ye döndü. 25 Rebîülâhir 458/26 Mart 1066 tarihinde Pazar gecesi yaklaşık altmış yaşında iken vefat etti.<sup>6</sup>

Kaynaklarda zikredildiğine göre; İbn Sîde öğrenimine babasının yanında başladı ve altı yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra Arap dili, lügat, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, felsefe ve mantık dersleri gibi zamanında yaygın olan ilimleri tahsil etti. Güçlü hafızası sayesinde birçok lügat ve gramer kitabını ezberledi. Arap dili edebiyatı ve tarihi alanlarında geniş bilgi sahibi olan İbn Sîde'nin asıl şöhreti ise lügat sahasındadır.

İbn Sîde ile aynı devirde yaşamış olan Sa'id el-Endelüsî (ö. 462/1070) Tabakâtü'l-ûmem adlı eserinde İbn Sîde'yi anlatırken, uzun bir müddet mantık ilmi ile uğraştığını, bu alanda çok detaylı telifler yaptığını ve bu eserlerinde ünlü mantık bilgini Metta b. Yunus'un (ö. 328/940) metodunu takip ettiğini, nahiv, lügat ve şiir alanında Endülüs'ün en bilgini olduğunu ve çok kıymetli eserleri olduğunu kaydeder.<sup>7</sup> Suyûtî, İbn Sîde hakkında: "Yaşadığı zamanda, gramer, lügat, şiir, Eyyamül 'arab (tarihte Araplar arasında cerayan eden savaşlar) vb. konularda ondan daha âlimi yoktu." der.<sup>8</sup> Ebu Ömer et-Talemenkî ise: "*Mürsiye'ye gittim, halk benden Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (v. 223/837)<sup>9</sup> lügat kitabı "Ğarib'ül-musannef"ı sema' için ısrar ettiler. Bana okuyacak bir kişi getirin bende teyit edeyim dedim. Onlar da İbn Sîde olarak tanınan âmâ bir kişiyi getirdiler; kitabı baştan sona*

<sup>4</sup> Mülükü't-Tavaif'ten Daniye Emirliği'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (ö. 436/1044-45). (Bkz. Mehmet Özdemir, "Mücahid el-Amiri", DİA, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 443.

<sup>5</sup> 436 da babasının vefatından sonra Daniye emiri oldu, "Muvaffak" lakabını kullandı. 474/1081'te vefat etti. (Bkz. Hayreddin Ziriklî, *el-A'lam*, 15. Baskı, C. IV, Darü'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, s.322.)

<sup>6</sup> Ebû Abdullah b. Futûh el-Humeydî, *Cezvetü'l Muktebis fi Tarih Ulema el-Endelüs*. Thk. Beşşar 'Avvad Maruf ve Muhammed Beşşar 'Avvad, Darü'l-Ğarb el-İslamî. Tunus, 2008, s. 452; Ebû Nasr el-Feth Muhammed b. Ubeydullah. el-Kaysî el-İşbili, *Metma'ul Enfus ve Mesrahü't-Teennus fi Mulâhi Ehli'l- Endelüs*. thk. Muhammed Ali Şevâbekî, Dar 'Ammar, Beyrut, (ts.) s.291; Zülfikar Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319.

<sup>7</sup> Kadı Sa'id b. Ahmet b. Sa'id el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem*. Neşr. Luveys Şeyho el-Yesu'î, Matba'at'ül-Kasolikiyye li'l-Ebâ el-Yesu'iyîn, Beyrut, 1912, s.77.

<sup>8</sup> Suyûtî a.g.e. C. II, s.143.

<sup>9</sup> 157/773 te Hirat'ta doğdu, 224\838 de Mekke'de vefat etti. Birçok ilimde önder idi, muhaddis ve müctehit idi, onlarca kitap telif etmiştir. (Bkz. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nûbelâ*, Thk. Muhammed Na'im el-'Arkasusî ve Şuayb el-Arnâvûd, 11. Baskı, C. X, Muessesetü'r-Risâle. Beyrut.1996, ss.490-508.)

*kadar ezberden okudu, ondan taaccüp ettim."* diyerek onunla ilgili kanaatini dile getirmektedir.<sup>10</sup>

İbn Side: Ahmed b. Sîde (İbn Sîde'nin babası),<sup>11</sup> Ebü'l-Alâ Sâid b. Hasan el-Bağdâdî (ö. 417/1026),<sup>12</sup> Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî, (ö. 428/1036)<sup>13</sup> gibi zamanının ileri gelen âlimlerinden Arap dili, lugat, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, felsefe ve mantık dersleri aldı.<sup>14</sup>

İbn Sîde aralarında, Ebû Abdullah Muhammed b. Halesa eş-Şezûnî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Halef, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Mürsî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Temîmî gibi simaların bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.<sup>15</sup>

## 2. İbn Side'nin Eserleri

Kaynakların, İbn Sîde'nin Arap dili, aruz, şiir ve mantık alanında birçok eseri olduğunu zikretmesine rağmen bazı eserleri günümüze ulaşabilmiştir. Elimize ulaşmayan eserlerinin ya kaybolduğu veya kütüphanelerin raflarında araştırmacılar tarafından keşfedilmeyi beklediği anlaşılmaktadır. İbn Sîde'nin anlatıldığı biyografi, edebiyat kitaplarının bazılarında hayatı detaylı bir şekilde anlatılırken kimilerinde ise sadece eserleri zikredilip, hayatına ilişkin detaya inilmediği görülmektedir. Ayrıca zikredilen eserleri dışında başka eserlerinin de olduğu vurgulanmakta ancak bunların adları belirtilmemektedir. Bazı eserlerinin muhtevası/konusu tam olarak bilinmesine rağmen, çoğu eserinin sadece adı bilinmekte bu eserlerin içeriğine ilişkin sağlıklı bir bilgi bulunmamaktadır. Kitaplarının bazıları farklı eserlerin şerhi olmakla birlikte, birçoğunun telif eser olduğu anlaşılmaktadır.

1. *el-Muhassas*: Dâniye Emîri Mücahid b. Abdullah el-Âmirî'nin isteğiyle hazırlanan bu eser Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın el-Ğaribü'l-musannefi şeklinde konulara göre tertip edilmiş hacimli ansiklopedik bir sözlüktür. 1898-1902 yılları arasında Taha b. Mahmud'un başkanlığında Muhammed Mahmud et-Türküzî eş-Şinkitî ve Muhammed Abduh'un da içinde bulunduğu bir heyetin tashihiyle beş cilt (on yedi cüz) halinde Bulak'ta Matbaatü'l-Emiriyye tarafından neşredilen el-Muhassas, Muhammed et-Tâlibî ve Abdüsselam Muhammed Harun tarafından

<sup>10</sup> Suyûtî, a.g.e. C. II. s.143.

<sup>11</sup> Mürsiyeli, gramerci, marifet ve zekâ ehli, âmâ bir zat, Ebû Bekr ez-Zebîdî'den, *Muhtasarü'l'Ayn* adlı eserini dinlemiş, hicri IV. asırdan sonra Mürsiye'de vefat etmiştir. (Bkz. Ebü'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Beşküval, *es-Sıla*, Thk. İbrahim el-Ebyarî, C. I, Darü'l-Kitâb el-Mısırî – Darü'l-Kitab el-Lübnanî, 1989. s. 173.

<sup>12</sup> Ebü'l-Alâ Sâid b. Hasan b. İsa er-Reb'i el-Bağdâdî, edip ve dil âlimi hazır cevap bir şahsiyet, Endülüs'e Musul'dan gelmiştir, 417/1026 de vefat etmiştir. (Bkz. Suyûtî, a.g.e. C. II, s. 7-8).

<sup>13</sup> Kıraat âlimi, lügat rivayetinde güvenilir, müfessir ve muhaddis takva ehli bir âlimdi. 340/951'de doğdu. 428/1036 da vefat etti. (Bkz. İbn Beşküval, a.g.e. C. I, s.83; Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, C. III, Darü'l-Kutûbî'l-İlmiyye, Beyrut-Kahire, 1989, s.1098 -1099).

<sup>14</sup> Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319. ; es-Safedî, a.g.e. s. 204.

<sup>15</sup> Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319.

eserin değişik indeksleri hazırlanmıştır. Ayrıca Lübnan Üniversitesi Samî dil ve edebiyatı hocası Halil İbrahim Ceffâl başkanlığında bir tahkik heyetince tahkiki ve indeksleri yapılarak 1996'da basımı gerçekleştirilen bu eser, son olarak Abdülhamit Hindavî tarafından tahkik edilerek, 2005'te Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye tarafından 8 cild, 5288 sayfa halinde yayımlanmıştır.<sup>16</sup>

2. *el-Muhkem*: Dâniye Emîri Mücahid b. Abdullah el-Âmîri'nin isteği üzerine kaleme alınan bu eser, Halil b. Ahmed'in<sup>17</sup> (ö. 170/786 ) Kitabü'l-'ayn adlı eseri tarzında yazılmış olup on iki ciltlik bir lügat'tır. Bu sözlüğün tam adı *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*'dir. Eser, Halil b. Ahmed'in *Kitabü'l-'ayn*' eserinde uyguladığı ve Ebû Bekir ez-Zebîdî'nin<sup>18</sup> (ö. 379/989) *Muhtasarü'l-'ayn* adlı eserinde gerçekleştirdiği düzeltmeler göz önünde bulundurularak meharic-i huruf sistemine göre yazılmıştır. Sıralamada ilk harfin esas alındığı sözlükte hançerenin boğaz nahiyesinden çıkan harflerle başlanmakta ve eser dudak harflerinde sona ermektedir. Ancak Halil b. Ahmed ve el-Ezherî eserlerindeki konuları harflerin mahreç sırasına göre (son üç harfi (ي ا ي) şeklinde) tertip ederken, İbn Sîde bu harfleri (ا ي و) şeklinde tertip etmiştir. Her harfe kitap adını vermiş ve her kitabı sözcüklerin yapısına göre bablara ayırmıştır. Halil b. Ahmed'in taklib sisteminin de uygulandığı sözlükte, bir kökü oluşturan harflerin farklı dizilişleriyle ortaya çıkan kökler ve türevleri aynı yerde toplanmıştır. Eserin, Halil'in *Kitabü'l-'ayn*'i ile Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *Tehzibü'l-Iuga*'sından farkı, önceki kitap ve risalelerde dağınık halde bulunan sözlük malzemelerinin bir araya toplanması, kelimelerin açıklanmasında daha dikkatli davranılması, sözlüklerde yer alan sarf ve nahiv hatalarının düzeltilmesi şeklinde özetlenebilir. İbn Sîde kelimelerin Kur'an ve hadislerle irtibatlandırılması hususunda Ezherî'yi takip etmiştir. Eserde düzenli çoğullara, mimli mastar, ism-i zaman, ism-i mekân ve taaccüb fiili gibi kurallı türevlere yer verilmemek suretiyle ihtisar sağlanmıştır. Fiili olmayan veya lazım fiilden türeyen ism-i mef'uller, mastarı bulunmayan veya mastarı başka kökten gelen fiiller, mazi kipi kullanılmayan fiiller, yine az kullanılan nispet, tasgir ve cemiler gibi kural dışı kelimeler ise belirtilmiş, bu arada yoğun biçimde nahiv ve sarf malumatı verilmiştir. Eserde, mücerred sözcükler mezidün fihi sözcüklerin

<sup>16</sup> Sahbân Halîfât. "el-Muhassas", *DİA*. C. XXXI, s. 18; Kenan Demirayak ve M. Sadi Çögenli. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Atatürk Üniversitesi Fen-Edemiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994. s. 120; Yusuf Elyân Serkis, *Mu'cem el-Mâtbu'atü'l-Arabiyye ve'l-Muarraba*, Mektebetü's-Sikafetü'd Dîniyye. Kahire (ts.), s. 134.

<sup>17</sup> Halil b.Ahmed b. Amr b.Temim el-Ferahidî el-Basrî Ebû Abdurrahman, aruzu ilk ortaya çıkaran, kendini ilme adanmış mütevazı, dünyaya karşı zahit, meşhur dil âlimi olan Sibeveyh ve Asma'î'nin hocası, Arap alfabesini bir beyitte cem eden ilk kişi, babası Hz. Peygamberden sonra Ahmed adını alan ilk kişidir. 74 yaşında iken 170/786'da mescit te bir konuyu tefekkür ederken mescidin kolonuna çarpması sonucu vefat etti. (Bkz. Suyûtî. a.g.e. C. I, ss.557-560.)

<sup>18</sup> Muhammed b. Hasan b. Abdullah, b. Muzhic b. Muhammed b. Abdullah b. Bişr Ebû Bekr ez-Zebîdî, el-İşbilî, nahivde ve luğat bilgisinde zamanının önderi idi, 379/989 da vefat etti. (Bkz. Suyûtî, a.g.e. C. I, ss. 84-85).

üzerine, müfred sıgalar da cem' sıgalar üzerine takdim edilerek tertib edildiği ve tekrardan sakınıldığı görülmektedir.

Halil b. Ahmed'in *Kitabü'l-'ayn*'ı, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın *el-Garibü'l-musannef*'i, Ebû Amr eş-Şeybani'nin *Kitabü'l-cim*'i, İbnü's-Sikkit'in *Islahü'l-mantık*'ı, Sa'leb'in *el-Fasih*'i, İbn Düreyd'in *el-Cemhere*'si, Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ı, Ferra, Ebû Ali el-Farisi, Ebü'l-Hasan er-Rummanî, Kûra'un-Neml ve ibn Cinnî'nin Arap gramerine dair eserleri, tefsirler ve hadis şerhleri, sözlüğün başlıca kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu eserin büyük bir dikkat, muntazam bir tespit, bol madde ve en güvenilir kaynaklardan şevahid seçimi ile temayüz ederek lügat alanında yeni bir çığır açtığı söylenebilir. Nitekim İbn Manzur, *el-Muhkem*'in hemen tamamına *Lisanü'l-'arab*'ında yer verdiği gibi Firuzabâdî de *el-Kamusü'l-muhit*'inde büyük ölçüde ondan istifade etmiştir.<sup>19</sup> Ünlü İslâm tarihçisi ve yönetici Kiftî (ö. 624/1248), *el-Muhkem*'in alanında dengi olmadığına dikkat çekerek şöyle der: “Bir kişi bu kitabın benzerinin telif edilmediğine dair yemin etse o'na keffaret gerekmez.”<sup>20</sup>

İlk olarak 1958'de Ma'hedü'l-Mahtutati'l-Arabiyye tarafından neşredilen *el-Muhkem*, 2000'de Abdülhamit Hindavî tarafından tahkik edilerek Darü'l-Kutûbi'l-İlmiyye tarafından 6640 sayfa. 11 cilt olarak yayımlanmıştır.<sup>21</sup>

3. *Şerhu'l-müşkil min şiri'l-mütenebbî*: İbn Sîde bu eserinde meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şiirlerindeki lügat, gramer, anlam ve şiir tekniği bakımından açıklanması gereken hususlar üzerinde durmuş, ayrıca bazı şiirlerindeki felsefe ve mantıkla ilgili meseleleri de incelemiştir. Eserde, Mütenebbî'nin bütün divanını değil sadece tartışmalı muğlâk olan şiirleri şerh etmiştir. İbn Side söz konusu eserinin bazı bölümlerinde “*el-Muhassas adlı kitabımda geçtiği gibi*” ve “*bu kelimenin lügavî tahlili el-Muhkem adlı kitabımda bulunmaktadır.*” şeklindeki ifadelerinden, bu kitabı *el-Muhassas* ve *el-Muhkem*'den sonra telif ettiği anlaşılmaktadır. Bu eseri ilk defa Mütenebbî, İbn Sîde ve eserleri hakkında bir mukaddime ve çeşitli indekslerle birlikte Muhammed Rıdvan ed-Dâye neşretmiş (Dımaşk 1395/1975) daha sonra da Mustafa es-Sekkâ, Hâmid

<sup>19</sup> Sahbân Halîfât, “*el-Muhkem*”, *DİA*. C. XXXI, İstanbul, 2006, s.45; Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cem el-Metbu'at el-Arabiyye ve'l-Muarraba*, C. I, Mektebetü's-Sikafetü'd-Dînîye, Kahire, (thz), s.134; Kenan Demirayak ve M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994, s. 126; Ali b. İsmail. b. Side, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam fi'l-Luğa*, thk. Mustafa es-Saka- Hüseyin Nassar, Cami'atü'd-Düveli'l-Arabiyye. Kahire, 1958. s.15.

<sup>20</sup> Cemaluddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbahü'r-Ruvat 'ale Ânbahu'n-Nuhât*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1. Baskı, C. 2, Darü'l-Fikrî'l-'Arabî - Müessesetu Kutub es-Sikafiyye, Kahire-Beyrut, 1986, ss. 225-226.

<sup>21</sup> Sahbân Halîfât, “*el-Muhkem*”, *DİA*. C. XXXI, İstanbul, 2006, s.45; Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemü'l-Metbu'at el-Arabiyye ve'l-Muarraba*, C. I, Mektebetü's-Sikafetü'd-Dînîye, Kahire, (ts.), s. 134; Kenan Demirayak ve M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994. s. 126.

Abdülmeçîd ve (Kahire 1396/1976) Muhammed Âli-Yâsîn tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1977).<sup>22</sup>

4. *Urcûzetü'l-ğamîs*: Müellifin hayatını, hocalarını ve onlardan okuduğu kitapları anlattığı, didaktik bir şiiri olup Suriyeli tarihçi ve araştırmacı yazar Habîb Zeyyât'ın (ö. 1954) özel kütüphanesinde otuz üç varaklık bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>23</sup>

5. *el-Vâfi fi 'ilmi'l-kavâfi*.

6. *et-Tezkîr ve't-te'nîs*.

7. *Şâzzu'l-luğa*. (Bu eser beş cilttir.)

8. *el-'Avis şerh islah el-mantık li-ibn sikkî*.<sup>24</sup>

9. *el-Enîk fi şerhi'l-hamâse li ebî temmâm*. Altı cilttir.<sup>25</sup>

10. *Şerh ebyâti'l-cümel li'z-zeccâcî*.<sup>26</sup>

11. *el-Âlem fi'l-luğa*. Evreni anlattığı kapsayıcı bir eserdir. Gezegenlerden başlayıp atomda bitirmiştir. Yaklaşık yüz cüzdür.<sup>27</sup>

12. *el-Maksûr ve'l-memdûd*.

13. *Şerhu kitabı ahfeş*.

14. *Şerhu'l-alim ve'l-mûte'allim*. (soru cevap tarzında yazılmış bir eserdir.)<sup>28</sup>

Yapılan İlmî araştırmalar çerçevesinde genel kanaat İbn Sîde'nin; *el-Muhkem*, *el-Muhassas*, *Şerhu'l-muşkil min şî'ri'l-mütenebbî* adlı eserleri, '*Urcûzetü'l-ğamîs*' adlı manzumesi ve İkbâlûddeve için yazdığı bir kasîdesi günümüze ulaşmıştır.<sup>29</sup> Şiirlerinin bazı beyit ve kıtaları kaynaklarda yer almakla birlikte çoğu zamanımıza intikal etmemiştir. İbn Sîde'nin en iyi şekilde tanınmasında ve lügat müellifleri arasında seçkin bir mertebeye ulaşip otoritelerden kabul edilmesinde, *el-Muhassas* ve *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* adlı bu iki eserinin büyük rolü olmuştur. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn'da el-Muhassas*'ın daha önce telif edildiğini belirtmesine rağmen, İbn Sîde'nin, *el-Muhassas*'ın mukaddimesinde *Muhkem*'i,

<sup>22</sup> Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319.

<sup>23</sup> Zirikli, a.g.e. C. IV, s.263; Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319.

<sup>24</sup> Yakup b. İshak, "İbn Sikkî" künyesi ile tanınan meşhur dil âlimi, 244/858 de vefat etmiştir. Söz konusu eseri Arapça'nın seçkin edebi kitaplarından. Birçok dil bilgini bu eseri farklı şekillerde şerh etmişlerdir. (Bkz. Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. C. I, Dar -İhya Turasi'l-Arabî. Beyrut. (ts.) s.94.)

<sup>25</sup> Serkis, a.g.e. C. I, s. 134.

<sup>26</sup> Ebü'l Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, hocası İbrahim Zeccac'a nisbet edilmiştir. *el-Cümel*, adlı eseri Mekke'de telif etmiştir. 339/950'nin, Recep ayında Taberiyye'de vefat etti. (Bkz. Suyûtî. a.g.e. C. II, s.77; İbn Halkân, *Vefeyâti'l-Â'yân*. C. III, Dar-Sadır, Beyrut. 1970, s.136).

<sup>27</sup> Zehebî. a.g.e. C. XVIII, s.144.

<sup>28</sup> Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakatu'l-Luğaviyin ve'n-Nuhat*, Thk: Muhammed Ebü'l Fadıl İbrahim, 2. Baskı, C. I, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979, ss. 84-85; Ebû Bekr Muhammed, İbn Hayr el-İşbilî, *Fihrist*, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998. ss.318-319; Zirikli, a.g.e. C. IV, s.263, İbn Beşküval, a.g.e. s. 507; es-Safedi. a.g.e. s. 205; Ali b. İsmail. b. Side, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğa*, Thk. Abdülhamit Hindavî, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, ss.17-18. (Tahkik mukaddimesi).

<sup>29</sup> Kaside (ألا هل إلى تقبيل راحتك اليمنى \*\*\* سبيل فإن الأمن في ذلك واليمين) beyti ile başlamaktadır. (Bkz. el-Humeydî. a.g.e. s. 452; el-İşbilî a.g.e. s. 292.)

*Muhkem*'in mukaddimesinde *el-Muhassas*'ı zikretmesi hangisinin daha önce telif edildiğini bilmemizi zorlaştırmıştır. Çelişkili gibi görünen bu durum Muhammed et-Talibî'nin de düşündüğü gibi İbn Sîde'nin her iki eseri aynı anda telif etmeye başladığı kanaatini güçlendirmektedir.<sup>30</sup> Son yıllarda ilmi araştırmaların canlanması ve ivme kazanması ile birlikte yapılan ilmi çalışma ve araştırmalar doğrultusunda İbn Sîde'nin yeni eserlerinin bulunabileceği ihtimal dahilindedir. Bunun somut bir örneği olarak, Habib Zeyyat'ın şahsî kütüphanesinde bulunan *Urcûzetü'l-ğamîs* adlı manzume gösterilebilir.

İbn Sîde hakkında yapılan müstakil çalışmalar ise şunlardır:

1. *İbn Sîde hayâtühû ve âsâruhû*. Dario Cabanelas Rodríguez. (İspanyalı müsteşrik, Tunus 1980).
2. *İbn Sîde âsâruhû ve cühûduhû fi'l-luğa*. Abdülkerîm Şedid Muhammed en-Nuaymî, (Bağdad 1984).
3. *en-Nahlu 'inde'l-'Asmaî ve İbn Sîde kadîmen ve'n-nahlu hadisen*.<sup>31</sup> Vefâ bint Abbas Hasan el-Havî, (Yüksek Lisans Tezi, 1404/1983 Cami 'atu Ümmü'l-Kurâ, Mekke).<sup>32</sup>

### 3. *el-Muhassas*'ın, Muhtevası, Metodu ve Kaynakları

İbn Sîde *el-Muhassas*'ın giriş kısmında, ilk olarak Allah'a hâmd Peygamber'e salavât ile başlar. Dilin tanımı, dillerin doğuşuyla ilgili teorileri ve bunların eleştirisi gibi konuları ele alır. Daha sonra eserin telifine zemin hazırlayan sebepleri anlatır. Lügat konusunda önceki âlimlerin büyük bir edebi miras bıraktıklarını ancak bunların dağınık bir halde olmaları gibi noksanlıklarının olduğunu, bütün müfredatı ihtiva eden kapsamlı bir eserin olmadığını, konuya ilişkin eserlerin sözcüklerin analizini yaparak sarf ve gramer kurallarına değinmediklerini, hatta kimi zamanlar değindikleri sözcüğü barındırmayan bir şiirle istişhatta bulduklarını zikretmektedir. İbn Sîde, alfabetik tertibe göre yazdığı *el-Muhkem* adlı sözlükten sonra, bablara ayrılmış, edip, şair, hatip ve yazarlara en uygununu seçme imkânı sağlamak üzere eşanlımlı kelimeleri bir araya getiren ve bunların nüanslarına temas eden, gerektiğinde sözcükleri analiz eden, geniş bir sözlüğü kaleme almayı gerekli gördüğünü belirtmektedir. Dâniye emiri Mücahid b. Abdullah el-'Amirî'yi ilim ve ilim erbabına verdiği önemden dolayı medh ettikten sonra onun böyle bir eserin telif edilmesini talep ettiğini belirtir. Eserin telifine ilişkin takip edilecek metodu açıklar ve alıntı yaptığı müellif

<sup>30</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem*, Thk. Mustafa es-Sakâ- Hüseyin Nassâr, s.11. (tahkik mukaddimesi); İbn Sîde, *el-Muhkem*, (Thk. Abdulhamit Hindavî, s.10. (tahkik mukaddimesi).

<sup>31</sup> Asma'i dokuz sayfalık müstakil bir kitap, İbn Sîde ise *el-Muhassas'ta* adlı eserinde bir bölüm halinde nahl ( hurma) maddesine ilişkin kitap, yazmışlardır. Söz konusu çalışma buna değinmektedir. (Bkz. Vefa Bint Abbas Hasan el-Havî, *en-Nahlu 'in-de'l-'Asmaî ve İbn Sîde Kadîmen ve'n-Nahlu Hadisen*, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, BasılmamışYüksek Lisans Tezi, 1983).

<sup>32</sup> Zülfikar Tüccar, a.g.e. C. XX, ss. 318-319.

ve eserlerine atıfta bulunur. Eserin üslubuna ve tertibine ilişkin bilgi aktarır, bu eserde olup daha önceki kitaplarda olmayan metodu açıklar. Son olarak, dil ilimlerinin ikiye ayrıldığını, birincisinin, manalara delalet eden sözcüklerin korunması (kelime hazinesi), ikincisinin ise söz konusu sözcüklerin kurallarının (sarf/nahiv açısından) bilinmesi olduğunu kuralların bilinmesinin sözcükleri test etmek için gerekli olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

Alanında telif edilmiş sözlüklerin en geniş olan bu eser, “*Kitâbü’l-İnsân, Kitâbü’n-Nisâ, Kitâbü’l-Hayl, Kitâbü’l-Ġarâiz*” gibi on yedi ana bölüme (kitab), ana bölümler de daha tafsilatlı ve farklı hacimlerde alt başlıklara (bâb), bunlar da farklı adlarla alt başlıklara ayrılmıştır. Söz konusu kitablarda belli bir düşünceye göre sıralanmıştır. Bazı bablar bağımsız birer bölüm niteliğinde olduğu gibi bazıları da ana bölümle ilgisiz görünmektedir. Bununla birlikte her bölümde yer alan kelimeler aynı konu etrafında kümelenildiğinden kitap geniş ölçüde müteradif (eşanlımlı) kelime ve deyimlerle bunlar arasındaki farkları kapsamaktadır. Eser, “*Kitabu Halki’l-İnsân*” ile başlamış, “*Kitabu İştikakı Esmâullah*” ile bitmiştir.<sup>34</sup>

Çoğu dilcinin, Arap dilinin bütün sözcüklerini belli başlıklar altında toplayan en geniş eser olarak işaret ettikleri *el-Muhassas*, tertip açısından kendinden önceki eserleri temel almasıyla birlikte, kendinden önce olmayan yenilikler de ekleyerek lügat sahasına ilişkin metodu daha da geliştirmiştir. Kitap bir sözlük olmasına rağmen, genelde kaynaklara atıfta bulunması ve sarf, nahiv vb. konulara ilişkin dört yüz yirmi (420) mülâhaza ve açıklama içermekle klasik sözlük anlayışından farklı olduğunu göstermektedir. *el-Muhassas*’ın konulu sözlük olması, hece harflerine göre alfabetik olarak tertip edilmemiş olmasını beraberinde getirdiğinden, aranılan bir maddenin bulunması için cüz fihristlerinin taranması gerekliliği eserden faydalanmayı zorlaştırmakla birlikte, belli bir konuda araştırma yapanların konuya ilişkin bütün sözcüklere tek bir yerde ulaşma olanağı vermesi açısından bir kolaylıktır. İlk dönem sözlük çalışmaları incelendiğinde, çoğunun konulu sözlük kategorisinde yer aldığı görülmekte olup, İbn Side’nin kullandığı usulle bu tür sözlüklere en çok katkısı olanlardan olduğu anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

*el-Muhassas*’ta, hiçbir etki altında kalmadan bilimsel ve eleştirel bir anlayışla hareket eden İbn Sîde, kendi dönemine kadar bilinen pek çok eserden naklettiği görüşleri sahiplerine nispet etmektedir. Bazen bir müellifin adını (ilk defa zikrettiği zaman) tam olarak zikreder ve bundan sonra kısaca adını zikretmesi halinde bunun kastedileceğini belirtir. Mülâhazalarını birinci çoğul kalıbıyla anlatır. İbn Side, sadece nakilleri aktarmak ve açıklama yapmakla yetinmemiş, bir eleştirmen gözüyle konuya bakarak, konuyu analiz etmekte, konuya ilişkin ihtilaf bulunması halinde veya kendine göre hatalı olduğunu düşündüğü yerlerde, doğru

<sup>33</sup> İbn Side, *el-Muhassas*, Thk: Halil İbrahim Ceffâl, Dar İhya Turasi’l Arabî, Müessesetu Tarihi’l-Arabî, Beyrut, 1996, ss.33-40. ; Halîfât,a.g.e. C. XXXI, s. 18.

<sup>34</sup> Halîfât,a.g.e. c. XXXI, s. 18.

<sup>35</sup> Rıdane Huseyn Salih, *el-Cuhudü’s-Sarfiyye li-İbn Side fi Kitabihî’l-Muhassas*. Mecelletü Abhas Meysan, Cami’atu Meysan, Irak, C. V, sayı: 10, 2009. ss. 160-204.



olduğuna inandığı görüşü veya tercihini belirtir. Bir konuya ilişkin iddiasını desteklemek için Kuran-ı Kerim ayetleri, Hadis-i Şerif ve Klasik Arap Şiiriyle (oğu zaman Şiirin syleyenini zikreder) istişhadta bulunur. Sözcükler ve eş anlamlı sözcükler arasındaki ince ayırımı açık ve net bir Şekilde belirtir. Kendinden nceki âlimleri methetmesine rağmen yeri geldiğinde eleştirmekten geri kalmamış, bir konuya ilişkin görüşleri zikrettikten sonra sebebini açıklayarak bu görüşün neden hatalı olduğunu da belirtmiştir. En çok etkilendiği kişi<sup>36</sup> olan Sibeveyhi<sup>37</sup>, Asma’i<sup>38</sup> yanı sıra birçok âlimi bazı görüşlerinden dolayı eleştirmekten geri kalmayan İbn Side, dil sahasının meşhur âlimlerinden olan Ebû Ubeyd’i<sup>39</sup> methetmesine rağmen yeri geldiğinde onu da tenkit etmiştir. Eleştiriyi bazen direkt bazen de dolaylı olarak yapmıştır. Bu mülahazaları çoğu kere “أخطأ” (hata etti) veya “أزى” (görüşüm/bana göre) gibi ifadelerden sonra gelmekte ve bunun akabinde de doğrusunun ne olduğunu belirtmektedir. Bazen de sözcüğün delaletinden kaynaklanan fihk görüşlere de atıfta bulunmaktadır.

*el-Muhassas*, Asma’i, Eb ‘Ubeyde, Eb Zeyd el-Ensârî, Eb Ubeyd, Ferrâ, Eb Hâtim es-Sicistânî. Nadr b. Smeyl, Lihyn, İbnü’l-A’rab, Sa’leb, İbnü’s-Sikkit, İbn Kuteybe, Müberred, Kârî’n-Neml, Ebû Hanife ed-Dîneverî gibi kadim dil ve sözlük âlimlerinin, çoğu tek konuya ayrılmış sözlük risaleleri olan eserlerini ihtiva ettiği gibi Eb Ali el-Farisî, Srf, İbnü’s-Serrc, Rummn ve İbn Cinnî’nin konuyla ilgili eserleri, Sibeveyhi’nin *el-Kitab*’ı, Muhammed b. Kasım el-Enbar’nin *Kitabü’z-zâhir*’i ile Halil b. Ahmed’in *Kitabü’l-’ayn*’ı, İbn Düreyd’in *el-Cemhere*, Eb Ali el-Kli’nin *el-bri*’ adlı sözlükleri de onun temel kaynaklarını teşkil eder. İbn Sîde *el-Muhassas*’ın mukaddimesinde, eserinin telifinde kendisine kaynak olan bazı kitap ve müelliflerini zikretmekle birlikte bazen de sadece müellifleri belirtip hangi eserinden yararlandığına değinmemektedir.<sup>40</sup>

#### el-Muhassas’ta Adı ve Eseri Zikredilen Müellifler

Müellif	Vefatı	Eseri
Eb ‘Amr b. (el-‘Ala)	165/781	<i>Kitabü’t-tenbihât</i>

<sup>36</sup> En çok etkilendiği kişinin Sibeveyh olduğu, *Sibeveyh’in “el-Kitab” adlı eserinin bazı bölümlerini olduğu gibi nakl etmesinden anlaşılmaktadır.*

<sup>37</sup> Ebu Bişr, Amr b. Osman b. Kanber. Farsça bir sözcük olan “Sibeveyh” kelimesi, elma kokusu anlamına gelir. Basra ekolünün nclerindedir. H. 180 da otuz iki yaşında iken vefat etti. (Bkz. Suyûtî. a.g.e. C. II, s. 229.)

<sup>38</sup> Abdulmelik b. Kureyb b. Abdulmelik b. Ali b. Asma’i, h.123’te Basra’da doğdu. Arapçayı en iyi anlamda tahlil eden ve Şiirde stn bir mertebeye sahip idi, farklı ilim dallarında uzman, üstün ahlaklı, kuvvetli bir zekâ ve hafızaya sahip büyük bir âlim idi. H. 217’de Basra’da vefat etti. (Bkz. Dyauddin el-Makdisi, *el-Munteka min Ahbr el-Esma’i*, Thk. İzzedin Tenuh, 1. Baskı. Dmaşk, (ts.), (Mukaddime).

<sup>39</sup> Kasım b. Sellam, yaşadığı dönemde her türlü ilimde imamdı. H. 223 te Mekke’de vefat etti. (Bkz. Suyûtî. a.g.e. C. II, s. 253.)

<sup>40</sup> İbn Side, *el-Muhassas* ss. 33-40; Halîfât, “el-Muhassas”, *DA*. C. XXXI, s. 18.

Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferahidî <sup>41</sup>	175/791	<i>Kitabü'l-'ayn</i>
Ebû Bişr Amr b. Osman el-Maruf bi'Sibeveyh	180/796	<i>el-Kitâb</i>
Ebû 'Amr (eş-Şeybanî) <sup>42</sup>	206/821	<i>Kitabu'l-cim</i>
Ebû Zeyd el-Ensarî	215/830	<i>Kitab fi'l-garaiz</i> <i>Kitab fi'l-ceraim</i>
Abdülmelik b. Kureyb el-Asma'i	217/832	<i>es-Silah,</i> <i>el-Hayl,</i> <i>el-İbil</i>
Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm	223/837	<i>el-Musannef,</i> <i>Garibu'l-hadis ve dğr.</i>
Yakub b. İshak b. Sikkit	243/857	<i>İslahu'l-mantık,</i> <i>Kitab el-elfâz,</i> <i>Kitab fi'l-furûk,</i> <i>Kitab fi'l- asvât,</i> <i>ez-Zebriç,</i> <i>el-Mukanna ve'mebni,</i> <i>el-Med ve'l-kasr,</i> <i>Me'ani's-şi'r ve dğr.</i>
Ebû Hatim Sehl b. Muhammed es-Sicistanî	248/862	<i>Kitab fi'l-ezmine</i> <i>Kitab fi'l-haşerât</i> <i>Kitab fi't-tayr</i>
Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dîneverî	282/895	<i>el-Enva'</i> <i>en-Nebat</i>
Ahmed b. Yahya el-Ma'ruf bi's-Sa'leb	291/914	<i>el-Fasih,</i> <i>en-Nevadır.</i>
Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd	321/933	<i>Kitab cemheratu'l-luğa</i>
Ebû Bekr Muhammed b. Kasım el-Enbarî	328/940	<i>ez-Zâhir fi me'ani kelimat en-nâs</i>
Ebû Ali İsmail b. Kasım el-Kalî	356/967	<i>el-Bari' fi'l-luğa</i>
Ebû Said Hasan b. Abdullah es-Sîrafi	368/979	<i>Şerh el-kitâb</i>
Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Farisî	377/987	<i>İdah fi'kava'id el-Arabiyye,</i> <i>el-Hucce,</i> <i>İğfal (fi'ma Eğfelehu'z'Zeccac mine'l-Me'ani),</i> <i>el-Mesail el-halebiyât,</i>

<sup>41</sup> Halil b. Ahmed'e genelde "*Sahibu'l-'ayn*" şeklinde zikretmekle beraber bazen de "Halil" de demektir.

<sup>42</sup> *el-Muhasas'ta*, doksan sekiz (98) alıntının bu isme nisbet edilmesine rağmen, bu isimle bilinen iki âlim (أبو عمرو بن العلاء) , (أبو عمرو الشيباني) oldundan dolayı hangisinin kast edildiği tam olarak net değildir. Yapılan kaynak araştırmasında beş (5) alıntının eş-Şeybanî'nin "*Kitabu'l-Cim*" adlı eserinde ve bir alıntının da el-'Ala'nın "*Kitabü't-tenbihât*" adlı eserinde geçtiği görülmüştür. Bunla beraber, el-Muhassasta zikredilen kişinin bunlardan hangisinin olduğu kesin olmamakla beraber, eş-Şeybanî'nin olması daha muhtemeldir. (Bkz. Huseyn Salih, a.g.e. ss. 160-204.)

		<i>el-Mesail el-kasriyat, el-Mesail el-bağdadiyât, el-Mesail eş-şiraziyyât ve dğr.</i>
Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail er-Rummanî	384/994	<i>el-Cami' fi'tefsiru'l-kur'an, el-Mebcut fi'Kitab Sibeveyh, Şerh mucez Ebû Bekr Muhammed b. Sirri.</i>
Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî	392/1002	<i>İltimam, Mu'rib, el-Hasâis, Sırru Sına'atu'l-İ'rab el-Mute'akib, Şerh şî'ru'l-mütenebbî Tefsir şî'ru'l-hamase.</i>

### el-Muhassas'ta Sadece Adı Zikredilen Müellifler

Müellif	Vefatı
Ebü Amr 'İsa b. Ömer el-Basrî	149/765
Mufaddal ed-Dabî	168/784
Ebü Abdurrahman Yunus b. Habib	182/798
Ebü'l-Hasan Ali b. Mübarek el-Lihyanî	194/809
Ebü'l-Hasan Nadır b. Sümeyl	204/819
Ebü Zekeriya Yahya el-Ferra	207/822
Ebü Ubeyde Ma'mer b. Musenna	208/823
Ebü Abdullah Muhammed b. Ziyad İbn A'rabî	231/845
Ebü Muhammed b. Kuteybe ed-Dineverî	276/889
Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Ma'ruf bi'l-Muberred	286/899
Ebü Muhammed Sabit b. Ebi Sabit el-Luğavî <sup>43</sup>	?
Ali b. Hasan b. Huseyn el-Mulakkab bi'Kura'u'n-Neml	317/929

### el-Muhassas'tan Örnekler

*el-Muhassas'ın*, muhtevası, metodu ve kaynakları bölümünde, *söz konusu eserin "Kitâbü'l-insân, Kitâbü'n-nisâ, Kitâbü'l-hayl, Kitâbü'l-ğarâiz"* gibi on yedi ana bölüme (kitab), ana bölümlerin de daha tafsilatlı ve farklı hacimlerde alt başlıklara (bâb), bunların da farklı adlarla daha detaylı alt bölümlere ayrıldığı anlatılmıştı. Burada ise ana bölümlerin ilki olan "كتاب خلق الإنسان" kısmının "باب الحمل والولادة" bölümünün alt başlıklarından örnekler verilecektir.

<sup>43</sup> *Kitabü'l-Fârk* adlı eserin müellifi olan bu dil âliminin adı birçok biyografi ve tarih kitabında geçmesine rağmen vefatına ilişkin kesin bir tarih bulunmamaktadır. Ancak Ebu 'Ubeyd Kasım b. Sellam'ın öğrencilerinden olması hicri III. yüzyılda yaşadığını göstermektedir. (bkz. Sabit b. Ebi Sabit el-Luğavî, (1988), *Kitabü'l-Fârk*, (thk: Hatım Salih Damn), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, s. 6. (tahkik mukaddimesi).)

İbn Side “كتاب خلق الإنسان” adlı ana bölümün başında insan sözcüğünü, gerek lugat gerekse farklı açılardan ele alarak tekil çoğul ve farklı kalıplarını belirtmiş, ardından bu kısmın alt bölümlerinden biri olan “باب الحمل والولادة” bahsinde hamileliğe ve doğuma ilişkin verilen adlara değinmiştir. “باب الحمل والولادة” bölümünün alt başlıklarında da konuya ilişkin detayları aktarmıştır. Sözcükleri açıklarken müteradif (eşanlamlı) veya furûk<sup>44</sup> kapsamında değerlendirilmesi gereken nüansları net bir şekilde açıklayarak, bunlara dayanak olan şiir vb. şâhitleri zikretmiştir.<sup>45</sup>

“باب الحمل والولادة” bölümünün alt başlıklarından bazıları ve içerik özetleri şöyledir:

- “أسماء ما يخرج مع الولد” {*çocuğun doğumuyla birlikte dışarı çıkan şeylere verilen isimler*} bu bölümde, cenin ile beraber dışarı atılan parçalara verilen adlara değinmektedir.
- “الرضاع والفظام والغذاء وسائر ضروب التربية” {*emzirme, süttten kesme, besleme ve buna ilişkin diğer yetiştirme çeşitleri*} bu bölümde, emzirme süttten kesme, beslenme ve benzeri konuları ele almaktadır.
- “الغذاء السيء للولد” {*çocuğun kötü yetişmesi/büyümesi*} bebeğin kötü beslenmesine ilişkin sözcüklere değinmiştir. Ebû ‘Ubeyd’in “المُفْرَقَمُ” sözcüğünü geç büyüyen çocuk olarak açıkladığını ve buna

مُفْرَقَمِينَ وَعَجُوزًا شَمَلَقًا أَشْكُو إِلَى اللَّهِ عِيَالًا دَرْدَقًا

şiiriyle istişhatta bulunduğunu, belirtir. “شَمَلَقًا” kötü huylu kadın demektir.

İbn Sîde, konunun devamında, Ebû ‘Ali el-Faris’in, Ebû ‘Ubeyd’in bu şiirin “شَمَلَقًا” sözcüğünde tashif yaptığını aslında bu sözcüğün “سَمَلَقًا” şeklinde noktasız “sin” harfi olduğunu yönündeki görüşünü, nakleder.

- “أسماء أول ولد الرجل وآخرهم” {*kişinin ilk ve son çocuğuna verilen isimler*} kişinin ilk ve sonraki çocuklarına verilen adları zikreder. İlk çocuğa “البِكْرُ” son çocuğa da “الرُّكْمَةُ” denildiğini belirtir.
- “أسماء ولد الرجل في الشباب والبكر” {*kişiye genç veya yaşlılıkta çocuk sahibi olduğunda verilen adlar*} kişinin genç veya ihtiyar halde çocuk sahibi olduğunda ona verilen

<sup>44</sup> Furûk (فروق) luğatta ayırmak manasına gelen fark (فرق) kelimesinin cemisidir. Fıkah ilminde, meseleler veya kâideler arasındaki farkları ele alan ilim dalını ve bu alanda yazılan eserleri niteleyen bu kelime zamanla Arap dili literatüründe Arapça kelimelerin anlam ve kullanımındaki farklarla alâkalı kitaplara verilen genel bir isim haline gelmiştir. (bkz. Mehmet Faruk Çiççi. (2013). *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkı Adlı Eseri*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı. İstanbul, s.40.)

<sup>45</sup> Ahmed Muhtar ‘Umar, *İlmü'd-Dilâle*, 5. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Kahire, 1998, s. 109.

adları anlatır. Genç yaşta çocuk sahibi olan kişi için “أَرْبَعُ الرَّجُلُ” denildiğini, ifade eder.

- “وتسميتها من مبدأ الصغر إلى منتهى الكبر” {أسنان الأولاد} {çocukların yaşları ve çocuklara yaşlarına göre verilen adlar} Bu bölümde Kişiyeye çocukluktan büyümesine kadar yaşına göre verilen adlara değinmiştir.

Çocuğa annesinin karnında olduğu sürece (حَيْنٌ) dendiğini, bu tesmiyenin nedeninin anne karnında gizlenmesinden dolayı olduğunu, bu sebeple insan kalbinin (جَنَان) olarak adlandırıldığını ve ‘Ayn Sahibi’nin (Halil b. Ahmed), erkek çocuğa ilk doğduğunda (وَلِيدٌ), kıza (وَلِيدَةٌ) dediğini nakleder. Daha sonra süt emzirme müddetince (صِي) adını aldığını zikreder.

Erkek çocuğa “غلام” ve “طِفْلٌ”, kız çocuğa “جارية” ve “طِفْلَةٌ” denildiğini, bazen her ikisi için de “الطِّفْلُ” kullanıldığını buna delil olarak ta Kur’an-ı Kerimdeki (ثم يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا) (Ğafir (Mü'min) 40/67) ayetinin delil getirildiğini söyler.

Bebek süttten kesilince “فطيم”, yedi günlük olduğunda (الصَدِيعُ), dişleri çıktığı zaman da “أَنْعَرَ وَأَنْعَرَ” denildiğini zikreder.

Buluğa yaklaşım da henüz balıg olmayan çocuk için “قد أَحْبَبْتَنِي” ve “اليافع” sözcüklerinin kullanıldığını bazen de “اليافع” yedi ile on yaş arasındaki çocuğu ifade etmek içinde kullanıldığını nakleder.

Gençlik dolu çocuğu ifade için “الْحَزَّورُ” bazılarının bu sözcüğün on yaşından on beş yaşına kadar olan çocuğu ifade etmek için kullanıldığını söylediklerini ayrıca buna benzer “الْمَنْعَرُ” ve “المُطْبِخُ” sözcüklerinin de olduğunu belirtir.

Boyu beş karış olan çocuğu ifade de erkek için “الْخُمَاسِي” kız için “خُمَاسِيَّة”, henüz ergenliğe ulaşmamış çocuk için “العَيْدِاقُ”, ergenliğe yaklaştığını belirtmek için se “مُراهِقٌ”, ergenliğinde şüpheli olunan çocuğa da “أَحْلَفٌ” denildiğini aktarır.

Yeni bıyıkları çıkmaya başlayıp da henüz sakalı çıkmayan çocuğa “الْأَمْرُدُ” veya “السُّدْرُوتُ” adının verildiğini, çocuğun bıyığı çıkıp sertleşmeye başlaması anında ise bıyığa “شَوَّكٌ” denildiğini anlatır.

Çocuk, gençleşip buluğa erince ona “رَجُلٌ” dendiğini, bazen de annesinden doğduğu andan itibaren bu adla anıldığını, belirtir.

Kadının erkek gibi davrandığını ifade için “تَرَجَّلَتِ الْمَرْأَةُ” sözcüğünün kullanıldığını, bazen “رَجُلٌ” sözcüğünün sıfat olarak kullanılıp ondan kemal ve kuvvet kastedildiğini, ondan dolayı Sîbeveyh’in (مررت برجل رجل أبوه) cümlesinde ikinci recul sözcüğünün mecrur okunmasını caiz gördüğünü nakleder.

Genç erkeği ifade için “الشَادِحُ” , yirmi yaşına varmış erkeğe “غُلامٌ عَشَارِيٌّ” , kıza “عُشَارِيَّةٌ” denildiğini, tam olgunlaşmış genç için “العَبْعَبُ” kullanıldığını, anlatır.

Gençliğin güzelliğini ifade için “العَمِيْرُ” , on beş yaşından yirmi beş yaşına kadar olan erkeği ifade için “القَمْدُ” , sonrasında otuz yaşına kadar ifade de “عَنْطُنْطَا” , daha sonra olgunlaşmasını ifade ise “كَهْلٌ” kullanıldığını, otuz yaşından kırk yaşına kadar olan kişiyi ifade de “الصَّمْلُ” ve “الصَّمْحُ” kullanıldığını.” İfade eder.

Elliden sonrası, ömrünün sonuna kadar olan yaşı ifadede “شَيْخٌ” kullanıldığını, bazılarının bu sözcüğün elliden seksen yaşına kadar olan yaşı ifade ettiğini söylediklerini ve çoğulunun “شُيُوخٌ وَشَيْخَانٌ وَالْمَشِيْخَاءُ” olarak kadın için ise “شَيْخَةٌ” kullanıldığını aktarır.

Kaşları ve yüzü sarkmış kadına “الْخَفِيْرُ” denildiğini, yetişkin kıza “الْكُؤُوبِ” sıfatı, yetişkin erkeğe ise “الشُّبُولُ” sıfatı verildiğini nakleder.

## Sonuç

el-Muhkem ve el-Muhassas adlı eserleri ile tanınan İbn Sîde'nin bu alanda mahir ve otorite bir dilci olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle *el-Muhassas*'ta kendinden önceki eserleri içerik ve metot açısından referans almasına rağmen bununla iktifa etmeyip bunları daha ileri bir seviyeye taşıdığı böylece bu alana ilişkin daha bilimsel bir bakış açısı kazandırdığı görülmektedir. Alanında yazılan en geniş sözlük olan ve genelden özele doğru belli bir mantık çerçevesinde sözcüklerin derinlemesine işlendiği bu eser, özellikle Arap diline ilişkin belli bir konuyu derinleme araştırma ve inceleme de bulunacakların görmezden gelemeyeceği temel kaynaklardan biri olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

## Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim  
 Çiftçi, Mehmet Faruk. (2013). *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkı Adlı Eseri*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı. İstanbul.
- Demirayak, Kenan ve Çögenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994.
- Halîfât, Sahbân, “*el-Muhassas*”, DİA. C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi. İstanbul, 2006.
- Halîfât, Sahbân, “*el-Muhkem*”, DİA. C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi. İstanbul, 2006.
- Havît, Vefa Bint Abbas Hasan, *en-Nahlu 'inde'l-'Asma'î ve İbn Sîde Kadîmen ve'n-Nahlu Hâdisen*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1983.

- Humeydî, Ebû Abdullah b. Futûh, *Cezvetü'l-Muktebis fi Tarih Ulemai'l-Endelüs*, Thk. Beşşar 'Avvad Maruf ve Muhammed Beşşar 'Avvad, Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî. Tunus, 2008.
- İbn Beşküval, Ebü'l-Kasım Halef b. Abdulmelik, *es-Sıla*, Thk. İbrahim el-Ebyarî, 1. Baskı, C. I, Daru' l-Kitabi'l-Mısırî – Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, 1989.
- İbn Halkân, *Vefeyâtü'l-Âyân*. C. III, Dar-Sadır, Beyrut. 1970.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Mûhkem ve'l-Mûhitü'l-A'zam*, Thk. Abdulhamit Hindavî, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, Thk. Mustafa es-Sakâ-Hüseyn Nassâr, Cami'atü'd-Düveli'l-'Arabiyye. Kahire. 1958.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Thk: Halil İbrahim Ceffal, Dar İhya Turasi'l Arabî, Müessesetu Tarihi'l-Arabî, Beyrut - Lübnan, 1996.
- İşbilî, Ebû Bekr Muhammed, İbn Hayr, *Fihrist*, Darü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İşbilî, Ebû Nasr el-Feth Muhammed b. Ubeydullah. el-Kaysî. *Metma'u'l-Enfus ve Mesrahu't-Teennus fi'Mulahî Ehli'l-Endelüs*. Thk. Muhammed Ali Şevâbekî, Dar 'Ammar, Beyrut, (ts.).
- Kadı Sa'id, b. Ahmet b. Sa'id el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Umem*. Neş. Luveys Şeyho el-Yesu'i, Matba'atü'l-Kasolikiyye li'l-Ebâ el-Yesu'iyin, Beyrut, 1912.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*. C. I, Dar -İhya Turas'il-Arabî. Beyrut. (ts).
- Kiftî, Cemaluddin Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvat 'alâ Enbahi'n-Nûhât*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1. Baskı, C. II, Darü'l-Fikri'l-Arabi - Müessesetu Kutübü's-Sikafiyye, Kahire-Beyrut, 1986.
- Makdisî, Diyaüddin, *el-Muntekâ min Ehbar el-Esma'i*, Thk. İzzedin Tenuhî, 1. Baskı, Dımaşk, (ts.).
- Özdemir, Mehmet, *"Mücahid el-Amiri"*, DİA, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul, 2006.
- Sabit b. Ebi Sabit el-Luğavî, (1988), *Kitabü'l-Fârk*, (thk: Hatım Salih Damın), Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- Safedî, Salahâddin Halil b. Eybek, *Nektû'l-Himyân fi Nukati'l 'Umyan*. Matba'at'ül-Cemaliyye. Mısır. 1911.
- Salih, Rıdane Hüseyin, *el-Cuhüdüs-Sarfiyye li-İbn Sîde fi'Kitabihi'l-Muhassas*. Mecelletu Abhas Meysan, Cami'atu Meysan, Irak, C. V, sayı: 10, 2009.
- Serkis, Yusuf Elyan, *Mu'cem el-Metbu'ât el-Arabiyye ve'l-Muarraba*, C. I, Mektebetü's-Sikafetü'd-Dînîye, Kahire, (ts.).
- Suyutî, Celaluddin, Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Luğaviyin ve'n-Nûhat*, Thk: Muhammed Ebü'l-Fadıl İbrahim, C. II, 2. Baskı, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1989.
- Tüccar, Zülfikar, *"İbn Sîde"*. DİA, C. XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul. 1999.
- 'Umar, Ahmed Muhtar, *'İlmü'd-Dilâle*, 5. Baskı, Âlemi'l-Kütüb, Kahire, 1998.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Muhammed Na'im el-'Arkasusî ve Şuayb el-Arnâvûd, (11. Baskı), C. X, Müessesetü'r-Risale. Beyrut, 1996.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tezkirâtü'l-Huffaz*, C. III, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Kahire, 1989.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lam Kâmus Teracım*, C. IV, 15. Baskı, Darü'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

## PAPANIN YANILMAZLIĞI DOKTRİNİ: KRİTERLERİ VE İCRASI\*

Mürsel ÖZALP\*\*

### Öz

Papayı merkeze alan *ultramontanist* düşüncenin hakimiyeti altında toplanan I. Vatikan Konsili, *Pastor Aeternus* olarak bilinen konsil yasasıyla papanın yanılmazlığını Katolik bir inanç ilkesi olarak dogmaya dahil etmiştir. Yani, Hıristiyanlığın ilk dönemlerine kadar geri götürülebilecek ve üzerinde güçlü bir ittifak bulunan Kutsal Ruh'un gözetim ve denetimi altındaki Kilisenin yanlış düşmekten korunduğu ve hatadan münezzeh olduğu şeklindeki bir inanç, bir ölçüde Petrus'un halefi ve Kilisenin başı kabul edilen şahsa (papa) hamledilerek papalık teolojisine nihai şekil verilmiştir. Papa bu ilkeyle sadece Kilisenin ve piskoposların bir öğreticisi ya da pastörü olarak kalmayıp aynı zamanda kendisine emanet edilen, gizli kalmış Tanrısal vahyi ifşa eden bir 'şâri' ve en üst yargıç konumuna yükseltilmiştir.

I. Vatikan Konsili'nde tanımlanıp II. Vatikan Konsili'nde ise yeniden ele alınarak genişletilen bu dogma, başta akademik platform olmak üzere hemen her dönemde güncel bir tartışma konusu formunda varlığını korumuştur. Ancak Katolik teologlar, hayata geçirilme ya da diğer bir ifadeyle işe koşulma bakımından bu dogmanın hem Hıristiyan olmayanlar, hem de Ortodoks ve Protestanlar başta olmak üzere Katolik Hıristiyanlar tarafından çoğu zaman yanlış anlaşılan bir konu olduğunu ileri sürmektedir. Bu teologlar, kabul edilen yasadaki ifadelerden hareketle papanın yanılmazlığının belirli koşul ve kıstaslara bağlı olduğunu ifade etmekte ve bu dogmaya kayıt ve sınırlamalar getirmektedir. Bu çalışmada yanılmazlık doktrininin mahiyeti, koşul ve kriterleriyle papanın *ex cathedra*dan mülhem itikadi ve ahlaki konulara dair tanımlamaları ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Papanın Yanılmazlığı, Pastor Aeternus, I. Vatikan Konsili, Ex Cathedra Tanımlamalar

## THE DOCTRINE OF PAPAL INFALLIBILITY: ITS CRITERIA AND EXERCISE

### Abstract

First Vatican Council which gathered under the domination of the *ultramontanist* thoughts that centered Pope, has included papal infallibility with the council law known as Pastor Aeternus into the dogma as a principle of Catholic faith. The beliefs that the church is under the supervision of the Holy Spirit which can be traced back to Christianity's first period and found a strong alliance on it, and that the church is protected from falling into the wrong and excluded from mistake were transferred to the Church's chief (pope) to a certain extent and final shape was given papal theology. Pope was raised to the "law-maker" position who reveals a divine revelation and the highest judge position with this dogma.

This dogma was defined in the First Vatican Council and reconsidered and expanded in the Second Vatican Council. Furthermore, this dogma has maintained its presence as a current subject of debate in almost every period, including the academic platform. Catholic theologians, however, submit that this dogma is misunderstood by both of these non-Christians, as well as a lot of time by Orthodox and Catholic Christians, especially Protestants in terms of the realization of it. These theologians express that papal

\* Bu makale yazarın "Papanın yanılmazlığı Doktrini" adlı doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

\*\* Dr., Eğitimci, mursesozalp01@gmail.com



infallibility is depend on to specific conditions and criteria. They impose some restrictions to this dogma. In our study, it will be explained that the nature of the infallibility doctrine, the conditions and criteria of it and Pope's identifications for the theological and moral issues from the *ex cathedra*.

**Keywords:** Papal Infallibility, Pastor Aeternus, First Vatican Council, Ex Cathedra Definitions

## Giriş

Hıristiyanlığın tarihsel seyri içerisinde papanın üstünlüğü doktrininden sonra inanca müteallik bir dogma olarak ikinci ana doktrin I. Vatikan Konsili (1870)'nde resmen ilan edilen papanın yanılmazlığı (papal infallibility)'dir. Böylece 1870 yılındaki I. Vatikan Konsili'nin final oylamasında papanın inanç ve ahlak konularında yanılmazlık hak ve yetkisine sahip olduğu Katolik bir inanç ilkesi olarak dogmadaki yerini almıştır. I. Vatikan Konsili'nde kabul edilen yanılmazlık doktrini tarihsel şartların da elvermesiyle erken dönemden beri İncil metinleriyle tesis edilen öncelik ve üstünlük doktrininden yapılan bir çıkarsama; papanın mutlak otoritesinin onun yanılmazlığına doğru evrilmesi olarak görülmüştür.

Konsil ve öncesinden günümüze kadar olan dönemde, papa ve papalığa dair önde gelen tartışma konularından olan bu dogma çok zaman geniş ve mutlak bir şekilde ele alınarak yanlış yorumlamalara sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı Katolik teologlar, ilk kelimeleri *Pastor Aeternus* (Ebedi Çoban) olarak başladığı için bu adla bilinen *Mesih'in Kilisesi Üzerine İlk Dogmatik Yasa* (First Dogmatic Constitution on the Church of Christ)'nin son kısmında geçen ifadelerden<sup>1</sup> hareketle papanın yanılmazlığının ne olup-olmadığı, hangi durumlarda geçerli olduğu, kayıt, koşul ve kriterleri ile onun uygulanması konularında bazı hususlara açıklık getirmişlerdir. Bu çalışmada, Hıristiyanlık tarihinde daha çok sembolik ancak bir o kadar da tartışma konusu olan papanın yanılmazlığı doktrini ya da dogmasının mahiyeti ve bu karizmanın kazai/icrai yönden kriterleri vurgulanacak, bu yetkiye dayandırılan "yanılmaz" tanımlamaları ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 1. Papanın Yanılmazlığının Kriterleri

Genel olarak yanılmazlık konusu I. Vatikan Konsili'nde tanımlanıp kabul edilen *Pastor Aeternus* adlı yasadaki kayıt ve sınırlamalar dışında, yani kapsamı

<sup>1</sup> "...Hıristiyan inancının başlangıcından itibaren tevarüs edilen geleneğe içtenlikle bağlı kalarak, Kurtarıcı'mız olan Tanrı'nın izzeti, Katolik dininin yüceliği ve Hıristiyan toplumun selameti için, kutsal konsilin onayı ile, vahyedilmiş kutsal bir dogma olarak şunu öğretir ve açıklarız ki: Papa (Roman Pontiff) yüce apostolik otoritesiyle; tüm Hıristiyanların öğretmeni ve çobanı olarak kutsal kürsüsünden (ex cathedra) konuştuğunda, yani, makamının gereği bir uygulamada bulunduğu, inanç ve ahlaka ilişkin bütün bir Kilise tarafından uyulması gereken bir doktrin belirlediğinde, kendisine Petrus vasıtasıyla taahhüt edilmiş olan ilahi yardıma; inanç ve ahlak konularında (doktrin) belirlemede İlahi Kurtarıcı'nın, Kilisesine bahsettiği yanılmazlığa sahiptir. Bu nedenle, Papanın bu türden tanımlamaları –kendisinin ve kilisenin mutabakatıyla dahi olsa- değiştirilemez." Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, London: Sheed&Ward and Washington, DC: Georgetown University Press 1990, s. 816.

daha geniş bir çerçevede tutularak ele alınmaktadır. Dolayısıyla dogma olarak kabul edildiği yıllarda olduğu gibi bugün de Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan dünyada yanlış anlaşılmaktadır. Aslında hiyararşik yapılanmanın en tepe noktasında bulunan papalar Pastor Aeternus yasasında ifadesini bulan yanılmazlık dogmasından önce uzunca bir dönem hem doktrinel hem de idari konularda otoritesini ortaya koymuştur.

I. Vatikan Konsili'nde kabul edilen yasada ifade edildiği şekliyle papanın yanılmazlığı sadece belirlenmiş koşullar altında söz konusudur. Yoksa genel anlamda papanın hemen her konuda yanılmaz saptama ve tanımlamalarda bulunması söz konusu değildir. Yani ilerde düzenlenecek olan bir turnuvada dünya kupasını hangi ülkenin kaldıracağına ilişkin olarak papanın görüşü, herhangi sıradan birisinin bu yöndeki görüşünden daha itimada şayan olmadığı gibi bir trigonometri sorusunu doğru cevaplama ihtimali de yüzde sıfırdır.<sup>2</sup> Papaya, Petrus kanalıyla intikal ettiği iddia edilen yanılmazlık yetkisi sadece dini ve ahlaki konularda *ex cathedra*dan bir dogma tanımlaması halinde geçerlidir. Dahası papanın yanılmazlığı doktrini yeni bir hüküm ihdas etme, yeni bir öğreti ya da yeni bir dogma ortaya koyma ve bu tasarrufları ilham (vahiy) olarak ya da esinlenme ile ifa etme olarak anlaşılabilir. Yani papa, İslamî literatürdeki anlamıyla bütün inananları bağlayıcı nitelikte hükümler bildiren bir şâri' olarak tanımlanamaz. Yanılmazlık doktrini "başından itibaren tevarüs edilen geleneğe sadakatle bağlı kalarak"<sup>3</sup> gizli kalan Tanrısal vahyi açığa çıkarma ameliyesidir. Papa, Kutsal Ruh'un özel yardımı ve dikkatli bir tefekkür ve gayretle Tanrısal vahyi içtenlikle yorumlayabilir, açıklayabilir, yani ictihatta bulunabilir, ancak yeni bir vahiy ortaya koyamaz.<sup>4</sup>

Konsilde oylanarak dogmaya dahil edilen formülasyondan hareketle Katolik teologlar, papanın yanılmaz bir tanımlamada bulunabilmesi için bazı kriterler veya kayıtlar ortaya koyar. Buna göre papa:

1- Bütün Hıristiyanların en yüksek öğretmeni (magister) ve çobanı olarak sahip olduğu en yüksek otorite ile ve resmen kilisenin görünen başı, inanç ve ahlakın yetkili tercümanı sıfatıyla (Petrus'un) kutsal kürsüsünden (*ex cathedra*)

<sup>2</sup>Bkz. Bradley Hanson, *Introduction to Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1999, s. 219; Karl Keating, *Catholicism and Fundamentalism: The Attack on "Romanism" by Bible Christians*, Ignatius, San Francisco: Ignatius, s. 215.

<sup>3</sup> Bkz. *Pastor Aeternus*

<sup>4</sup> Bkz. S. M. Brandi, "When Is The Pope Infallible", *The North American Review*, v. 155, no. 433 (Dec. 1892), s. 652-3; Mark E. Powell, "Papal Infallibility As Religious Epistemology: Manning, Newman, Dulles, And Küng", (Doktora Tezi), USA: Southern Methodist University Dedman College of Humanities and Sciences 2005., s. 40-41. Ayrıca bkz. Mark E. Powell, "The 'Patient and Fraternal Dialogue' on Papal Infallibility: Contributions of A Free-Church Theologian", *Theological Studies*, 74, (2013), s. 107-8.

konusuyor olmalıdır. Bundan dolayı herhangi bir papalık ansiklikali<sup>5</sup> ya da apostolik mektup ya da bir yönerge yanılmaz olarak addedilemez. Bazı yanlış yorumlamalar neticesinde bu tür dökümanlar da yanılmazlık kapsamında değerlendirilmiştir ki zaten papanın bu türden beyanatı dogmanın konusu dahilinde değildir. <sup>6</sup> Yine papa bir teolog ya da bir piskoposluk bölgesinin bir piskoposu olarak inanç ve ahlak konuları dışında, örneğin politik ve bilimsel konularda bir görüş ortaya koyarsa yanılmaz değildir.<sup>7</sup>

Petrus'un ve dolayısıyla papanın kutsal kürsüsünü ifade eden *ex cathedra* kavramı, bağlayıcı bir şekilde kutsal, resmi bir doktrin tanımlamasına delalet etmektedir. *Ex cathedra* kavramı Katolik teologları papanın uhdesinde bulunan olağan ve olağanüstü olmak üzere iki öğretiyi otoritesi (*magisterium*) arasında ayırma sevk etmiştir. Olağan *magisterium* var olanı öğretme, olağanüstü *magisterium* ise yeni bir dogma ihdas etme ile ilgilidir.<sup>8</sup> Powell'a göre papa, olağanüstü öğretiyi otoritesi ile kutsal ve resmi bir doktrin tanımlamasında bulunduğu zaman yanılmazdır. Öte yandan papa olağan öğretiyi otoritesiyle yetkin bir şekilde bir doktrin öğretiminde bulunduğu ise yanılmaz değildir.<sup>9</sup> Katolik dogma konusunda otorite kabul edilen Avery Dulles ise resmi bir Papalık bildirisinin *ex cathedra*dan olması için dört kriter ortaya koymuştur. Buna göre bir resmi bildiri; papanın makamını bütün Hıristiyanların en yüksek öğretmeni ve pastörü olarak işe koşmalıdır, papanın en yüksek apostolik otoritesine, yani Petrus'un halefi olması vasfına uygun düşmelidir, inanç ve ahlaka müteallik bir doktrini, yani kutsal vahiy açığa çıkaran bir doktrini belirlemelidir ve son olarak açık bir şekilde herkes tarafından uyulması gereken bir doktrini uygulamaya koymalıdır. Dulles ayrıca bir diğer koşulu; papanın yanılmazlığı için lüzumlu görülen bütün bir kilisenin mutabakatını I. Vatikan Konsili'nin kesin bir şekilde reddettiğinin altını çizmiştir.<sup>10</sup>

Hasler ise *ex cathedra* kavramının XVI. yüzyılla birlikte literatüre sokulduğunu ve XIX. yüzyıla kadar da pek çok farklı anlam yüklendiğini ileri

<sup>5</sup> Ansiklikaller, belirlenen bir bölgedeki bütün kiliselere gönderilen genelgelerdir. İlk dönemlerde herhangi bir piskopos tarafından gönderilen mektup için de kullanılabilen bu kavram modern Roman Katolik kullanımında sadece papa tarafından gönderilen mektupları tanımlamaktadır. Bkz. Cross, F. L., (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press 1974, s. 457.

<sup>6</sup> Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 41; Richard R. Gaillardetz, *By What Authority?: A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, USA: Liturgical Press 2003, s. 83.

<sup>7</sup> Bkz. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, (Edited in English by James Canon Bastible, Translated from the German by Patrick Lynch), Cork: Roman Catholic Books 1952, s. 287 ve 299-301; Powell, "The 'Patient and Fraternal Dialogue' on Papal Infallibility", s. 107-8.

<sup>8</sup> Bkz. Paolo Brezzi, *The Papacy: Its Origins and Historical Evolution*, Maryland: The Newman Press 1958, s. 172-3.

<sup>9</sup> Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 41; S. M. Brandi, "When Is The Pope Infallible", s. 654;

<sup>10</sup> Bkz. Norman L. Geisler ve Ralph E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, Baker Books, USA 2004. s. 204. Bkz. Norman L. Geisler ve Ralph E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, USA: Baker Books 2004, s. 204.

sürmüştür. Ona göre bu kavramın muğlaklığı, onun gerçek anlamının ötesine taşınarak yanılmazlığın aurasının daha geniş bir kapsamda ele alınmasına imkan vermiştir. Bu yönüyle *ex cathedra* Hasler tarafından bütün problemleri ortadan kaldıran tılsımlı bir sözcük olarak tanımlanmıştır.<sup>11</sup>

2- Papa, yönetim, idare/organizasyon ve disiplin konularında değil, Kiliseyi İncil'in hakikat ve istikameti üzerinde kaim tutacak, vahyin muhtevası olan inanç ya da ahlaki konularda görüş belirtiyor olmalıdır. Yoksa papanın yanılmazlığı diğer alanlara, örneğin Hans Küng'ün de vurguladığı şekliyle doğum kontrolü gibi üzerinde uzmanlık gerektiren medical alanlara teşmil edilemez. Zaten bütün Katolikler papanın bu alanlarda, XVII. yüzyılda Galileo'nin kınanması<sup>12</sup> ve XX. yüzyılda faşizmin desteklenmesinde olduğu gibi hata yapıp yanılabilceğini rahatlıkla ifade eder.<sup>13</sup> Ancak I. Vatikan Konsili'ni takip eden yıllarda teologlar bu ahlaki konuların ne anlama geldiği ve bunların vahiyle irtibatı noktasında tartışmışlardır. Yves Congar bu konuyla alakalı olarak "Ben, papanın 1870 (I. Vatikan Konsili) dogmasına müracaat ederek ahlaki alanla ilgili herhangi bir dogmatik tanımlamaya gittiğini görmedim. Bazı teologların örneklendirdiği şekliyle ahlaki alanla ilgili papalık açıklamaları *ex cathedra* bildirileri değildir" demektedir.<sup>14</sup>

3- Papa bütün bir Kilisenin inancını ifade etmeli ve net bir şekilde bütün bir Kiliseyi yasal olarak bağlamaya niyetlenmelidir.<sup>15</sup> Gasser'ın I. Vatikan Konsili'nde açıkladığı şekliyle "Petrus ve onun halefleri bütün bir Kiliseden ayrı olarak bu karizmaya sahip olmayıp", onlar sadece Kilisenin otantik birer sözcüsüdür.<sup>16</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi papanın *ex cathedra*dan yaptığı tanımlamalar yanılmaz karaktere sahip olup evrensel bir mahiyet arz etmektedir. Yani bu

<sup>11</sup> Bkz. August Bernhard Hasler, *How The Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, New York: Doubleday & Company, Inc. 1981, s. 183 ve 281.

<sup>12</sup> Galilei (1564-1642) olayı Kilisenin kendisinden menkul yanılmazlık iddiasının çürütüldüğü en somut örneklerden biridir. Katolik Kilisesinin kabul ettiği Batlamyus (?85-?165)'a ait yerküre merkezli evren anlayışının karşısında teleskopla gökyüzünü inceleyerek Kopernik (1473-1543)'e ait güneş merkezli evren anlayışını benimseyen Galileo doğal olarak Roma'nın tepkisini çeker. 1632 yılında engizisyon tarafından Roma'ya çağrılan Galileo 1633 yılında heretik addedilerek cezalandırılmıştır. Nihayet 1979 yılında Papa II. John Paul (1978-2005) Papalık Bilim Akademisinde (Pontifical Academy of Science) yaptığı "İnanç, Bilim ve Galileo Olayı" başlıklı konuşmasında bu durumun bütün yönleriyle yeniden incelenmesi için çağrıda bulunmuştur. Papa John Paul, 1983 yılında Kilise ve bilim konularına dair konuşurken "Galileo'nun Kilisenin birimlerinden acı çektiğini" kabul etmiştir. Bu itiraf Galileo olayıyla ilgili açık bir geri adım olarak görülmediği gibi yanılmazlık iddiasındaki Kilisenin nasıl bariz yanlış kararlara imza atabildiği problemini de çözmemiştir. Bkz. Geisler and MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, s. 218-9.

<sup>13</sup> Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 41-2.

<sup>14</sup> Bkz. Wolfgang Klausnitzer, "How can the Church Remain in the Truth", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 3:1, s. 55; Powell, *Papal Infallibility*, s. 41-2; ayrıca bkz. Geisler ve MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, s. 204.

<sup>15</sup> Bkz. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, s. 287.

<sup>16</sup> Bkz. Richard P. McBrien, *The Church The Evolution of Catholicism*, Harper Collins e-books, 2008, s. 104; Klausnitzer, "How can the Church Remain in the Truth", s. 56.

tanımlamalar “bütün bir Kilise tarafından uyulması/tutulması gereken” (to be held) itikadi ve ahlaki bir hüküm olarak kabul edilmelidir. Diğer bir ifadeyle papa, yanılmazlık yetkisini kullanmak durumunda kalırsa, bunu, yani, ortaya koyduğu hakikatin bütün Hıristiyanlarca bağlayıcı olduğunu apaçık ve resmi bir şekilde belirtmelidir. Dahası *Pastor Aeternus* bu “yanılmazlık kuralı”nın “inanç ve ahlaka dair bütün bir yeryüzüne dağılmış (universal) Kilise tarafından uyulması gereken doktrin” tanımlama durumunda kullanılacağını belirterek buna bir kayıt (tahdit) koymuştur.

1983 yılında düzenlenerek yürürlüğe giren Katolik Kilise Hukuku da "bu üç hususla sabit olmadıkça hiç bir doktrin hatasız ya da yanılmaz olarak tanımlanmıştır şeklinde anlaşılabilir" şartını koymuştur.<sup>17</sup>

Papanın yanılmazlığı “onun makamının icrasıyla” alakalı bir durum olup onun zatına (perse) bağlı değildir. Papanın yanılmazlığı daha ziyade inananların *ortodoks* akide üzerinde sabit kaldığı ve İsa'nın verdiği taahhüt gereği her daim Kiliseyle bir ve beraber olduğu anlamına gelmektedir. Papa *ex cathedra* konuştuğu zaman “bütün hıristiyanların öğretmeni ve çobanı” olarak konuşmuş olmaktadır. Bu sebepten herhangi bir kayıt ve vasıflandırma olmaksızın "papa yanılmazdır" demek doğru bir tanımlama değildir. Yani papanın resmi dinsel edim ve söylemleriyle bir teolog olarak şahsi edim ve söylemlerini ayırmak gerekmektedir. Yani papanın uhdesinde bulunan bu yanılmazlık yetki ya da inayeti (charism) ona “Petrus’un nezdinde taahhüt edilen ilahi yardım”dır.<sup>18</sup> Zira geleneksel Katolik inancına göre piskoposlar havarilerin halefleridir, papalar ise Petrus’un halefidir. Papanın bu konumundan dolayı İsa'nın Petrus’a verdiği taahhüt ve direktifler papaya yapılmış taahhüt ve direktiflerdir.

John T. Ford’a göre, genel olarak toplumda hatta teologlar arasında konuşulduğu şekliyle “papanın yanılmazlığı” terimi I. Vatikan Konsili’nde kabul edilen *Pastor Aeternus* yasasında geçmez. Çünkü *Pastor Aeternus*’un dördüncü bölümünün başında geçen “papanın yanılmazlığı” (the infallibility of the Roman Pontiff) ibaresi, “papanın yanılmaz öğretisi otoritesi” (the infallible magisterium of the Roman Pontiff) şeklinde değiştirilmiştir. Ford’a göre bu ifade değişikliği, papanın bütün beyanlarının yanılmazlık kapsamı altında değerlendirildiği; bireysel, mutlak bir yanılmazlığın söz konusu olmaması ve yanılmazlık yetkisinin sadece papanın tasarrufunda olmayıp, II. Vatikan Konsili (1962-65)’nde kabul edildiği şekliyle piskoposlar heyetinin de bu yetkinin kullanımında papaya katılması<sup>19</sup> şeklinde iki duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla I. Vatikan Konsili

<sup>17</sup> *The Code of Canon Law*, Canon 749/1-3.

<sup>18</sup> Bkz. *Pastor Aeternus*.

<sup>19</sup> [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html), (25.05.2014).

papanın yanılmazlığının koşullarını belirlemiş, II. Vatikan Konsili ise bunları açıklamıştır.<sup>20</sup>

Avery Dulles de papanın yanılmaz olduğunu ancak bu yanılmazlığın sınırsız, mutlak bir anlamda olmadığını ifade eder. Dulles'e göre "(her yönden, herhangi bir şeye bağımlı olmayan) mutlak yanılmazlık Tanrı'ya mahsustur... Diğer bütün yanılmazlıklar ikincil (tali) ve kapsam bakımından sınırlıdır. Zira mutlak yanılmazlık temyizi mümkün olmayan kat'iyet şartına bağlıdır. Oysa papa bunu yapamaz, yani Kilisenin eski hükümsüz resmi bildirimlerini tekrar edemez."<sup>21</sup>

*Pastor Aeternus* yasası yanılmazlık doktrinini temellendirmek için bir çok İncil pasajını referans olarak almıştır.<sup>22</sup> Katolik Kilisesi'nin papanın yanılmazlığı doktrinini temellendirmek için kullandığı bu pasajlar, önceleri Roma Piskoposluğu'nun (Papalık) öncelik ve üstünlük iddialarını kuvvetlendirmek için başvurdukları argümanlar olmuştur. Yani İsa'nın Petrus'a söylediği bu İncil ifadeleri Papalığın otoritesini tesis etme işlevini yerine getirdikten sonra, papanın yanılmazlığı doktrini için de kullanılmıştır.

McBrien'e göre papanın yanılmazlığı dogması, papanın herhangi bir şekilde Kilisenin üstünde olduğu anlamına gelmez. I. Vatikan Konsili'nde kabul edilen papaların aldığı kararlarının "kendileri tarafından ve Kilisenin mutabakatı ile değişmeyeceği hükmü, Fransa'da çok etkin olan ve papalık hükümleri ve diğer kararların ancak Kilisenin onayından sonra yürürlüğe gireceğini ifade eden *Gallikanizme* karşı bir argüman olarak eklenmiştir.<sup>23</sup> Diğer yandan I. Vatikan Konsili'nde papanın yanılmazlığı dogmasının resmi sunucusu olan piskopos Vincent Gasser bu tartışmada, Kilise onayının, papanın hatadan berî ve yanılmaz olan ilanından farklı olmayacağı şeklinde bir açıklamada bulunarak bir nevi

<sup>20</sup> Bkz. John T. Ford, *Papal Infallibility: A Symbolic, Yet Problematic, Term, Homiletic & Pastoral Review*, bkz.<http://www.hprweb.com/2012/03/papal-infallibility-a-symbolic-yet-problematic-term/>, (25.05.2014).

<sup>21</sup> Bkz. Geisler ve MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, s. 204-5.

<sup>22</sup> "Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'un ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta 16:18-19) "Simun, Simun, Şeytan sizleri buğday gibi kalburdan geçirmek için izin almıştır. Ama ben, imanını yitirmeyesin diye senin için dua ettim. Geri döndüğün zaman kardeşlerini güçlendir." (Luka 22:31-32) Yemekten sonra İsa, Simun Petrus'a, "Yuhanna oğlu Simun, beni bunlardan daha çok seviyor musun?" diye sordu. Petrus, "Evet, ya Rab" dedi, "Seni sevdiğimi bilirsin." İsa ona, "Kuzularımı otlat" dedi. İkinci kez yine ona, "Yuhanna oğlu Simun, beni seviyor musun?" diye sordu. O da, "Evet, ya Rab, seni sevdiğimi bilirsin" dedi. İsa ona, "Koyunlarımı güttü" dedi. Üçüncü kez ona, "Yuhanna oğlu Simun, beni seviyor musun?" diye sordu. Petrus kendisine üçüncü kez, "Beni seviyor musun?" diye sormasına üzüldü. "Ya Rab, sen her şeyi bilirsin, seni sevdiğimi de bilirsin" dedi. İsa ona, "Koyunlarımı otlat" dedi. (Yuhanna 21:15-17).

<sup>23</sup> Öte yandan *ex cathedra* tanımlamaların değiştirilemezliği (irreformable/irreversible), diğer bir ifadeyle temyizinin mümkün olmaması, inananların kurtuluşuyla alakalı olarak inanca müteallik meselelerde Kutsal Ruh'un klavuzluğuna, dolayısıyla Kilisenin hatadan korunmuşluğuna ve hükmün nihailiğine işaret olarak görülmektedir. Bkz. Richard R. Gaillardetz, *By What Authority?: s. 95-6.*

papanın kararları ve kilisenin görüşleri arasında bir uzlaşmaya gitmiştir. Aynı zamanda I. Vatikan Konsili, bu "değiştirilemez" (irreformable) kelimesini kullanmak suretiyle, papanın yanılmaz öğretilerinin asla değişmeyeceğini kastetmemiştir. Eğer durum böyle olsaydı yanılmaz olmayan doktrinler de dahil dogmaların nasıl bir gelişim gösterdiğini görmek çok zor olurdu. Dogmalar ya da diğer bir ifadeyle hatadan münezzehe ifadeler insan dilinde formüle edilmiştir ve insan anlayışının dışı vurumudur. Dogmalar da tarihi seyir içerisinde düzenlenmiştir. Bunun anlamı; yanılmaz öğretilerin hakikatının değişmemesine karşın, bu hakikatin ifade edilme tarzı, onun kavramsal temellerindeki bir ifade ya da değişiklik ile bir düzeltme şeklinde de olsa değişebilir. Temel ilke olarak sadece papa ve diğer piskoposlar değil, (yeryüzüne yayılmış) bütün bir kilise yanılmazdır. (Dogmatic Constitution on the Church, n. 25) Bu madde II. Vatikan Konsili tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş olan daha geniş bir prensibi, yani kilisenin sadece papadan ve diğer kilise hiyerarşisinden müteşekkil olmayıp, Tanrı'nın bütün insanlarından oluştuğu prensibini takip etmiştir. (Dogmatic Constitution on the Church, n. 30).<sup>24</sup>

Roma Katolik Kilisesi'ne göre papanın yanılmazlığı dogması ihtiyari bir durum olmayıp bütün Katolikleri bağlayıcı, kurtuluş için gerekli bir iman akidesidir.<sup>25</sup> Diğer yandan John T. Ford "Katoliklerce uyulması gereken" ve "inanılması gereken doktrin" ifadeleri arasında gizli bir ayrımın olduğunu belirtir. Ona göre "Katoliklerce uyulması gereken" ifadesi yanılmazlık yetkisinin hiçbir şekilde vahyi (itikadi) konuları kapsamayan, diğer meselelere de teşmil edilme ihtimalini ortaya koymaktadır.<sup>26</sup> Ford'un belirttiği bu "uyulması gereken" ve "inanılması gereken" hususlardaki ayrım hem I. Vatikan Konsili esnasında hem de sonrasında çok ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bazı piskoposlar bütün papalık kararlarının potansiyel olarak yanılmazlık kapsamı altına girmesi gerektiğini ileri sürerken John Henry Newman (1801-90) gibi teologlar ise çok az papalık bildirisinin yanılmazlık kapsamına dahil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Bir önceki Papa XVI. Benedict (2005-2013)'in ilerleyen yaşından dolayı papalık görevini yerine getirememesini gerekçe gösterip 11 Şubat 2013 tarihindeki sürpriz istifası nedeniyle istifa eden bir papanın statüsü yeniden tartışma konusu olmuştur. Katolik Üniversitesi profesörlerinden Ken Pennington'a göre istifa eden bir papanın unvanı, onun yetkileri ve yanılmazlık yetkisi hususunda belli hüküm bulunmamaktadır. 2002 yılından 2012 yılına kadar Canterbury Başpiskoposluğu görevini yürütmüş olan teolog Rowan Williams da Benedict'in bu kararının "papaların ile'l-ebed hüküm süren bir Tanrı-Kral

<sup>24</sup> Bkz. McBrien, *The Church*, s.104-105.

<sup>25</sup> Bkz. Baker D. Todd, *Exodus From Rome: A Biblical And Historical Critique of Roman Catholicism*, Bloomington: iUniverse LLC 2014, s. 83.

<sup>26</sup> Bkz. John T. Ford, "Infallibility" *Commonweal*, (26 Jan. 1996) s. 9.

olmadığını” gösterdiğini ifade etmiştir.<sup>27</sup> Bu konuda genel görüş yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yanılmazlık yetkisinin belli kriterlere bağlı olduğu, bu yetkinin papanın şahsında değil Papalık makamında bulunduğu ve *ex cathedra*dan yapılan tanımlamalarda bunun geçerli olduğudur. Dolayısıyla istifa eden papanın, vefat eden bir papa gibi addedilip güç ve yetkilerinin Kutsal Makam’a tam bir transferle devri söz konusudur. Papa XXIII. John (1958-63)’un da bu konuda “Ben yanılmaz değilim; ben sadece *ex cathedra*dan konuştuğum zaman yanılmazım. Ama asla *ex cathedra*dan konuşmayacağım”<sup>28</sup> şeklindeki ifadesi de bunu kanıtlar niteliktedir. Powell’a göre de bir papa istifa ederse artık o yanılmazlık yetki ve inayetine (charism) sahip değildir.<sup>29</sup>

## 2. Yanılmazlık Yetkisinin Kullanımı

Papanın yanılmazlığı doktrini, genel kabul ve bağlayıcılık açısından tüm argümanlara son verip bütün tartışmaları bitiren teolojik bir silah<sup>30</sup> olarak nitelendirildiği gibi, benzer şekilde araştırma ve incelemeyi gereksiz kılan, farklı görüş ve düşüncelerin dile getirilmesi olan demokrasiyi alt ederek onun yerini alan, ifadenin, sözün ve söylemin egemenliği (logocracy) <sup>31</sup> ya da papayı teori ve uygulamada bir despot haline getiren ve onun sözlerini Tanrı’nın sözü mesabesine çıkartan yakışsız bir tanımlama<sup>32</sup> olarak eleştirilmiştir.

Yanılmazlık dogması konusunda asıl merak edilen soruya gelince, papanın kendisine tanınan bu gücü bundan böyle kullanıp kullanmayacağı idi. Ancak büyük bir etkinliğe sahip olduğu düşünülen bu silah, ismen veya görüntüsüyle ses getiren, hemen hiç kullanılmayan işlevsiz bir güç olarak görülmektedir.<sup>33</sup> Nitekim John T. Ford’a göre de papanın yanılmazlığı kavramı, uzun bir tarihi geçmişine rağmen Katolikler için çok zaman kendilerini Anglikan, Ortodoks ve Protestanlardan ayırt etmeye yarayan bir öz-kimlik nişanesi; papanın otoritesini tanımayan Hıristiyanlar için ise bir karşı sembol olmuştur. Zira Katolik olmayan pek çok Hıristiyan için bu kavram Roma Katolisizminin içinde bulunduğu pek çok yanlış sembolize eder. Bundan dolayı papanın yanılmazlığı son derece sembolik ve problematik bir kavram olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> Bkz. <http://www.nytimes.com/2013/02/18/world/europe/what-do-you-call-a-retired-pope-and-is-he-still-infallible.html?pagewanted=1>, (21.03.2013).

<sup>28</sup> Bkz. Hans Küng, *Infallible? An Unresolved Enquiry*, London: SCM Press 1994, s. 71.

<sup>29</sup> Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 41.

<sup>30</sup> Bkz. Robert McClory, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*, Triumph, Missouri 1997, s.vii.

<sup>31</sup> Bkz. Elizabeth Fenton, *Religious Liberties: Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture*, New York: Oxford University Press 2011, s. 127-8.

<sup>32</sup> Bkz. Baker, *Exodus From Rome: A Biblical And Historical Critique of Roman Catholicism*, v. I, s. 82 ve 106.

<sup>33</sup> Bkz. George A. Lindbeck, *Infallibility*, Milwaukee: Marquette University Press 1972., s. 3.

<sup>34</sup> Bkz. John T. Ford, *Papal Infallibility: A Symbolic, Yet Problematic, Term*, *Homiletic & Pastoral Review*, <http://www.hprweb.com/2012/03/papal-infallibility-a-symbolic-yet-problematic-term/>, (18.09.2013); Öte yandan Hasler’ın da eserinde yer verdiği, Papa IX. Pius (1846-78)’un elinde



Papanın yanılmazlığı doktrininin dogmaya dâhil edilmesi için büyük çaba gösteren Papa IX. Pius (1846-78) papayı merkeze alan koyu *Ultramontanist*leri<sup>35</sup> hayal kırıklığına uğratabacak şekilde kalan sekiz yıllık ömrü süresince kendisine bahsedilen bu yanılmazlık yetkisini (charism) hiçbir şekilde kullanmamıştır.<sup>36</sup> Örneğin İngiliz yayıncı (teolog ve matematikçi) W. G. Ward'ın hemen hemen her gün *Dublin Review* adlı gazetesinin baş sayfasında inanç ve ahlaka dair güncel bir "yanılmaz bildiri" görmeyi arzuladığı kaydedilmektedir.<sup>37</sup> Ancak bu durum IX. Pius'un sağlığında olmadığı gibi halefleri XIII. Leo (1878-1903) ve X. Pius (1903-1914)'un papalık dönemlerinde de görülmemiştir. 1950 yılında XII. Pius (1939-1958)'un Meryem'in göğe yükseltildiği dogması (Assumption) hariç, seküler dünya görüşüyle birlikte liberal fikirlerin iyice yerleştiği ideolojik kriz ortamlarında, XX. yüzyılın diğer papaları da ne doktrinlerini tekit etmek adına ne de *heresileri* bastırmak için hiç bir şekilde bu yanılmazlık gücüne başvurmamış ve *ex cathedra*dan yanılmaz bir deklarasyonda bulunma konusunda bir çekimserlik göstermişlerdir. Muhtemelen bu durum gelinen bilimsel ve kültürel düzlemde Kilisede ve toplumda bir çatlak oluşturma ihtimalinden kaynaklanmıştır.

Francis Sullivan'a göre ökümenik bir konsilden bağımsız olarak papaların *ex cathedra*dan tanımladıkları beş örnek vardır. Bunlar Papa XII. Benedict (1334-1342)'in, 1336 yılında ilan ettiği Tanrının cennette direkt olarak görüleceğine (beatific vision) dair öğretisi *Benedictus Deus*; X. Innocent (1644-1655)'in beş *jansenist*<sup>38</sup> tezi kınadığı *Cum Occasione* (1653); VI. Pius (1775-1799)'un Pistoia

---

yapraklarını çekerek "yanılır mıyım" "yanılmaz mıyım" şeklinde papatya falına baktığı bir karikatürde olduğu gibi (bkz. Hasler, *How The Pope Became Infallible*, s. 56) yanılmazlık meselesi bizzat bu karizmanın atfedildiği papalar tarafından da espri konusu yapılmıştır. Papa seçilmeden önce Vatikan'ın Almanya Büyükelçisi (nuncius) olarak görev yapan Papa XII. Pius, çok sık bir şekilde Nazilerin yakın bir zamanda kaybolup gideceklerini ifade etmiştir. Papa seçildikten sonra Vatikan'da kendisini ziyaret eden Amerika'nın Vatikan Büyükelçisi Kennedy, XII. Pius'a daha önceki ifadelerini hatırlatıp Nazilerin daha da güçlendiğini ve öngörüsünün tutmadığını söyleyince papanın cevabı o zaman yanılmaz değildim olmuştur. <http://www.milliyet.com.tr/dijital-de-olsa-adi-britannica/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/18.03.2012/1516729/default.htm>, (18.08.2014).

<sup>35</sup> *Ultramontanizm*, kelime anlamı itibarıyla "dağların (Alpler) ötesi" anlamına gelir ve Avrupalılar için İtalya'yı, özellikle Roma'yı, en belirgin şekliyle de Vatikan'ı kasteder. *Ultramontanizm* Roma Katolik tandanslı bir yapılanma olup, Papalığın, Kilisede öğretme, yönetme ve yargılama yetkisinde en üst otorite olduğunu savunan bir oluşumdur. Başlangıçta Fransa'da *gallikanizme* bir tepki olarak doğan *ultramontanizm*, liberalizme karşıtlığıyla temerküz etmiş ve Kilisenin uluslardan ve devletlerden bağımsız bir şekilde Roma ekmeni etrafında birleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bkz. Josef L. Altholz, "Ultramontanizm", *The Encyclopedia of Religion*, , Mircea Eliade (Editor in Chief), New York: Simon & Schuster Macmillan 1995, vol. 15, s. 119.

<sup>36</sup> Hatta ölümünden kısa bir süre önce Papa IX. Pius'un, kendi uygulama ve politikalarının artık demode olduğunu ancak yeni bir yöntem benimsemek için ise çok yaşlı olup bunu haleflerinin yerine getirmesi gerektiğini söylediği rivayet edilir. Bkz. Paul N. Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, (çev. Selin Dingiloğlu), İstanbul: Yordam Kitap 2013, s. 152.

<sup>37</sup> <http://www.newmanreader.org/biography/ward/volume2/chapter27.html#note3>, (10.12.2013).

<sup>38</sup> Ypres piskoposu Cornelius Jansen (1585-1638)'in görüşleri çerçevesinde Hollanda'da ortaya çıkan dini bir harekettir. İtikadi görüşleriyle Katolik Kilisesini ve özellikle Cizvitleri karşısına alan Jansen, Augustinci bir anlayışla katı kaderci ve insan iradesini yok sayan bir noktada görüşler ileri

Sinodu 1786)'nda ifade edilen yedi *jansenist* tezi kınadığı *Auctorem Fidei* (1794); IX. Pius (1846-1878)'un Meryem'in asli günahın bütün lekelerinden ari olarak doğduğu öğretisi olan *Ineffabilis Deus* (1854) ve XII. Pius (1939-1958)'un Meryem'in göğe yükseltildiği öğretisi olan *Munificentissimus Deus* (1950) dogmalarıdır.<sup>39</sup>

1870 I. Vatikan Konsili'nde kabul edilen yasadan önceki tanımlamaları Papalığın yüzyıllar boyunca uhdesinde tuttuğu *de facto* yanılmaz tanımlamalar olarak da kabul edebiliriz. Ancak en net şekliyle ve üzerinde ittifak olan papaların *ex cathedra*dan resmen ilan ettikleri dogmaların sadece 1854 tarihinde Meryem'in asli günahtan âri olarak dünyaya geldiği *immaculate conception* (lekesiz doğum) ve 1950 tarihinde XII. Pius'un *Munificentissimus Deus*<sup>40</sup> adlı apostolik yasayla ilan ettiği onun göğe yükselişi (Assumption of Mary) dogmalarıdır. Yani papanın yanılmazlığının dogmalaşmasından sonraki en eklesiyolojik uygulama Meryem'in göğe yükseltildiği inancını içeren tanımlamadır.<sup>41</sup>

### Sonuç

1870 yılında toplanan I. Vatikan Konsili'nin son oturumunda dogmatik bir şekilde kabul edilen ve *Pastor Aeternus* olarak bilinen yasadan hareketle Katolik teologlar papanın yanılmazlığın belli başlı kriterlerle kayıt altına almışlardır. Buna göre papa bütün Hıristiyanların en yüksek öğretmeni (magister) ve çobanı olarak sahip olduğu en yüksek otorite ile ve resmen kilisenin görünen başı, inanç ve ahlakın yetkili tercümanı olarak (Petrus'un) kutsal kürsüsünden (*ex cathedra*) konuşuyor olmalıdır. Papa bir teolog ya da piskoposluk bölgesinin bir piskoposu olarak inanç ve ahlak konuları dışında, örneğin politik ve bilimsel konularda bir görüş ortaya koyarsa yanılmaz değildir.

Papa, yönetim, idare/organizasyon ve disiplin konularında değil, Kiliseyi İncil'in hakikat ve istikameti üzerinde kaim tutacak, vahyin muhtevası olan inanç ya da ahlaki konularda görüş belirtiyor olmalıdır. Yoksa papanın yanılmazlığı Hans Küng'ün de vurguladığı şekliyle doğum kontrolü gibi üzerinde uzmanlık gerektiren medikal alanlara teşmil edilemez.

Papa bütün bir Kilisenin inancını ifade etmeli ve net bir şekilde bütün bir Kiliseyi yasal olarak bağlamaya niyetlenmelidir. Petrus ve onun halefleri bütün bir Kiliseden ayrı olarak bu karizmaya sahip olmayıp", onlar sadece Kilisenin otantik birer sözcüsüdürler. Diğer bir ifadeyle papa, yanılmazlık yetkisini kullanmak

---

sürmüştür. İnsanın günahkarlığını ve bu günahtan kurtuluşta acizliğini vurgulayan Jansen'e göre günaha batmış insanoglu için Tanrı'nın bağışlanmasını dilemek ve beklemekten başka yapabileceği bir şey yoktur. Bkz. <http://www.newadvent.org/cathen/08285a.htm>, (06.03.2015).

<sup>39</sup> Bkz. Gaillardetz, *By What Authority?*, s. 84.

<sup>40</sup> Bkz. [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xii\\_apc\\_19501101\\_munificentissimus-deuittifaks\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deuittifaks_en.html), (25.11.2013).

<sup>41</sup> *Assumption* dogmasının teolojik ve tarihsel gelişimi için bkz. Hasler, *How The Pope Became Infallible*, ss. 262-7

durumunda kalırsa, bunu, yani, ortaya koyduğu hakikatin bütün Hıristiyanlarca bağlayıcı olduğunu apaçık ve resmi bir şekilde belirtmelidir.

Papanın yanılmazlığı Kutsal Makamla alakalı bir durum olup onun zatına bağlı değildir. Papanın yanılmazlığı daha ziyade inananların *ortodoks* akide üzerinde sabit kaldığı ve İsa'nın verdiği taahhüt gereği her daim Kiliseyle bir ve beraber olduğu anlamına gelmektedir.

### Kaynakça

- Altholz, Josef L., "Ultramontanizm", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), New York: Simon & Schuster Macmillan 1995, vol. 15, ss. 119-120.
- Baker, Todd D., *Exodus From Rome: A Biblical And Historical Critique of Roman Catholicism*, v. I, Bloomington: iUniverse LLC 2014.
- Brandi, S. M., "When Is The Pope Infallible", *The North American Review*, Vol. 155, No. 433 (Dec. 1892), (652-660).
- Brezzi, Paolo, *The Papacy: Its Origins and Historical Evolution*, (Translated by Henry J. Yannone), Maryland: The Newman Press, 1958.
- Cross, F. L., (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press 1974.
- Fenton, Elizabeth, *Religious Liberties: Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture*, New York: Oxford University Press 2011.
- Ford, John T., "Infallibility" *Commonweal*, (26 Jan. 1996).
- Gaillardetz, Richard R., *By What Authority?: A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, USA: Liturgical Press 2003.
- Geisler, Norman L. ve Mackenzie, Ralph E., *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, USA: Baker Books 2004.
- Hanson, Bradley C., *Introduction to Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1999.
- Hasler, August Bernhard, *How The Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, Translated by Peter Heinegg, New York: Doubleday & Company, Inc. 1981.
- Keating, Karl, *Catholicism and Fundamentalism: The Attack on "Romanism" by Bible Christians*, San Francisco: Ignatius, 1988.
- Klausnitzer, Wolfgang "How can the Church Remain in the Truth", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 3:1, (47-67).
- Küng, Hans, *Infallible? An Unresolved Enquiry*, London: SCM Press, 1994.
- Lindbeck, George A., *Infallibility*, Milwaukee: Marquette University Press, 1972.
- McBrien, Richard P., *The Church The Evolution of Catholicism*, Harper Collins e-books, 2008.
- McClory, Robert, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doktrine of Infallibility*, Missouri: Triumph 1997.
- Ott, Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma*, (Edited in English by James Canon Bastible, Translated from the German by Patrick Lynch), Cork: Roman Catholic Books 1952.

Powell, Mark E., "Papal Infallibility As Religious Epistemology: Manning, Newman, Dulles, And Küng", (Doktora Tezi), USA: Southern Methodist University Dedman College of Humanities and Sciences 2005.

-----; "The 'Patient and Fraternal Dialogue' on Papal Infallibility: Contributions of A Free-Church Theologian", *Theological Studies* 74, (2013), (105-118).

Siegel, Paul N., *Dünya Dinleri ve İktidar*, (Çev. Selin Dingiloğlu), İstanbul: Yordam kitap 2013.

Tanner, Norman P., *Decrees of the Ecumenical Councils*, London: Sheed&Ward and Washington, DC: Georgetown University Press 1990.

## **DİNİ TEBLİĞ VE ÖNCELİKLER BAĞLAMINDA KUR'AN-I KERİM'DE "MÜ'MİN KİŞİ" NİN KAVMİNE YÖNELİK DİN EĞİTİMİ FAALİYETİ\***

Seyyid SANCAK\*\*

### **Öz**

Kur'an-ı Kerim yirmi üç sene gibi bir zaman zarfında insan hayatında, her açıdan büyük bir değişim gerçekleştirmiştir. Bu değişim süreci, dikkat ve özenle incelenmesi gereken bir konudur. Bize göre bu değişimin temel nedeni; peygamberlerin, dini tebliğ sürecinde, birey ve toplumda inanç ve amel noktasında bir değişim meydana getirmek isterken muhataplarına, bilgilendirmek istedikleri konuları bir anda bütünüyle iletmek yerine; bir sıra dâhilinde, konu önceliklerini tespit ederek hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. Özellikle, Kur'an'ın iniş süreci incelendiğinde Mekke döneminde inen ayetlerin sosyal hayata çeki düzen vermektense ziyade ilk etapta, bireylerin inanç dünyasını temizlemeye çalışması ve insanları şirkten tevhid inancına çağırması, dini tebliğ sürecinde muhataba bilgi verilecek öncelikli konuların tespit edilmesinin ne kadar önemli olduğunu bizlere göstermektedir. Bu vesile ile Mü'min kişinin kavmine yönelik din eğitimi faaliyeti; "Yüce Allah, Kur'an'da ortaya koyduğu prensipleri peygamberleri aracılığıyla insanların gönlüne işlerken, hangi konulara öncelik vermiştir?" sorusuna cevap niteliği taşımakta ve din eğitimcilerine dini tebliğ noktasında örneklik teşkil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mü'min kişi, tebliğ, iletişim, din eğitimi, öncelikler, süreç.

## **RELIGIOUS EDUCATION ACTIVITY ON THE TRIBE OF "BELIEVER" IN THE KORAN WITHIN THE CONTEXT OF RELIGIOUS CONVEYANCE AND PROPERTIES**

### **Abstract**

Within a time period of twenty-three years the Koran had made amendments in human life in every respect. This period of changes is a subject matter which has to be examined carefully and meticulously. In our opinion the main reason of this change stems from the fact that, while wishing to create a change in the individual and society in terms of belief and practice during the conveyance of the religion, the prophets, instead of conveying the subjects they wish to inform their addressees wholly in an instant, behaved accordingly determining the priorities of the subjects within a sequence. Examining the time period of the revelation of Koran in particular the fact that the revealed verses, rather than bringing order to the social life, tried in the first place to clean up the individuals' world of beliefs and call people from polytheism to unity shows us that how important it is to determine the prior subjects on which the addressee would be informed during the religious conveyance.

The religious education activity on the tribe of the Believer herewith constitutes a response to the question, "On which subjects did Almighty Allah give priorities while engraving the

---

\* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak 2014 yılında kabul edilmiş "Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'an'da Firavun Tipolojisi" adlı çalışmadan hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, seyyidsanck@ibu.edu.tr

principles revealed in Koran into the hearts of human beings through His prophets?" and serves as a model for the religion educators in terms of conveying the religion.

**Keywords:** Believer, conveyance, communication, religious education, priorities, period

## Giriş

Günümüz İslam toplumunun içinde bulunduğu eğitimsel, sosyal, siyasi ve ekonomik sıkıntılarının sebeplerinden biri Müslümanların ilahi vahyi ve akli hayatlarından çıkarmış olmasıdır. Vahyin yerini insanların beşeri görüşleri almış Müslümanlar vahyin özüne inmekten yoksun kalmıştır. Doğal olarak bu durum, dinin doğru tebliğ edilmesini ve anlaşılmasını da engellemektedir.

İnsan gerek yaratılışından kaynaklanan hamlik, gerekse tarihi seyir içerisinde ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle zamanla ilahi menşeli ilkeleri unutmuş yahut çarpıtmış ve her defasında elçiler aracılığıyla bu ilkeler kendisine hatırlatılmıştır.<sup>1</sup> Bu noktada Kur'an'ı Kerim Mü'min kişi örneğiyle, unutan yahut çarpıtan olumsuz bir insan modeline karşılık; dengeli, şahsiyetli, kendisiyle barışık bir insan modeli sunmakta, insanın temiz fitratını koruma ya da bozulan fitratını temiz hale döndürmeyi amaç edinmektedir. Bu amaçlar gerçekleştirildiği takdirde, insan; Allah'ın rızasını kazanarak topluma yararlı hale gelmiş olacaktır. Kur'an, bütün bu amaçları gerçekleştirirken insan psikolojisini ve biyolojik yapısını da göz önünde bulundurarak hareket eder. Zira insanı yaratan Allah, onun en iyi şekilde nasıl terbiye olacağını bilmekte, özellikle tebliğ ve terbiyenin metodunu da en büyük eğitici ve terbiyeci olan, rehber kitap Kur'an'ı Kerim'de vermektedir. Bu vesile ile Kur'an-ı Kerim'de, Mü'min Suresi'nde anlatılan ve çalışmamızın ana karakterini teşkil eden "Mümin kişi" ve kavmine yönelik din eğitimi(tebliğ) faaliyeti yukarıda bahsettiğimiz bütün amaçların gerçekleştiği kıssalardan biridir.<sup>2</sup> Bu nokta da şunu da ifade etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz: Kur'an-ı Kerim'de Mü'min kavramı sık sık geçmektedir. Ancak bu makalede ifade edilen Mü'min kişi ve din eğitimi faaliyeti, Mü'min Suresi'yle sınırlandırılmış olup Mü'min kişi sadece surede anlatılan özellikleri ile ele alınmıştır.

Bununla beraber çalışmamızın başlığında geçen "tebliğ" ve "öncelikler" kavramlarının açıklanması, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki, tebliğ kelimesi sözlükte: "iletmek<sup>3</sup>, ulaştırmak<sup>4</sup>, doldurmak<sup>5</sup>, bildirmek ve eriştirmek<sup>6</sup> gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> İstilahta ise,

<sup>1</sup> Harman, Ömer Faruk, "İslam'a Göre İnsanın Tanrıya Karşı Görevi", *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum*, Ekim-2004, İstanbul, s.98.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bkz: Sancak, Seyyid, *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'an'da Firavun Tipolojisi*, Kurtuba Yayınları, İstanbul, 2014.

<sup>3</sup> Araf 7/62

<sup>4</sup> Mü'min 40/56

<sup>5</sup> Talak 65/2

<sup>6</sup> Mü'min 40/36

vahiy yoluyla Allah'tan gelen ilahi hükümlerden hiçbirinin gizlenmeden, eksiltmeden ya da herhangi bir eklemede bulunulmadan olduğu gibi insanlara aktarılması olayıdır. "Öncelikler" kavramı ise, bir şeyin başka bir şeyden, zamansal ya da mantıksal olarak önce gelmesi durumudur.<sup>8</sup>

Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Mü'min kişinin kavmine yönelik din eğitimi ya da tebliğ faaliyetine baktığımızda zamansal ve mantıksal açıdan bir takım konulara öncelik verdiğini ve bunları sırasıyla muhataplarına aktardığını görmekteyiz. Bu durum bize, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tebliğ sürecinde, İslami bilgi verilirken gelişi güzel değil de muhatabı her yönüyle dikkate alarak belli bir düzen içerisinde ve konuları öncelik durumuna göre tespit ederek hareket etmemizin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Unutulmamalıdır ki, Kur'an'ın getirdiği evrensel değerler ne kadar yüce ve değerli olursa olsun dini tebliğ sürecinde öncelik verilecek konular tespit edilmediği takdirde ya da en sonda anlatılacak konunun muhataba başta sunulması gibi durumlar, dini tebliğ süreci sonunda istenilen faydanın elde edilememesine neden olabilir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki; davet ya da tebliğ kelimesi, eğitim ve öğretimi de içine alan bir terimdir. Kur'an, sadece tebliğ etmekle yükümlü bulunduğu ve bunu mutlaka yapmak mecburiyetinde olduğunu bildirdiği peygamberi bir öğretici ve eğitici olarak nitelendirmekte, onun yaptığı işin bir öğretim ve eğitim faaliyeti olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili olarak ayette : *"Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi arındıran, size kitabı ve hikmeti öğreten, size bilmediklerini öğreten bir peygamber gönderdik."*<sup>9</sup> buyrulmaktadır. Bu ayet peygamberlerin tebliğ görevinin tamamen bir eğitim ve öğretim görevi olduğunu; tebliğci peygamberin de aynı zamanda eğitici bir peygamber anlamına geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> Peygamberlerin tebliğ görevlerinin ortak amacı aslında İslam eğitiminin de genel amacını ortaya koymaktadır. İslam eğitimi ve daveti nihai hedef olarak insanı ıslah ederek insanın dünya ve ahiret saadetini, huzurunu sağlamayı; kâmil, iyi, takva, erdem ve istikamet sahibi insan yetiştirmeyi amaçlar.<sup>11</sup> Bu hedefler aynı zamanda peygamber tebliğlerinin ortak hedefleridir.

Bununla beraber, Kur'an'da tebliğ kelimesi ile benzer anlam ifade eden bazı kavramlar vardır. Bunlar; "çağrı, okumak, müjdelemek, öğüt vermek, uyarmak ve aydınlatmak" kelimeleridir.<sup>12</sup> Kur'an-ı Kerim'de, Mü'min kişinin kavmine yönelik din eğitimi faaliyetinin içeriğine baktığımız da bütün bu tebliğ kavramını ifade

<sup>7</sup> Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul,2013, s.97.

<sup>8</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s.255.

<sup>9</sup> Bakara 2/151

<sup>10</sup> Koçak, Süleyman, "İbrahim Suresinde Eğitim ve Davet Motifleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, Diyarbakır,2008, s.55,56.

<sup>11</sup> Koçak, a.g.e, s.56.

<sup>12</sup> Bayraklı, *Din ve İletişim*, İstanbul,2009, s.8.

eden benzer kavramları, tebliğ sürecinde kullandığı, onları uyardığı ve aydınlattığı,<sup>13</sup> yeri geldiğinde müjdelediği,<sup>14</sup> yeri geldiğinde de onlara çağrıda<sup>15</sup> bulunduğunu anlaşılmaktadır.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, dini tebliğ sürecinde konu öncelikleriyle beraber hangi araçların kullanılacağı ve özellikle iletişim kavramının tebliğ süreci ile olan bağlantısı hakkında da bilgi vermek meselenin anlaşılması açısından oldukça faydalı olacaktır. Zira tebliğ faaliyetinin bir iletişim boyutu da vardır. Dini davet sürecinde kullanılacak en önemli araç dildir. Dil ise iletişimin en önemli aracıdır. Kısacası dil, bir kültür varlığı olarak insanın yarattığı en önemli iletişim aracı olup üretilen düşünceler kelimeler halinde dile yansır.<sup>16</sup> İletişim de kullanılacak olan dil ve sözcükler çok önemli olduğu içindir ki, Yüce Allah; Hz. Musa'ya Firavun'a karşı "Yumuşak söz" kullanmasını emretmiştir.<sup>17</sup>

Tebliğ sürecinin başarıya ulaşmasındaki en önemli araçlardan biri olan iletişimin ise dört ögesi vardır. Bunlar; mesajı veren (mesajın kaynağı), mesajı alan, mesajın kendisi, iletişim ortamı ve geri bildirimdir. Burada etkileyen (kaynak) ve etkilenen (alıcı) iletişim sürecinin iki tarafıdır. İletişimde amaç, mesajın alıcıya ulaştırılmasıdır. Bu nedenle mesaj, iletişimin en önemli öğelerinden birini oluşturmaktadır. Mesajın ifade aracı yukarıda söylediğimiz gibi, dildir.<sup>18</sup> Bu noktada şunu da belirtmeliyiz: "Tebliğ" kavramının iletişimden bir farkı vardır. O da iletişim sürecinin tüm unsurlarıyla tamamlanabilmesi için muhatap tarafından geri bildirim olmasıdır. Tebliğde ise geri bildirim olmak zorunda değildir. Ayrıca tebliğ süreci sonunda geri bildirim olumlu olabileceği gibi olumsuz manada da olabilir.

İletişimde amaç bilgi vermek ya da muhatapı bir şekilde etkilemekse o zaman alıcı durumunda olan kişileri, toplumun değerlerini ve kültürel yapısını analiz etmek iletişimin en önemli ögesini oluşturmaktadır. Zira dinleyici hesaba katılmaksızın konuşma yapılırsa konuşmacının anlaşılma ya da desteklenme şansı oldukça düşüktür. Oysa bunun yerine; "Dinleyiciler kimlerdir, ben ve mesajım hakkında ne düşünüyorlar?" gibi sorulara cevap aranırsa, kullanılacak dil, yürütülecek tartışma, oluşturulacak atmosfer, getirilecek kanıt ve yapılacak izahlar da daha başarılı olacaktır.<sup>19</sup> Ayrıca gönderilen vahiy; her zaman, ilk önce muhatap aldığı toplumların özelliklerini dikkate alır. Bundan kasıt, vahyin, ilk planda

<sup>13</sup> Mü'min 40/29

<sup>14</sup> Mü'min 40/40

<sup>15</sup> Mü'min 40/41,42

<sup>16</sup> Usta, Mustafa, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, İstanbul, 2001, s.52. Detaylı bilgi için bkz: Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

<sup>17</sup> Ta'ha 20/43,44

<sup>18</sup> Usta, *a.g.e.*, s.53.

<sup>19</sup> Köylü, "Dini İletişimde Hedef Kitle Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Sayı:1, s.113.



toplumların ilahi hedeflerden saptıkları noktaları tespit edip öncelikli olarak o noktaları ıslah etmeyi hedeflemesidir.<sup>20</sup> Nihai hedef ise bundan sonra gelir. Buradan yola çıkarak dini tebliğ sürecinde; din eğitiminin ve eğitimcisinin öncelik verdiği konulara paralel, kısa ve uzun vadeli hedefleri de olmalıdır, diyebiliriz.

Mü'min kişinin kavmine yönelik din eğitimi faaliyetine baktığımızda, bu hususlara dikkat ederek toplumun ilahi hedeflerden saptıkları noktaları tespit ettiği, özellikle tebliğ faaliyetine "*İnanç özgürlüğü ve iktidar zulme dönüşmemelidir*"<sup>21</sup> konularından başlaması; "Mü'min kişinin etkili bir iletişimin gereği olan, dinleyicileri hesaba katma ve toplum öncelikli olarak hangi noktalarda ıslah edilmelidir?" gibi sorularla ilgili olarak bir düşünce ve endişe taşıdığı anlaşılmaktadır.

Mü'min kişinin, eğitim kavramını da içine alan tebliğ sürecindeki bu bireysel hareket tarzı, Kur'an'ın genel olarak insana bakışını ve onunla iletişimini de ortaya koymaktadır. Kur'an, insan fitratına özel bir anlam yükler. Bu hususta ayette şöyle buyrulur: "*Böylece sen batıl olan her şeyden arınmış olarak, yüzünü kararlı bir şekilde gerçek dine çevir. Allah'ın insanın doğasına yerleştirdiği fitrata uygun davran ki, Allah'ın yaratmasında bir değişime meydan verilmesin...*"<sup>22</sup> Bu özel anlam, eğitim vasıtasıyla bireyde davranış değişikliği meydana getirme sürecinde, yaratılış fitratına dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Zira ayetten de anlaşılacağı üzere, insan fitratına uygun olmayan hiçbir uygulamadan -ki buna tebliğ faaliyeti de dahil- sonuç almak mümkün değildir. Bu sebeple insan, öncelikli olarak iyi bir şekilde tahlil edilmeli, onun farklı yetenek ve özelliklerinin nelerden ibaret olduğu tespit edilmelidir. Onun eğilimleri, inançları, arzuları, istekleri, şehvet ve gazabı gibi her türlü yönü belirlenmeli, konu öncelikleri ve eğitim bu yapı üzerine oturtulmalıdır. Dengeli ve kendi içinde tutarlı birey ve toplumların yetiştirilmesi, eğitimin bu esasları dikkate almasına bağlıdır.<sup>23</sup>

Bununla beraber, dini tebliğ sürecinde iletişim ve konu önceliklerinin belirlenmesi dışında, başarılı bir din eğitimi faaliyeti için göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus "tedricilik" yani "süreç" ilkesidir. Zira dini davet sonucunda bireyin inanç dünyası ve davranışlarında tevhid inancı doğrultusunda değişim ve gelişimin olması için zamana ihtiyaç vardır. Tedricilik metodu, insan zihninin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada İslam Eğitimi, insanın zihnindeki esnekliğe dikkat ederek bilgileri bir anda değil, tedrici olarak vermeye çalışır.<sup>24</sup> Ayrıca Kur'an-ı Kerim, insanları eğitirken daima tedrici bir yol

<sup>20</sup> Koçak, a.g.e, s.56.

<sup>21</sup> Mü'min 40/28,29

<sup>22</sup> Rum 30/30

<sup>23</sup> Başkurt, İrfan, "Kur'an'da Eğitim Açısından Tarik Kavramı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2000, Sayı:7, s.372.

<sup>24</sup> Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, İstanbul,2002, s.227.

takip etmiş, emirler ve yasaklar koyarken insanların bunlara intibak edebilmeleri için zamana ihtiyaçları olduğu gerçeğine işaret ederek bu davranış şeklini insanlara da tavsiye etmiştir.<sup>25</sup> Özellikle dini tebliğ faaliyetinin de etkisiyle beraber sosyal değişme olgusu, karmaşık bir süreci ifade eder. Toplum hayatını dengede tutmaya yönelik tipik bir sosyal gerçeklik olan “gelenek” ve benzeri olgular; insanların hayat düzenlerini, yerleşmiş davranış alışkanlıklarını ve inançlarını değiştirmeleri önünde büyük bir engel olarak durmakta ve toplumda birçok direnişi de beraberinde getirmektedir.<sup>26</sup> Bu sebeple din eğitimcileri, her alanda olduğu gibi dini tebliğ süreci boyunca da tedricilik metodunu özenle kullanmalı, davranış değişikliği sürecinde insanın zihin yapısını dikkate almalıdırlar.

Sonuç olarak din eğitimcileri; dini tebliğ süreci sonunda muhataplarında inanç noktasında bir değişim meydana getirmek istiyorlarsa bireydeki inanç temelli değişimin, toplumun bir anlamda tüm yönleriyle baştan aşağı yeniden yapılanması anlamına geldiğini ve bu durumun bir süreci ifade ettiğinin farkında olmalıdır. Ayrıca dini tebliğ ve öncelikler noktasında; insanın kapasitesini, olayların ortaya çıkışını ve onların doğurduğu ihtiyaçları dikkate alarak güzel bir üslupla hareket etmelidirler.

Peki, “Mü’min kişi” kimdir ve Kur’an-ı Kerim Mü’min kişinin ismini neden açık bir şekilde zikretmemektedir?

Bu soruya verilecek cevap Kasas 20. ayettir. Bu ayette de ifade edildiği üzere Mü’min kişi; şehrin imanlı, en kültürlü ve en bilgin kişisidir. Konu ile ilgili ayet şöyledir: “*Şehrin imanlı, en kültürlü ve en bilgin kişisi koşarak geldi ve Hz. Musa’ya şöyle dedi: “İleri gelenler seni öldürmek için hakkında müzakere ediyorlar. Derhal çık! Ben senin iyiliğini isteyenlerdenim.”* Kasas 20. Ayette geçen “aksa” kelimesine “en uzak” manasında değil de “en bilgili, en kültürlü ve inanmış kişi” olarak meal veriyoruz; çünkü Firavun ve ileri gelenleri Hz. Musa’yı öldürme müzakeresini yaparlarken, bu kişi onların yanındaydı. Şehrin en uzağında olan ve oradan gelen kişi bu müzakereyi nereden bilecekti. İşte Hz. Musa’ya tehlikeyi haber veren bu kişi, Mü’min 28’de “*Firavun’un ailesinden imanını gizleyen bir Mü’min şöyle dedi...*” şeklinde geçen, Firavun’un ailesinden olan, imanını gizleyen ve ileri gelen kişidir. Bu noktada şu soruyu soruyoruz: “Açıklama ve nasihatleriyle Hz. Musa’ya destek çıkan bu kişinin ismi niçin verilmiyor?” Bize göre, nice bu tip inanmış kişiler çıkacak ve tevhid inancını savunacaktır. Evrensel kimlikte şahsiyetleri ifade etmesi için söz konusu şahsın ismi özellikle verilmemiştir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul,1998, s.31.

<sup>26</sup> Coşkun, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul,2005, s.6.

<sup>27</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, C.16, İstanbul,2008, s.518.

## 1. Mü'min Kişinin Kavmine Yönelik Din Eğitimi Faaliyeti

Kur'an-ı Kerim'de Mü'min(Gafir) suresi'nde ifade edilen Mü'min kişi, bir metot çerçevesinde hareket ederek kavminin sapmış olduğu noktaları ıslah etmek için din eğitimi faaliyetine "Ey kavmim!" sözüyle başlamakta ve bir takım nasihatlerde bulunmaktadır. Bize göre bu şekilde hitap etmesi, toplumunun doğru yola gitmesini çok önemsemesi ve açıkladığı konularda ısrarcı olmasını ifade eder. Şimdi bu kişinin dini tebliğ sürecinde kavmine neler söylediğinin ve öncelikler bağlamında hangi konulara dikkat çektiğinin açıklamasına geçebiliriz.

### 1.1. Dini Tercih ve İnanç Özgürlüğü

Mü'min kişi, kavmine yönelik tebliğ faaliyetine din ve inanç özgürlüğünün önemini vurgulayarak başlamaktadır. Bir insanın inancından ve bu yöndeki tercihinden dolayı öldürülemeyeceğini ifade ederek inanç özgürlüğünü savunmanın ne kadar eskiye dayandığını göstermektedir.

Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir Mü'min adam şöyle dedi. Siz bir adamı, 'Rabbim Allah'tır' diyor diye öldürecek misiniz? Hâlbuki o, Rabbinizden size apaçık mucizeler getirmiştir. Eğer o yalancı ise, yalanı kendisinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği azabın bir kısmı olsun gelip size çatar. Şüphesiz Allah, haddi aşan, yalancı kimseyi doğru yola erdirmez."*<sup>28</sup>

Hz. Musa'nın Firavun ve ileri gelenleri ile olan tevhid mücadelesinde belli bir süre imanını gizleyen Mü'min kişi, Hz. Musa'ya destek olmak için kavmi önünde söylediği bu sözlerle kendini ortaya koymuş oldu. Fikrini soru olarak yöneltmiş ve tevhîd inancını savunan kişinin öldürülemeyeceğini ifade etmiştir. Biz bu soru şekline, "inkâr eden, reddeden" soru şekli diyoruz. "Rabbim Allah'tır" diyen kişinin, bu inancından dolayı öldürülemeyeceği hükmünü de buradan çıkarabiliriz. "Rabbim Allah'tır" diyeni öldürmek inanç özgürlüğünü de katletmektir. İşte Mü'min kişi bu açıklamalarıyla inanç özgürlüğünü savunmaktadır.<sup>29</sup>

Bununla beraber, Yüce Allah bu ayetle, devleti yönetenlere dini tercih ve inanç noktasında halklarına karşı özgürlükçü bir politika sürdürmeleri mesajını da vermektedir. Zira İslam dini, insanları İslam'a girmek için zorlamamış, kimseye de böyle bir hak tanımamıştır.<sup>30</sup> Bir kimseyi herhangi bir dini kabule zorlamak din ve vicdan hürriyetine aykırıdır.<sup>31</sup>

Baskı ve korkunun olduğu yerde özgürlük yok demektir. Din ve inanç özgürlüğü noktasında bireyin tercihi dikkate almayan, ona değer vermeyen

<sup>28</sup> Mü'min 40/28

<sup>29</sup> Bayraklı, a.g.e, C.16, s.509,510.

<sup>30</sup> Bakara 2/256

<sup>31</sup> Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara,2006, s.130.

yönetimler; belli kişi ya da grupların etkinliğine ve üstünlüğüne göre yapılanmış sistemlerdir. Bu tip sistemler iktidarlarını sürdürmek için gücü; saldırganlık, şiddet, öldürmek ve yakıp yıkmaktan alırlar. Baskıcı rejimlerde iktidarın devamı için toplumun tek tipleştirilmesi, susturulması duyarsız ve tepkisiz hale getirilmesi gerekir.<sup>32</sup> Bu nedenle özgürlükçü olmayan yönetimler halkı ile ilişkilerini özgürlük üzerine değil de baskı ve korkutma üzerine kurarlar. Yüce Allah bu şekilde, iradeye yapılan baskı ve özgürlük kavramlarını gündeme getirerek bireyin tercih hakkına vurgu yapmaktadır. Din eğitiminin temel amaçlarından biri insanların yapmaları (ya da yapmamaları) gereken şeyleri baskı, korku ya da ceza almaktan çekindikleri için değil; sevdikleri, istedikleri için yapmaları (ya da yapmamaları) dır.<sup>33</sup> Bireyin inanç noktasındaki sevgiye dayalı özgür tercihi dünyadaki imtihan için bir ön şarttır.

Mü'min kişi; hem dini konuları biliyordu, hem de çok kültürlüydü. Diğer taraftan da mantık yürütme yeteneği çok güçlü biri idi. Hz. Musa'nın söyledikleri yalan ise bunun kendi aleyhine olacağını, ama doğru söylüyor da siz inanmazsanız azabı siz çekersiniz mesajını veriyordu. Ayrıca bu kişi şu gerçeğe de işaret ediyordu; öyle gerçekler vardır ki, inkâr edilmesinin cezası hemen başa gelebilir. O inkâr veya ağır bir şekilde karşı koyma, ilâhî cezaya dönüşüp bu dünyada başa gelebilir. Yüce Allah, onun cezasını ahirete ertelemeyebilir. Ayette geçen "cezanın bir kısmı" ifadesi dünyevî cezaların, verilecek cezayı tam olarak karşılamayacağına işarettir. O zaman dünyevî ceza, o suçun bir kısmına denk olacaktır ve gerçek ceza ahirette onları bulacaktır. Kısaca şu mantığı yürütmüş oldu: Yalan söylüyorsa size ceza yoktur, ama doğru söylüyor da siz inanmazsanız size ceza vardır.<sup>34</sup> Yaygın din eğitiminde bu mantığı din görevlileri, dini anlatırken kullanmalıydılar. Burada mantık, saldırıyı durdurucu niteliktedir.

Mü'min kişi "...Eğer o yalancı ise, yalanı kendisindedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği azabın bir kısmı olsun gelip size çatar..."<sup>35</sup> ifadesiyle Firavun ve taraftarlarının fevri davranarak Musa'yı öldürmelerini önlemeyi, onun tebliği hakkında soğukkanlı ve sağlıklı olarak düşündükten sonra karar vermelerini sağlamayı amaçlamıştır. Bu ifade aynı zamanda din eğitiminde farklı bir düşünce ve inanç ortaya koyanlar karşısında ölçülü, soğukkanlı davranmak, sağduyuyla hareket etmek; bunların doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde düşünüp taşındıktan sonra bir karara varmak ve tavır belirlemek gerektiği yönünde genel bir ders ve uyarı anlamı taşımaktadır.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Kasapoğlu, Abdurrahman, Hz. Musa Kıssasında Korku Fenomeni, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.VIII, Sayı:1, 2008, s.110,111.

<sup>33</sup> Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, s.164.

<sup>34</sup> Bayraklı, a.g.e, C.16, s.510,511.

<sup>35</sup> Mü'min 40/28

<sup>36</sup> Karaman, Hayrettin ve dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara,2008, C.4, s.657.

Ayette geçen "yalan" ve "doğru" kavramları dini tebliğ sürecinde din eğitimcilerinin sözleriyle doğru oldukları kadar davranışlarıyla da doğru olmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Kendisini halka önder tayin eden kimsenin, önce kendine öğretmekten başlaması ve kendi yaşayışını, görünüşünü ve konuşmasını düzeltmesi lazımdır. Bir insanın davranışlarıyla öğretmesi, lisan ile öğretmesinden daha tesirlidir.<sup>37</sup>

Yüce Allah, Mü'min Suresi 28. Ayet vasıtasıyla İslam eğitim metotlarından "soru sorma yöntemi"<sup>38</sup> ile "düşünceyi harekete geçirerek"<sup>39</sup> eğitime metotlarına bir kez daha işaret ederek bu metotların tebliğ sürecindeki önemine dikkat çekmektedir. Mümin kişi, "Bir insanı 'Rabbim Allah'tır' dediği için mi öldüreceksiniz" sorusunu sorarak Firavun ve ileri gelenlerini bir an için düşünmeye davet etmektedir. Bu ifadeler, düşününce bir insanın "Allah benim rabbimdir" dediği için öldürülmesinin ne kadar yanlış olduğunu anlayacaksınız, demektir. Mü'min kişi, önce soru sorarak muhataplarının dikkatini kendisine çekmekte, onların zihinlerini bu şekilde harekete geçirip ardından sorunun cevabını mantıksal bir açıklama ile vererek muhataplarını din eğitimine tabi tutmaktadır.

Mü'min kişi "hidayet" kavramını da biliyordu. Açıklamalarıyla bu kişi; iman, bilgi ve mantığı bir araya getirmişti. "Haddi aşma" ifadesiyle Firavun ve yakınındakilere; "yalan söylemekle" de Hz. Musa'ya hitap etmekteydi. Yüce Allah'ın bu tip insanlara doğru yolu göstermeyeceğini söyleyerek Allah'ın hidayetini neyin engelleyeceği meselesine de ışık tutmaktadır. Yalanın ve haddi aşmanın olduğu yerde ilâhî hidayet işi yoktur.<sup>40</sup> Kısaca haddi aşma, yalan ve inanç özgürlüğüne baskı; kişiyi, Allah'tan uzaklaştıran davranış şekilleridir. Bu nedenle din eğitimcileri bireyi ve toplumu, sonu tevhid olan hidayet yolunun kapanmasına sebep olacak yalan ve haddi aşma davranışlarından uzak tutarak öncelikli olarak bu noktada muhataplarını bilgilendirmelidirler.

## 1.2. İktidar Zulme Dönüşmemelidir

Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bu bilgin kişi, konuşmasına devam ederek toplumuna seslenmekte ve siyasi erk ile inanç özgürlüğüne müdahale arasında bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantının yanı sıra, Allah'ın neler yapabileceğine de dikkat çekmektedir.

Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

---

<sup>37</sup> Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, Tercim: Ali Yardım, İstanbul,1998, s.207

<sup>38</sup> Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 2009, s.284.

<sup>39</sup> Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, s.224

<sup>40</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.511.

*“Ey kavmim! Bugün, yeryüzüne hâkim kimseler olarak hükümlerlik sizindir. Ama Allah’ın azabı bize gelip çatarsa kim bize yardım edebilir? Firavun: “Ben size kendi görüşümü söylüyorum ve yine size ancak doğru yolu gösteriyorum” dedi.”<sup>41</sup>*

Ayete göre imanını gizleyen kişi : “Mısır ülkesinde üstün gelerek siyasi erki ellerine geçirmelerinin amacı, inancından dolayı insanları öldürmek olmamalıdır” görüşünü savunmakta, “siyasi gücü ele geçirmek, Allah’ın azabının gelmesine sebep olacak işler yapmak anlamına gelmemelidir” öğüdünü vermektedir. Üstünlük, bir çeşit zulme dönüşmemelidir. Zulmün olduğu yere Allah’ın azabından başkası gelmez.<sup>42</sup> Devlet yöneticileri makam ve mevki bakımından yükseldikçe sorumlulukları artmaktadır. Hatta ahirette bunlar daha fazla sorumludurlar ve sorgu suale muhataplardır. Yöneticilik sorumluluk isteyen önemli bir emanettir.<sup>43</sup> Bu nedenle Mü’min kişi, kavmine siyasi erki elinde bulunduranların idarede sorumlu olduklarını hatırlatmakta, Allah’ın azabından bahsederek onları uyarmaktadır.

Konuşmasının içeriğine biraz daha derinden bakılırsa, siyasetin; peygamberlik, yani dini alana müdahale etmesini önlemek istediği ve dini alanının özgürlüğe sahip olması ilkesini öne sürdüğünü görüyoruz. Bu kişi hem siyaseti, hem dini meseleleri iyi bilen yetişmiş biri idi. Siyasetin dini alana girip müdahale etmesi ve o dini savunanlara baskı yapıp, öldürme eylemine varmasının doğru olmayacağını ve ilâhî azabın gelmesine sebep olacağını vurgulamaktadır. İnce bir mantıkla “Siz Hz. Musa’yı öldürürseniz, Allah’ta sizin hayatınıza son verecektir” savunmasını yaparak öğüt vermekte ve uyarıda bulunmaktadır.<sup>44</sup> Mü’min kişinin öğüt vererek yaptığı uyarı, Kur’an-ı Kerim’de insanları eğitmek için kullanılan teşvik ve sakındırma (terğib ve terhib) yolu ile eğitime örneklik teşkil etmektedir. Mü’min kişi gibi eğitimcilerin en iyisi; insanlara güzel bir şekilde nasihat eden, onları Allah’a davet edip O’nun rızasına kavuşma yollarını gösteren; gazabından sakındırıp, rahmetinden ümidini kestirmeyerek Allah Teâlâ’nın fazlını ortaya koyan kimsedir.<sup>45</sup>

Mü’min kişinin bu şekilde konuşmasının ardından sözü Firavun almış, Hz. Musa’yı öldürme fikrini ortaya atmasının nedenini savunmuştur. Öncelikle kendi fikrini söylediğini ifade etmiştir. Ama bu fikrin onlara doğru yolu gösterme amacına yönelik olduğu iddiasını da öne sürmüştür. Firavun, doğru yol (sebîle’r-reşâd) kavramını biliyordu. Orada “doğru yol”<sup>46</sup> kavramını kullanması, şuur altının harekete geçip şuur alanına çıktığını göstermektedir. Hayatı boyunca “doğru yol”

<sup>41</sup> Mü’min 40/29

<sup>42</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.512.

<sup>43</sup> Sezen, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul,2004, s.308.

<sup>44</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.512.

<sup>45</sup> Koç, Ahmet, *İhvan-ı Safa’nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul,1999, s.200.

<sup>46</sup> Isfehani, Rağıp, *Kur’an İstılahları Sözlüğü*, C. I, Tercm: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, 2006, s.494.

anlayışını şuur altına itmiş, ona baskı uygulamış; böyle bir konuşmada o anlayış ortaya, yani bilinç alanına çıkarken onu çok kötü bir davranış için kullanmıştır. Hz. Musa'yı olumsuz manada din değiştirmek ve fesat çıkarmakla suçlayıp, öldürmek eylemi ile tanımlamıştır. Ona göre doğru yol bu oluyordu. Demek ki "iyi kavramlar" şuur altına itilince, zamanla şuur alanına çıkarken kılık değiştirmekte ve kötü eylemleri niteler hale bürünmektedir.<sup>47</sup>

Firavun'un "kötü yola", "doğru yol" demesi, görüşünün ve eyleminin kendisine şeytan tarafından süslü gösterildiğini de ifade etmektedir. "*Ve şeytan da onlara yaptıklarını cazip gösterdi*",<sup>48</sup>"*De ki: Size yaptıkları işler bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? Bunlar, iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.*"<sup>49</sup> Bu ve benzeri ayetlerde, insanın kötü amelleri kendisine süslendiğinden dolayı o amelleri yaptığı ifade edilmektedir. İşte Firavun'a da, kötü yol iyi gösterilmiş, çirkin iş, güzel gösterilmiş; o da Allah'ın peygamberini öldürme eylemini "doğru yol" olarak tanımlamıştır.<sup>50</sup> Bir anlamda Firavun'un doğru yolu, Nisa Suresi 169. ayette "tarik" kavramıyla ifade edilen cehenneme çıkan yol olmaktadır.<sup>51</sup>

Yüce Allah, Firavun'un bu sözünü bize niçin nakletmektedir? Öncelikle geçmişteki iyi ile kötünün mücadelesinin örneğini vererek günümüze ışık tutmaktadır. Günümüzde ve gelecekte bu tip idarecilerin çıkabileceğini, "yanlış yola" "doğru yol" diyecek kadar halkı kandırma yoluna gidebileceklerini öğütlemekte ve bu konuda bizi bilinçlendirmektedir. Bu tip idarecilerin, inanç özgürlüğünün var olmasının gerekliliğini söyledikleri halde, uygulamalarında dini alana olumsuz manada müdahale edip o alandaki özgürlüğü katledeceklerine işaret etmektedir.<sup>52</sup>

### 1.3. Geçmişin Olgularından Ders Almak

Mü'min kişi, konuşmasına devam ederek geçmiş kavimlerin inkârda diretmeleri sonucunda başlarına gelenleri anlatarak bu hususta kavmini uyarmakta, geçmişin olgularından ders almalarını istemektedir. İslam eğitiminde kıssa ile terbiye olarak da ifade edilen, geçmişin olgularından ders almak, İslam eğitiminin olduğu kadar tebliğ faaliyetinin de önemli metotlarındanıdır.

Din eğitiminde kıssa ile terbiye metodu geçmişteki hadiselerin bir ahenk içerisinde ortaya konmasına vesile olur. İnsan yakın ve uzak tarihi bilmek zorundadır. Zira tarih geçmişten günümüze akan bir nehirdir. İnsan tabiatı kıssa ile

<sup>47</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.512,513.

<sup>48</sup> En'âm 6/43

<sup>49</sup> Kehf 18/103,104

<sup>50</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.514,515.

<sup>51</sup>Başkurt, "Kur'an'da Eğitim Açısından Tarik Kavramı", *a.g.e.*, s.353. Detaylı bilgi için bkz. Başkurt, İrfan Kur'an Açısından Din Eğitiminde Adalet, Ölçü, Denge, İşaret Yayınları, İstanbul,2000.

<sup>52</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.514.

eğitime ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaççı bilen Yüce Allah, onların dünyada imtihanı kaybetmelerini istememekte, onları kötü akıbetten bir başka şekilde daha ikaz etmektedir. Bu imtihanı kazanan veya kaybeden geçmiş milletlerin ibretlik kıssalarından kısaca bahsetmekte, böylece Kur'an'a muhatap olanların aynı hatalara düşmemesini istemektedir.<sup>53</sup> Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"İman etmiş olan kişi dedi ki: Ey kavmim! Doğrusu ben sizin için, Nûh kavminin, Âd, Semûd ve onlardan sonra gelenlerin durumu gibi toplulukların başlarına gelen bir sonuçtan korkuyorum. Allah, kullarına bir zulüm dileyecek değildir."*<sup>54</sup>

Bu ayetlerden çıkaracağımız neticeler olacaktır:

Bu kişi, geçmişin olgularını ve toplumlarını iyi biliyordu. Sahip olduğu kültür, ona geçmiş toplumların helak olma sebeplerini bilmeyi temin ediyordu. Geçmiş toplumların helak olma sebeplerini bilmeden öte, yaşadığı andaki durumda da bir bağlantı kurabilmektedir. Geçmiş toplumların başına gelenlerin onların da başına geleceğinden korkmasından anlıyoruz ki, değerlendirmesinden ve analizinden emin olduğu için endişe etmektedir. Bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapabiliriz: İman eden kültürlü bir Müslüman, toplumunun kötüye gidişiyile korku duymaya başlamalıdır. Hem onlara doğru yolu gösterecek, hem korktuğunu bildirecektir. Başkası adına korkmak, bu kişinin aynı zamanda egoist olmadığını da ifade etmektedir. Yoldan çıkan topluma hem bilgisi hem de duygusuyla yaklaşmaya çalışacaktır.

Mü'min kişi, dinin ana ilkelerinden birini daha gündeme getirmektedir: "...Allah, kullarına bir zulüm dileyecek de değildir."<sup>55</sup> İşte bu, gerçek dinin, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi belirleyen temel kuralı olmaktadır. Söz konusu ifade, "Yüce Allah kullarına zulmetmez, onlara zulüm dilemez ve kötülük yapmalarını istemez" demektir. Kötünün arkasından Allah'ın muradı, isteği veya rızası yoktur. Kötüyü kul ister, Allah yaratır. Demek ki tarihi olguların arkasında insanın iradesi veya isteği olduğunu görüp ona göre değerlendirmek gerekmektedir.<sup>56</sup>

#### 1.4. Kıyamet Gününden Korkmak

Kur'an'a göre korkular birer sınanma sebebidir. İnsan; ölüm, fakirlik başkalarından gelecek tehlikeler gibi konularda korku duyar ve bunlardan güvende olmak ister. Eğer insandaki korkular yerini güven duygusuna bırakmazsa, insanın psikolojik dengesi bozular.<sup>57</sup> Mü'min kişi, dini tebliğ sürecinde geçmişin olgularına halkının dikkatini çektikten sonra, konuşmasının devamında bu sefer,

<sup>53</sup> Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde, Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul,2010, s.48.

<sup>54</sup> Mü'min 40/30,31

<sup>55</sup> Mü'min 40/31

<sup>56</sup> Bayraklı, a.g.e, C.16, s.515,516.

<sup>57</sup> Okumuşlar, Muhiddin, *Fıtrattan Dine*, Konya 2002, s.108.



insanın yaratılışında bulunan korku duygusunu harekete geçirmek için kavmine, kıyamet günü yaşanacakları önceden anlatarak onları, inkârı bırakmaları noktasında uyarmaktadır. Bir anlamda kavmini sakındırarak eğitmektedir.<sup>58</sup>

İnsanda olması gereken en temel korku Allah korkusudur. Kur'an bizden Allah'tan korkmamızı ister. *"Kendi dostlarından korkmanızı telkin eden şeytandan başkası değildir. O halde onlardan korkmayın. Sadece benden korkun, gerçekten inanıyorsanız eğer."*<sup>59</sup> Yine: *"Allah'ın mesajlarını tebliğ edenler, ondan korkanlar ve Allah'tan başkasından da asla korkmayanlardır. Zira Allah hesap görücü olarak yeter."*<sup>60</sup> buyrulmaktadır.

Allah'ın kendisinin dışında hiçbir şeyden korkmamamızı istemesinin sebebi açıktır; çünkü Allah'ın dışında kendisinden korktuğumuz her şey, korkumuzu istismar eder. İnsanın korkusunu bir tek Allah istismar edip insan aleyhine kullanmaz; çünkü Allah'ın insanı korkutarak elde edeceği hiçbir şey yoktur. O hiçbir şeye muhtaç değildir. İnsana yalnızca zatından korkmayı emretmesi, aslında insanı korkusuzlaştırmanın en emin yoludur. Zira yalnız Allah'tan korkan, korkunun efendisi olur. Ondan başkasından korkan ise korkunun esiri olur.<sup>61</sup> Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Ey kavmim! Gerçekten sizin için o bağırsıp çağırışma gününden, arkanıza dönüp kaçacağınız günden korkuyorum. Sizi Allah'tan kurtaracak kimse yoktur. Allah kimi saptırırsa, artık onu doğru yola iletecek de yoktur."*<sup>62</sup>

Ayetin içeriğine bakacak olursak kıyamet günü yaşanacaklar karşısında korkan ve dengesini kaybeden insan psikolojisi; ancak Allah'a iman ve buna bağlı olarak oluşacak olan güven duygusuyla tekrardan dengeye oturmaktadır.

Mü'min kişi, kavmine kıyamet gününden onların adına korktuğunu da ifade etmektedir. Mü'min 30'da dünyada onların başına gelecek olan azaptan korkarken, Mü'min kişi, Mü'min 33. ayette kıyamet gününden de onlar adına korktuğunu ifade etmektedir. Bu ayetlerde iki boyutlu korkunun gündeme getirildiğine şahit oluyoruz. Demek ki iman etmiş ve kültürlü olan kişiler toplumları için hem bu dünya hem de âhiret için endişe içinde olmalıdırlar. Böylece bu imanlı kişi, kurtuluşun bu dünyada tevhid inancına sahip olmak ve iyi ameller yapmaktan geçtiğine işaret etmektedir.

Mü'min kişi bu şekilde toplumuna, onlara kendilerini kimsenin doğru yola getiremeyeceği hale gelmemelerini öğütlemektedir. Hz. Musa'nın tebliğinin

<sup>58</sup> Koç, a.g.e, s.200.

<sup>59</sup> Al-i İmran 3/175

<sup>60</sup> Ahzap33/39

<sup>61</sup> İslamoğlu, Mustafa, *Âlemlerin Rabbi Allah(cc) Bilmek -Tanımak-Anlamak*, İstanbul,2006, s.109,110.

<sup>62</sup> Mü'min 40/32,33

ardından gerekli olan köklü değişimi göstermelerini, aksi takdirde Allah katında sapıklar olarak tescil edileceklerinin uyarısını da bu şekilde yapmaktadır.

### 1.5. Rehberlik Etmek ve İnsanın Tercih Hakkı

Mü'min kişi, konuşmasının devamında; dini tebliğ sürecinde insan iradesinin özgürlüğü ve tercih hakkını gündeme getirerek din eğitiminin rehberlik boyutuna dikkat çekmekte ve bu şekilde kavmine yönelik din eğitimi faaliyetini sürdürmektedir.

İnsan iradelidir ve serbest davranma yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı çelişik, değişik, çapraşık ya da yanlış işler yapabilir. Onu doğru yola koymak ya da ona doğruyu yaptırmak için baskı yapılamaz. Zira zor kullanılıp baskı yapıldığında iradesi alınmış, iradesiz yaratık durumuna düşürülmüş olur. Bu yüzden insan zorlanamaz ama ona yol gösterilebilir, öğüt verilebilir ve istenilen işi yapmaya teşvik edilebilir.<sup>63</sup> Şöyle ki; Rehberlik kavramı, yol gösterme ve kılavuzluk yapma anlamlarını içine alan bir terimdir. Rehberlik; kişiye çevresini ve kendisini anlaması için sistematik ve profesyonel yardım etme, yol gösterme ve bilgi verme faaliyetidir.<sup>64</sup> Bu kavramın önemine binaen Yüce Allah; Kur'an'da Mü'min kişinin konuşmasını örnek vererek dini tebliğ sürecinde rehberlik kavramına dikkat çekmekte, insan iradesinin özgürlüğüne vurgu yaparak ona tercih hakkı bırakılması gerektiğini söylemektedir.

Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur: *"O iman eden şahıs: 'Ey kavmim! Siz bana uyun, sizi doğru yola götüreceğim' dedi."*<sup>65</sup> *"Kim bir kötülük işlerse', ona denk bir ceza görür. Kadın veya erkeklerden kim Mü'min olarak yararlı bir iş yaparsa, işte onlar cennete girecekler, orada onlara hesapsız rızık verilecektir."*<sup>66</sup>

Ayette geçen "Rüşd" kavramı, "doğru yol" demektir.<sup>67</sup> "Doğru yol" denen şey nedir? Doğru yol; doğruluğun, dürüstlüğü, iyinin, güzelin, aklın ve hakkın yoludur. Yüce Allah'ın benimsediği ve beğendiği yoldur. İşte bu imana ermiş kişi, bu yolun ne olduğunu biliyordu ve halkına o yola girmeleri için kılavuzluk yapabilecekti. Bunun anlamı şudur: Bu kişi toplumun manevî sorumluluğunu üzerine alıyordu. Sonuç olarak; imana ermiş olan bu kişi toplumunu kendi halkı olarak görmekte, dertleriyle dertlenmekte; onları doğruya, iyiye, güzele ve hakka götürmek için can atmaktadır. Bu işi becerebilmesi için toplumunun yapması gereken eylemi de onlara hatırlatmakta ve "kendine uyulmasını" istemektedir. Ona uymak ve

<sup>63</sup> Atay, Hüseyin, "İslam'da Olgun İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, C.15, s.155,156.

<sup>64</sup> Derlioğlu, Yasemin, "Rehberlik", *Öğretmen ve Öğretmen Adayları İçin Rehberlik*, Editörler: Esra İşmen Gazioğlu, Şengül Mertol İlgar, Ankara,2012, s.3. Detaylı bilgi için bkz. Tan, Hasan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İstanbul,1989, s.17.

<sup>65</sup> Mü'min 40/38

<sup>66</sup> Mü'min 40/40

<sup>67</sup> Karaman Hayrettin, Topaloğlu Bekir, *Arapça Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul,1989, s.138.

söylediklerine alaka duymak da ona yönelmek ve kulak vermek demektir. Kendisine uydukları takdirde, onları doğru yola götüreceğini söylemiştir.<sup>68</sup>

Bununla beraber insanın tercih hakkı ve hür iradesiyle ilgili olarak ayette "Allah dileyeni hidayete erdirir..."<sup>69</sup> buyrulmaktadır. Bu ayet, Hz. Peygamber ölmek üzere olan amcası Ebu Talib'e İslam dinini telkin etmiş, ancak Ebu Talib kabul etmemiştir. Bundan dolayı son derece üzülen Hz. Peygamber'i teselli etmek üzere inmiştir. Bu ayeti genel manada değerlendirirsek bir kimseyi kendi istek ve eğilimi olmadıkça doğru yola getirmeye çalışmanın bir noktadan sonra yararsız olduğunu söyleyebiliriz. Allah Teâlâ peygamber ve kitap gönderdikten sonra tercihini ısrarla inkâr yönünde kullananları zorla doğru yola iletmez; bilakis onları kendi irade ve tercihleriyle baş başa bırakır, gerçeği araştırıp tercihini o yönde kullanmaya çalışanlara yardım ederek onları doğru yola iletir.<sup>70</sup>

Bu ayetler; insan iradesinin özgürlüğüne ve yaptığı tercihlerin sorumlusu olduğuna işaret etmektedir. İnsan yaptığı tercihlerin durumuna ve sonucuna göre mükâfat ya da ceza görecektir. Bu ayetler din eğitiminin görevlerinden birinin sadece doğru yola rehberlik etmek, öğüt vermek olduğunu; tercih hakkının ise insanın özgür iradesine bırakıldığını göstermektedir. Zira din eğitiminde hür irade esastır. Çünkü Kur'an kendi isteğiyle kendisine yönelenler için hidayet kaynağı olarak gösterilmiştir. Bu da günümüzdeki genel manadaki rehberliğin önemli bir ilkesi olan; hür ve demokratik bir ortamda zorlamadan yapılır, ilkesiyle uyumaktadır.<sup>71</sup> Diğer manada rehberlik, "ferdi her türlü baskılardan korur ve ferde kuvvetlerini tanıtır."<sup>72</sup> diyebiliriz. Din eğitimcileri, eğitimin bir rehberlik boyutunun da olduğunu farkında olup insan iradesini özgürleştirmek için çalışmalıdırlar. İnsanların özgür tercihlerini hak istikametinden yana kullanmalarını sağlamak için rehberlik görevini yerine getirmelidirler.

### 1.6. Geçici ve Kalıcı Olan Değerler Arasındaki Fark

Mü'min kişi, devam eden konuşmasında; kalıcı olan değerlerle, geçici olan değerlere dikkat çekmektedir. Yani dünya hayatı ile ahiret hayatını kıyaslamaktadır. Bunu yaparken de kavmine; insanın dünya ve ahireti dengede tutan, biri için diğerini unutmayan ve ihmal etmeyen bir tavır ve davranış içinde olmalarını önermektedir. Dünya hayatı ahirete; ahiret hayatı ise dünyaya engel olmamalıdır. Bunlar birbirine rakip olarak gösterilmemelidir. Zira ahiret mutluluğu dünya hayatında kazanılmaktadır.

<sup>68</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.529.

<sup>69</sup> Kasas 28/56

<sup>70</sup> Karaman ve dğr. *a.g.e.*, C.4, s.236,237.

<sup>71</sup> Bulut, AYTEKİN, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, Ankara,2004, s.49.

<sup>72</sup> Çamdibi, *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*, İstanbul,2007, s.92.

Mü'min kişi; dini tebliğ faaliyetinde bu dengeyi sağlayamayan ve tevhid inancından uzaklaşan kavmini uyararak, dünya ile ahiret hayatı arasındaki dengeyi kurmalarını onlardan isteyerek, kalıcı olan değeri vurgulamaktadır. Bu hususta ayette şöyle buyrulur:

*"Ey kavmim! Şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ama ahiret, gerçekten kalınacak yurttur."*<sup>73</sup>

Ayete bakacak olursak Mü'min kişi, özellikle dünya hayatının geçiciliği ile âhiret yurdunun sürekliliğini gündeme getirip farklarını fark ettirme gayretini göstermektedir. Dünya ile âhiretin farkını bu derece bilen bir kişinin daha önceden bu kültürü aldığına ve ona sahip olduğuna inanıyoruz. Bu kişi, Hz. Yusuf'un din öğretilerinden ilâhî vahyin bilgisini edinmişti, dolayısıyla edindiği bilgiyi kendi toplumuna aktarmaktadır.<sup>74</sup>

Mü'minler ile inkârcılar arasındaki inanç dışında temel farklardan biri de dünya hayatını ahiret hayatına tercih etmemektir. Dünyayı ahirete tercih etmek, Allah'ın yolunu engellemektedir. Ayette: "Artık kim kâfir olup, dünya hayatını tercih etmişse..."<sup>75</sup> buyrulur.

Mü'min kişi bu nasihatıyla; günümüz modern bireyinde de kendini gösteren, aşkınlıkla ve kutsalla ilişkisini koparan dünyevileşmiş benlik ya da kişilik yapısına dikkat çekmekte ve bu durumun insana ne gibi zararlar verebileceğini açıklamaktadır. Zira insanın dünyevileşmesi aynı zamanda onun ruh köküne yani kutsala ve öteye yabancılaşmasıdır. Allah'a yabancılaşma, kişilik ve kimlik krizini de beraberinde getirmektedir.<sup>76</sup> Allah'a bağlanamayan ve onu unutan birey, dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılığına kendi kaynakları ile direnemez. Bunu yapabilmek için onu kitlelerin içinde boğulmaktan koruyan içsel ve fizikötesi bir deneyimin varlığına ihtiyaç vardır.<sup>77</sup> Bu ihtiyacı da Mü'min kişinin dini tebliğ sürecinde ifade ettiği gibi tevhid inancı ve Allah'a olan bağlılık giderebilir.

Yüce Allah, dünyevileşme sonucunda kendisini unutanları Kur'an-ı Kerim'de "sapmış olanlar" şeklinde ifade etmektedir. Ayette şöyle buyrulur: "Allah'ı unutan ve bu yüzden de Allah'ın da onlara kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın, çünkü onlar gerçekten sapmış olanlardır."<sup>78</sup> Bu ve benzeri ayetler, kişiye; Allah'ı unutturacak, dünyevileşme gibi bir takım tehlikelere dikkat çekerek; dünya-ahiret dengesini sağlamanın insanı gerçek yaratıcıya ulaştıracağını ifade etmektedir.

<sup>73</sup> Mü'min 40/39

<sup>74</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.529.

<sup>75</sup> Naziat 79/37,38

<sup>76</sup> İslamoğlu, *Eğitim Yazıları*, İstanbul,2010, s.55.

<sup>77</sup> Ayhan, Halis ve dğr. *Din ve Ahlak Eğitime Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul,2004, s.17.

<sup>78</sup> Haşr 59/19

Bununla beraber, insanın dünya hayatını tercih etmesi şeklindeki davranışlarının altında yatan neden onun "azma" sıfatı olup azgınlık ise insana yaratılıştan gelen bir özelliktir. Bu durum ayette: "Doğrusu insan azgınlık eder."<sup>79</sup> şeklinde ifade olunur. Bu nedenle ilahi eğitime kulak tıkayanların temel hastalığı dünya sevgisi ve yaratılıştaki "azma" sıfatıdır, diyebiliriz.

"Peki, insan ne zaman azgınlaşır?" diye bir soru sorarsak insan hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı ve kendi kendine yeterli olduğunu görünce azar, şeklinde cevaplandırabiliriz. Unutulmamalıdır ki dünya sevgisine, mal ve mevki isteklerine kendisini kaptıranlar; sarhoşluk içerisindeyler. Mala, makam ve mevki, yani dünyaya âşık olan kimseler hayatın manasını, kendilerini unuturlar; o âşık olduklarının esaretine girmişlerdir. Bu tip insanlara tevhid inancı doğrultusunda en anlamlı sözler bile tesir etmez.<sup>80</sup> Bu tür insanlar genellikle ahireti tamamen unutup dünyalığı, heva ve heveslerini, nefsanî arzularını her şeyin üzerinde tutan bir ruh yapısına sahiptirler. Bu ruh yapıları sebebiyledir ki ilahi davet karşısında var güçleriyle direnirler.<sup>81</sup>

Sonuç olarak, Mü'min kişi konuşmasında, dünya hayatının bir eğlence olduğuna dikkat çekmekte, hedeflenmesi gerekenin ve gerçek kalınacak yurdun ahiret olduğuna vurgu yaparak aradaki farkı ortaya koymaktadır. Bu vesileyle şimdiki ve gelecekteki inananların aynı hataya düşmemelerini temin etmek istemekte, dini tebliğ sürecinde kötüyü anlatarak iyinin nerede olduğuna dikkat çekmektedir.

Bununla beraber, özellikle din eğitimcileri, insanın yaratılışında var olan "azma" sıfatı ve dünyaya olan aşırı sevgiyi din eğitiminin rehberlik boyutu ile kontrol altına alarak, insana maddi ve manevi yapısını dengelemede yardımcı olmalıdırlar.

### 1.7. Mükâfat ve Ceza

Mü'min kişi, konuşmasına devam ederek iyilik ile kötülük arasındaki farkı ortaya koymakta, kavmini iyi olmaya ve iyi amellerde bulunmaya çağırmaktadır. İnsanın amelleri sonucunda ceza veya mükâfat alacağına değinerek ceza ve mükâfat kavramlarından bahsetmektedir. Ödül, bireye hangi davranışların doğru olduğunu ve beğenildiğini; ceza ise yapılmaması gereken hallerle, yasakları gösterir.<sup>82</sup> İnanç ve amel (davranış) değişikliğinde önemli bir yeri vardır. Bu nedenle dini tebliğ sürecinde bu kavramlardan istifade edilerek, öncelikli konular arasında yer almalıdır.

---

<sup>79</sup> Alak 96/7

<sup>80</sup> Çamdibi, H.Mahmut, "Mevlana'da Öğüt, Sevgi ve İletişim", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul,2007, Sayı:18, s.13.

<sup>81</sup> Koçak, a.g.e, s.65,66.

<sup>82</sup> Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, s.186.

Allah Kur'an'da kullarına yaptıkları iyi amellerine karşılık hak ettikleri mükâfatın kat katını vereceğini, kötü amellerine karşılık ise ancak hak ettiklerinin, onun da dilediği kadarını affederek cezasını ya dünyada ya da ahirette vereceğini vaad etmiştir.<sup>83</sup> Bu durum bize ödüllendirmenin davranış değişikliği noktasında cezaya nispeten daha iyi sonuçlar vereceğini göstermektedir. Son yıllarda yapılan araştırmalar, eğitimde övülme ve ödüllendirmenin, yerilme ve cezalandırmadan daha iyi sonuçlar verdiğini meydana çıkarmıştır.<sup>84</sup>

Özellikle dini duygunun gelişim süreci olan çocukluk çağına son derece dikkat edilmelidir. Çocukluk çağı korkuları bol olan bir dönemdir. Çocuğun kolay korkuya kapılma özelliğinden faydalanan yetişkinler bazı hatalı davranışlarda bulunabilmektedirler. Tanrının her yaramazlığı gördüğü, kötü hareketleri günah defterine kaydettiği söylenerek çocuk sindirilmeye çalışılmaktadır. Çocuk gözünde Allah, seven koruyan, hoşgören, affeden özellikleriyle değil; ceza veren, cehennem ateşinde yakan bir varlık olarak canlanabilmektedir.<sup>85</sup> Din eğitimcileri bu noktada ceza ve mükâfat dengesini iyi kurmalı, Allah'ı anlatırken cezalara nispeten sevgi ve af kavramı üzerinden hareket etmelidirler. Bu yaklaşım tarzı dini tebliğ süreci içinde geçerlidir. Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Kim bir kötülük işlerse', ona denk bir ceza görür. Kadın veya erkeklerden kim Mü'min olarak yararlı bir iş yaparsa, işte onlar cennete girecekler, orada onlara hesapsız rızık verilecektir."*<sup>86</sup>

Ayetin, "Kim bir kötülük işlerse, ona denk bir ceza görür" kısmı, modern hukukun temellerini atan bir ilke durumundadır. Suçlara keyfi cezaların tatbik edilmemesi gerektiği esasını veya zorunluluğunu getirerek hukuk alanında bir devrim yapmaktadır. Bu kişinin söylediği sözün veya ilâhî vahyin Hz. Peygamber'den önce nasıl hukukî bir devrimi gerçekleştirdiğine delil teşkil ettiği görülmektedir.<sup>87</sup> Bununla birlikte bazı günahlara kat kat ceza verileceği bildirilmişse de bu durum cezada denklik esası ile çelişmemektedir. Zira konu ile ilgili ayetler incelendiğinde, kendilerine kat kat ceza verilecek kimselerin Firavun ve ileri gelenleri gibi inkâra veya günahlara ön ayak oldukları, bu konuda liderlik yaptıkları yahut mevkileri itibariyle güzel davranışlarda bulunmaları gerekirken bunu yapmayıp fiilleriyle diğer insanlara kötü örnek teşkil ettikleri görülür.<sup>88</sup>

Mü'min kişinin mükâfat ve cezaya dair açıklamaları, tebliğ sürecinde mükâfat ve ceza kavramları üzerinde durmanın sonuç almak için takip edilmesi gereken metotlardan biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak tebliğ faaliyetinin

<sup>83</sup> Aköz, Hidayet, *Kur'an'da Allah-Kul İlişkisi*, İstanbul,2000, s.289.

<sup>84</sup> Detaylı bilgi için bkz: Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yayınları. İstanbul,1997.

<sup>85</sup> Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Ankara,2005, s.57,58.

<sup>86</sup> Mü'min 40/40

<sup>87</sup> Bayraklı, *a.g.e*, C.16, s.530.

<sup>88</sup> Aköz, *a.g.e*, s.290.

muhatapları, mükâfat veya ceza bağlamında karşılığın ne olduğunu önceden bilmelidir ki ancak o zaman bireyden davranışını ona göre ayarlaması beklenebilir.

Cezalandırmadan önce bilgilendirme, Kur'ani eğitimin temel prensiplerindendir. Bilgilendirme prensibi gereği, bilgisizlikten doğan suçlarla bilindiği halde işlenen suçlara aynı ceza uygulanmaz.<sup>89</sup> Bu durum pek çok ayette de müşahede edilmektedir. Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur: "*Allah bir kavmi hidayete ulaştırdıktan sonra nelerden sakınacaklarını kendilerine açıklamadıkça, onları sapıklıkla sorumlu tutacak değildir...*"<sup>90</sup>

### 1.8. Şirk Kavramını Anlatarak Tevhid İncancına Çağırarak

Mü'min kişi, tevhid inancı çerçevesinde neyin ateşe ve neyin de kurtuluşa insanı getireceği bilgisini vererek şirkin ateş, tevhid inancına girmenin ise kurtuluş olduğunu kavmine nasihat etmekte ve bu şekilde tebliğ faaliyetini sürdürmektedir. Bir anlamda insan fitratında doğuştan var olan inanç duygusunu tevhid inancı doğrultusunda eğitmektedir.

Her insan doğuştan, bir aşkın varlığa inanma ve bağlanma kabiliyetindedir. Bu bir ihtiyaçtır. Her insan inanma ile ilgili duygularını doyurma yollarını aramaktadır. Bu manada inanma duygusu insan varlığının olmazsa olmazıdır. Asıl önemli nokta ise yok olmayan bu duygunun nasıl doyurulduğudur. Zira eksik ve yanlış doyurulma ihtimali her daim bulunmaktadır. Eğitimden beklenen görev bu eksik ve yanlışlığın giderilmesidir.<sup>91</sup> Mü'min kişinin bu bilince ve derin bir din kültürüne sahip olduğu ve önceliklerinin arasına tevhid inancını koyarak kavmini bu noktada eğitmeye çabalamasından anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Ey kavmim! Nedir bu hal? Ben sizi kurtuluşa çağırıyorum; siz beni ateşe çağırıyorsunuz."*<sup>92</sup> *"Siz beni Allah'ı inkâr etmeye ve hiç bilmediğim nesnelere O'na ortak koşmaya çağırıyorsunuz. Ben ise sizi her şeye gücü yeten ve çok başıslayan Allah'a çağırıyorum."*<sup>93</sup>

Mü'min kişi, kurtuluşu ateşin karşılığı ya da ateşi kurtuluşun karşılığı olarak sunmaktadır. Belli ki söz konusu kişi neyin kurtuluşa, neyin de ateşe götüreceği kültürüne sahipti. Bu durum onun, daha önce güçlü bir din eğitimi aldığını ifade etmektedir. Bir sonraki ayette ise kurtuluşun ve ateşin ne olduğunu açıklamaktadır. Önce genel kavramları koymakta, ardından o kavramların içeriğini doldurmaktadır. Bu imanlı kişi, bir önceki ayette geçen "ateş" kavramının içeriğini

<sup>89</sup> Ay, Mehmet Emin, Kur'an-ı Kerim'de Disiplin Mükâfat ve Ceza Kavramları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:4, s.255.

<sup>90</sup> Tevbe 9/115

<sup>91</sup> Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara, 2012, s.94.

<sup>92</sup> Mü'min 40/41

<sup>93</sup> Mü'min 40/42

doldurmakta ve onun, Allah'ı inkâr ve ona eş koşmak anlamına geldiğini söylemektedir. İnkâr ve şirk ateştir ve bu ateş, dünyada kâfir ve müşriklerin gönlünde yanmaya başlayıp âhirete intikal etmektedir. İnkâra veya şirke çağırılmayı ateşe çağırılmak olarak manalandırıp değerlendirmesi, onun ne denli derin bir din bilgisine sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>94</sup>

Tevhîd inancına gelmek ve ona inanmak kurtuluştur. İnkâr ve şirk ateş olunca tevhîd inancı kurtuluş olmaktadır. Çünkü inkâr ve şirk, şeytan ve nefsin insan gönlüne karşı hâkim etkinliğini bir tarafa iterek elde ettiği zafer olurken tevhîd inancı; aklın, şeytan ve nefse karşı kazandığı bir zaferdir. İşte bu zaferin adı da kurtuluş olmaktadır. Şeytanın ve nefsin zaferi, insan gönlü için ateş yani cehennem, aklın zaferi de gönül için kurtuluş yani cennet olmaktadır.

Bununla beraber, Mü'min kişinin Yüce Allah'ı "Aziz" ve "Ğaffâr" sıfatları ile anması Firavun ve kavmi için tevhîd inancına dönmeleri halinde Allah'ın affedici sıfatı ile muamele göreceklərini hatırlatmakta ve onun için karamsar olacak bir durumun olmadığını göstermektedir. Yüce Allah "af" kavramını gündeme getirerek insanların da kendi aralarında affedici olmalarını istemektedir. Çünkü insanlar doğal olarak yaptıkları davranışların uygunluğunu ayırt etme hususunda zorluklar yaşarlar ve yaptıkları yanlışları hemen fark edemezler. Onlara yaptıkları yanlışları fark etmeleri için zaman tanımak gerekir. Gerek eğitimde gerekse insan ilişkilerinde bu fırsat kişilere tanınmalıdır.<sup>95</sup>

Bu noktadan hareket ederek dini tebliğ sürecinde din eğitimcilerinde bulunması gereken vasıflardan biri de affedici olmalarıdır. Din eğitimcileri tebliğ sürecinde muhataplarına, karşılaştıkları zorluk ve çektikleri sıkıntılardan ya da insanlara hatalarından dolayı kin bağlamak yerine konuşarak onlara hata ve yanlışlarını anlatmaya ve vazgeçirmeye çalışmalıdırlar. Tevhid inancı doğrultusunda yapılan her türlü davranış değişikliğinin affı da beraberinde getireceği bilgisi ve güveni tebliğe muhatap olan birey ve topluma verilmelidir. Zira Allah'ın sıfatlarından biri de affedici olmasıdır. O affedici olduğu gibi peygamberi de affedicidir.

### 1.9. İfrattan Uzak Durma Bilinci Oluşturmak

İslam insan şahsiyetindeki unsurların arasında bir denge bulunmasını ister ve eğitimde de bunu gaye edinir. Kâinatta bile denge vardır. Her şey ölçülüdür. Aşırı fazla olan hiçbir şey yoktur. Tabiat olaylarının kaderi bu denge üzerine cereyan eder. Bu denge bozulursa evrenin düzeni bozulur. Bu nedenle her işte ve davranışta aşırılıktan ziyade aranan şey dengedir. Her şeyin hayırlısı, ortasıdır. İfrat ve tefrit uygun görülmemiştir.<sup>96</sup> İnsan şehvet ve heva mücadelesiyle maddi

<sup>94</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, C.16, s.531.

<sup>95</sup> Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*, İstanbul,2003, s.141.

<sup>96</sup> Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, s.167,168.



âlemle bağlantısını azaltıp dengeledikçe ulvi âlemle alakasını kuvvetlendirecektir.<sup>97</sup>

Eğitimde de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü insan denen yaratık da bir dengeler manzumesidir. İnsanın bir maddi, bir de manevi yönü vardır. Bir zihin dünyasının yanı sıra bir duygu dünyası ve onun ötesinde bir davranış dünyası mevcuttur. İnsan bazen korkar, bazen ümit eder, bazen sever, bazen de nefret eder. Bu nedendir ki insanın bu özelliğini dikkate almayan bir eğitim başarılı olamaz.<sup>98</sup> İnsanı bir bütün olarak dengeli şekilde ele alan bir eğitim anlayışının başarılı olma ihtimali yüksektir. Dengeyi dikkate almayan, aşırı olan her şey –eğitim de dahil- ateştir ve o her şeyi yakar, yok eder. Bu sebeptir ki Mü'min kişi kavmini şirkte ve isyanda aşırı gidip değerlerini tamamen yitirmemeleri konusunda uyarmakta, aşırılığın ateş olduğunu nasihat etmektedir. Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Gerçek şu ki, sizin beni çağırdığınız şeyin, dünya ve âhirette çağrıya değer bir tarafı yoktur. Dönüşümüz Allah'adır; aşırı gidenler de ateş ehlinin kendileridir."*<sup>99</sup>

Ayete baktığımızda, toplumun yani Firavun ve etrafındakilerin çağırdığı inkâr ve şirkin dünya ve âhirette hiçbir değeri, faydası veya getirisi yoktur. Böylece bu imana ermiş kişi, inancın insana bir değer ve fayda getirmesinin önemi üzerinde durmaktadır. İnkârın ve şirkin insana ne fayda temin ettiğinin veya edeceğinin üzerinde düşünmelerini toplumundan istemekte, onların davet ettiği sahte tanrıların ne bu dünyada ne de âhirette onlara bir fayda temin edemeyeceği ilkesi üzerinde durmaktadır.<sup>100</sup>

Ayetteki "aşırı gidenler" den kasıt; inkâr ederek ve şirk koşarak Allah katındaki değerlerini tamamen yitiren, harcayan ve eritenlerdir. Mü'min kişi, bunların cehennem ehli olduğunu söylemektedir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: "İnkârcı ve şirk koşan" anlamlarını verdiğimiz müsrif insanlar, kendi değerlerini tüketirken cehennem ateşini de alevlendirmektedirler. Mum gibi kendisi eriyor ama ateşe devamlılık sağlıyor. Bunlar Allah katındaki değerlerini, şahsiyetlerini, kimliklerini ve kişiliklerini eritip kaybederken cehennem ateşine yakıt olmaktadır. İşte ayette geçen müsrifi böyle anlamak gerekiyor. Eriyen manevî şahsiyetinin küllerinden cehennem ateşini yakan inkârcı ve şirk koşanlardır müsrifler.<sup>101</sup> Din eğitimcileri de bu kavramı iyi anlamalı ve bu müsrifliğin insanı götüreceği sona karşı muhataplarını uyanık olmaya çağırmalıdır. Aşırı olan şeylerin insan için zarar olduğunu bilmeli, orta yola muhataplarını çağırmalıdır.

<sup>97</sup> Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İstanbul,1994, s.15.

<sup>98</sup> Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, İstanbul,1998, s.620,621.

<sup>99</sup> Mü'min 40/43

<sup>100</sup> Bayraklı, *a.g.e*, C.16, s.532,533.

<sup>101</sup> Bayraklı, *a.g.e*, C.16, s.533.

### 1.10. Tevekkül Bilinci

Mü'min kişi yapmış olduğu din eğitimi faaliyeti sonucunda kavmi ona olumsuz tepki vermiştir. Bu durum karşısında Mü'min kişi, "Ben işimi Allah'a bırakıyorum" diyerek konuşmasını tamamlamış, Allah'a tevekkül etmiştir.

Tevekkül, ihtiyaç anında başkasını vekil tayin etmek, güvenip dayanmak ve ona boyun eğmek,<sup>102</sup> sığınmaktır.<sup>103</sup> Bir mücadelenin Allah ile olan irtibatı, bağı ve ondan güç ve destek alma çabasıdır. Eğer bu bağ güçlü değilse, başa geleceklerin belirsizliği ve bilinmezliği, eğitimciyi devamlı korkutacak ve davranışlarını olumsuz etkileyecektir.<sup>104</sup> Günümüzde emniyet, dayanma, güvenme, sığınma, korunma, kabul görme gibi temel ihtiyaçların duyurulmasında, Allah inancının önemli rolü olduğu kabul edilmektedir. Araştırmalar göstermiştir ki, çocuklar, hayatlarının devam etmesinde, isteklerinin karşılanmasında, kendilerinin tehlikelere karşı korunmasında, ümitsiz ve çaresiz kaldıklarında, tek çare ve ümit kaynağı olarak, Allah'ı aramakta ve O'na yönelmektedirler. Çocuktaki bu ihtiyaç kendiliğinden ortaya çıkan bir duygudur, terk edilmez olan bu duygunun, insan tabiatında var olup, akıl ile ispatlanmaya da ihtiyacı yoktur. Çünkü o, insanın içinde duyuluğu ve yaşanışı ile bir realitedir.<sup>105</sup>

Din eğitimi ve öğretimi, sıkıntılarının ve sarsıntıların, güçlüklerin ve engellerin aşılmasında insana yardımcı olmalıdır.<sup>106</sup> Bunu sağlamanın en güzel yolu ise bireyde tevekkül bilincini oluşturmaktır. Din eğitimcileri bu bilince sahip olmalı ve dini tebliğ sürecinde insan tabiatında var olan, Allah'ı arama ve ona yönelme (tevekkül) bilincini inananlarda oluşturmalarıdır. Mü'min kişinin kavmine yönelik tebliğ faaliyetine baktığımızda onun bu bilince sahip olduğu ve muhataplarında da öncelikler bağlamında bu bilinci oluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Size söylediklerimin doğruluğunu öğreneceksiniz. Ben işimi Allah'a bırakıyorum. Şüphesiz Allah, kullarının yaptığı her şeyi görmektedir."*<sup>107</sup>

Bu ayetten anlıyoruz ki, söz konusu Mü'min kişinin hitap ettiği toplum, onun çağırdığı tevhi'd inancını kabul etmemişti ve o, bu söylevi ile konuşmasını tamamlar durumda idi. Hitap ettiği toplumun, bu kişinin ölümüne karar vermiş ve ona tuzak kurmuş<sup>108</sup> olmaları nedeniyle olacak ki işini Allah'a havale ederek

<sup>102</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l Arap*, "vkl", Mad.

<sup>103</sup> Koç, *a.g.e*, s.148.

<sup>104</sup> Koçak, *a.g.e*, s.62.

<sup>105</sup> Yavuz, Kerim, Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı:7, s.134.

<sup>106</sup> Selçuk, *a.g.e*, s.57.

<sup>107</sup> Mü'min 40/44

<sup>108</sup> Mü'min 40/45

tevekkül etmiştir. Zaten bir sonraki ayette de onların, bu imana ermiş kişiye tuzak kurdukları gündeme getirilmektedir.<sup>109</sup>

Bir insan, bir iş konusunda karar verince bu kararından sonra işi Allah'a havale etmelidir. Yani Allah'ın yardımını istemelidir. Ancak, burada şunu da belirtmekte de fayda vardır; hiç çalışmadan, emek sarf etmeden ve alın teri dökmeden işi Allah'a havale etmek de doğru değildir.<sup>110</sup> Dikkat edilirse Mü'min kişi; kavmine yönelik tebliğ mücadelesi vermiş, onlara nasihatlerde bulunmuş ve ondan sonra Allah'a tevekkül etmiştir. Bir işin sonunda Allah'a dayanmak harcanan emeği kutsallaştırmaktadır.

Bununla beraber, Mü'min kişi tevekkül ederek ilahi mesajı tebliğde nasıl bir tavır takınılacağına örneğini de bizlere göstermektedir. Bu tavrı ile nihai başarının kazanılması hususunda Allah'ı vekil tanımak ve O'na güvenip dayanmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.<sup>111</sup>

Mü'min kişinin Allah'a tevekkül etmesi, onun Allah'a ne denli teslim olduğunu da ifade etmektedir. İşini Allah'a havale etmek, aslında bütün benliğini O'na teslim etmek ve tamamen O'na yönelmek demektir. Ayrıca Yüce Allah'ın, kullarının yaptığı her şeyi görmekte olduğunu söylemekle onların kuracakları tuzakları Allah'ın gördüğüne işaret etmektedir. Yüce Allah'ın, yapılanları görmesi de gerekeni yapacağı anlamına gelmektedir. İmana ermiş olan bu kişi, işini Allah'a havale edecek kadar teslimiyetini gösterince Allah da onu Firavun ailesinin kurduğu tuzakların kötülüklerinden korumuş oldu. Yüce Allah, onu korurken Firavun ailesini de kötü azapla kuşatıverdi. Yaptıkları amel, tevhîd inancına gösterdikleri olumsuz tepki ve imana ermiş kişiye kurdukları tuzak canlı bir varlık gibi kendilerini kuşatıverdi. Bir eylem, kurtuluşu getirirken başka bir eylem de azabı getirmektedir. Demek ki neyin geleceğini belirleyen unsur, insanın amelleri ve inançları olmaktadır.<sup>112</sup> Konu ile ilgili olarak ayette şöyle buyrulur:

*"Nihayet Allah bu zatı, onların kurdukları tuzakların kötülüklerinden korudu. Firavun'un ailesini ise kötü azap kuşatıverdi."*<sup>113</sup>

Sonuç olarak, din eğitimcileri, tevekkül kavramını kendi ruhlarına yerleştirerek bu kavramın dini tebliğ süreci ve sonunda insan ruhunu ve bedenini rahatlatıcı etkisinden faydalanmalıdırlar. Bu şekilde, din eğitimi faaliyetinin başarılı bir şekilde sonuçlanması için Allah'tan yardım istemeli ve ona dayanmalıdırlar.

<sup>109</sup> Bayraklı, *a.g.e*, C.16, s.533.

<sup>110</sup> Bayraklı, *Kadın Sevgi ve Temel Haklar*, İstanbul,2000, s.120.

<sup>111</sup> Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul,2002, s.108.

<sup>112</sup> Bayraklı, *a.g.e*, C.16, s.534.

<sup>113</sup> Mü'min 40/45

## Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de Mü'min Suresi'nde anlatılan Mü'min kişi, Kur'an'da ismi açık bir şekilde zikredilmeyen örnek bir kimliği temsil etmektedir. Bu durum her çağda ve zamanda Mü'min kişilerin geliyor veya gelecek olması ihtimalinden kaynaklanmaktadır.

Yüce Allah, Hz. Musa'yı karşılaştığı olumsuz tepkiler ve din eğitimi engelleri karşısında yalnız bırakmamış; Firavun' un ailesinden imanını gizleyen bir adamı, Hz. Musa'ya destek olması için göndermiştir. Mü'min kişi kavmine uyguladığı din eğitimi(tebliğ) faaliyetinde bazı konulara öncelik vermekte olup bu yönüyle din eğitimcilerine kılavuzluk yapmaktadır. Ayrıca Mü'min kişi, sahip olduğu değerler ve ahlak yapısıyla din eğitiminde örnek bir kimliği temsil etmekte ve halkını doğru yola sevk etmek için verdiği mücadele ile de idealist bir şahsiyet yapısına sahiptir.

Mü'min kişi, öncelikler bağlamında dini tebliğ faaliyetine "Ey kavmim!" hitabıyla başlamış ve tevhid inancını savunan kişinin öldürülemeyeceğini söylemiştir. Rabbim Allah'tır diyen kişiyi öldürmek inanç özgürlüğünü de katletmektir. O, kavmine; "siyasi gücü ele geçirmenin, inancından dolayı insanları öldürmek olmamalıdır" görüşünü söyleyerek bir anlamda siyasi hükümlerle zulme dönüşmemelidir, nasihatini yapmaktadır. İnsan iradesinin özgürlüğü ve tercih hakkını gündeme getirerek din eğitiminin rehberlik boyutuna dikkat çekmekte ve bu şekilde kavmine yönelik din eğitimi faaliyetini sürdürmektedir. Kavmini doğru yola davet ederek onları güzele ve hakka götürmek için can atmaktadır. Mü'min kişi konuşmasını dünya ile ahiret yurdunu tanıtmakla sürdürmekte, dünya hayatının geçiciliğine karşın ahiret yurdunun sürekliliğine vurgu yaparak ikisi arasındaki farkı ortaya koymakta, kalıcı olan değerlerle geçici olan değerler üzerinde durmaktadır. Dünya ile ahiret hayatı arasındaki dengeyi sağlayamayan ve tevhid inancından uzaklaşan kavmini uyararak dünya ile ahiret hayatı arasındaki dengeyi kurmalarını onlardan istemektedir. Benzer şekilde din eğitimcileri de kalıcı olan değerlerle geçici olan değerleri topluma öğretmelidirler. Değerler arasındaki farkı, fark etme yeteneğini onlara kazandırmalıdır.

Mü'min kişi, konuşmasına devam ederek iyilik ile kötülük arasındaki farkı ortaya koymakta, kavmini iyi olmaya ve iyi amellerde bulunmaya çağırmaktadır. İnsanın amelleri sonucunda ceza veya mükâfat alacağına değinerek ceza ve mükâfat kavramlarından bahsetmektedir. Ayrıca ayette geçen "kim bir kötülük işlerse, ona denk bir ceza görür" kısmı modern hukukun temellerini atan bir ilke durumundadır. Bu ayet suçun ferdi oluşu ve suçlara keyfi cezaların tatbik edilmemesi gerektiği esasını ve zorunluluğunu getirerek hukuk alanında bir devrim yapmaktadır.

Mü'min kişi, neyin ateşe ve neyin de insanı kurtuluşa getireceği bilgisini vererek şirkin ateş, tevhid inancına girmenin ise kurtuluş olduğunu; kavmine

nasihat ederek kavmine; tevhîd inancına dönmeleri halinde, Allah'ın affedicisi sıfatı ile muamele göreceklarını hatırlatmakta ve onlar için karamsar olacak bir durumun olmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber inancın; insana, bir değer ve fayda getirmesinin önemi üzerinde durmaktadır. İnkârın ve şirkin insana ne fayda temin ettiğinin veya edeceğinin üzerinde düşünmelerini toplumundan istemektedir. Kavmine; Firavun ve etrafındakilerin çağırıldığı inkâr ve şirkin dünya ve âhirette hiçbir değeri, faydası veya getirisi olmadığını hatırlatarak onların davet ettiği sahte tanrıların ne bu dünyada ne de âhirette onlara bir fayda temin edemeyeceği ilkesi üzerinde durmaktadır. Ayrıca, kavmini şirkte ve isyanda aşırı gidip değerlerini tamamen yitirmemeleri konusunda uyarmakta, onlara; aşırılığın ateş olduğunu nasihat etmektedir. Zira dengeyi dikkate almayan aşırı olan her şey ateştir ve o her şeyi yakar yok eder.

Mü'min kişi, konuşmasını "ben işimi Allah'a bırakıyorum" diyerek sonlandırmaktadır. Onun bu ifadesinden hitap ettiği toplumun onun davetini kabul etmediği anlaşılmaktadır. O, işini Allah'a havale ederek tevekkül etmiştir. Bu ifade aynı zamanda iman eden kişinin, Allah'a ne denli teslim olduğunu da ifade etmektedir.

Yüce Allah, dini tebliğ sürecinde tevhîd inancının nasıl savunulacağı, hangi konuların öncelikli olarak gündeme getirileceği, tarihten hangi örneklerin verileceği, inkârın nelere sebep olacağı, iman ve iyi amellerin getirilerinin neler olacağı, dünya ve âhiret hayatının farkını yakalamamanın önemi gibi konuların gündeme getirilmesinin ve halktan birinin dinî meseleleri ne denli öğrenmesi gerektiğinin delili olarak bu bilge adamı, insanlığa örnek olarak sunmaktadır. Bu örnek, bize ve halkımıza, İslâm dininin iyi bilinmesi ve iyi anlatılması bakımından din eğitiminin önemini anlatmaktadır. İnkâr ve şirk ile tevhîd inancının mücadelesinde; bilgi, ihlâs, iman ve teslimiyetin ne denli gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.

Din eğitimi metodları açısından Mü'min kişinin kavmine yönelik tebliğ süreci önemli eğitim uygulamalarını da içermektedir. Ayetler incelendiğinde Yüce Allah, Mü'min kişi örneğiyle inananların dini tebliğ etmede nasıl hareket edeceklerine dair bir yol haritası çizmektedir. Eğitim metodları açısından kıssa ile terbiye ve örnek olay metodu, aklını kullanma ve tedricilik metodu, yakından uzağa, yumuşak söz kullanma gibi birçoğu modern eğitimde kullanılan metodlarla ilgili Mü'min kişinin uygulamalarını din eğitimi açısından tespit edip açıklamak mümkündür. Bu vesile ile genel eğitim ve öğretim için kullanılan metodları din eğitimi için de kullanmalıyız. Zira din eğitimi, genel eğitim ve öğretimden ayrı düşünemeyiz.

Bununla beraber Kur'an'ı Kerim; bir eğitimci olarak Mü'min kişinin tebliğ süreci sonunda olumsuz tepki ile karşılaştığını ve kavminin davete icabet etmediğini de haber verir. Mü'min kişinin bu durum karşısında sergilediği tavır,

bize eğitimde şu ilkeyi hatırlatmaktadır: “Öğretmenler mutlaka sabırlı olacaklardır.” Eğitim ve öğretim faaliyeti sihirli bir değnek olmadığı için istenilen değişim anında gerçekleşmeyebilir. Değişim için beklenti gerekir; beklenti için de sabırlı olmak şarttır.<sup>114</sup> Din eğitimcileri tebliğ kavramını iyi anlamalı; bu kavramın bir eğitim ve öğretim, bir rehberlik boyutunun da olduğunu idrak ederek bu sürecin farklı sonuçlar ortaya koyabileceği gerçeğinin bilincinde olarak hareket etmelidirler.

Mü'min kişinin kavmine yönelik din eğitimi faaliyetini incelediğimizde tebliğ sürecini yürüten din eğitimcilerinin önceliklerine göre konuları belirlemenin dışında muhataplarıyla iletişimlerinde dikkat etmesi gereken bir takım ilkeler bulunduğu dikkatimizi çekmektedir. Bu ilkeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

-Dini tebliğ faaliyetinde din eğitimcisi; muhataplarına göndereceği mesajın içeriğine inanmalı, bilgili ve kültürlü olmalıdır. Tebliğ faaliyetini bir amaç için yaptığının bilincinde hareket etmelidir.

-Din eğitimcisi; göndereceği mesajın dilinin açık, net, sade ve anlaşılır olmasına dikkat etmelidir.

-Tebliğ faaliyetinin başarılı bir şekilde yürütmesi ve sağlıklı bir iletişim için muhatap iki tarafında birbirini iyi bir şekilde tanımaları, birbirlerine güvenmeleri gerekmektedir. Bir anlamda din tebliği yürüten kişi ile muhatap arasında “ortak yaşantı” alanının geniş tutulması gerekir.

-Din eğitimcisi; karşılaştığı olumsuz tepkileri kişiselleştirmemeli, sakin olmalı, aklını ve bedenini kontrol altında tutarak “sen” dilini kullanmak yerine; gördüğü hata ve yanlışları “ben” dilini kullanarak ifade etmelidir. Zira kendi aklını ve bedenini dengede tutamayan bir insanın, karşısındaki bireyde davranış değişikliği meydana getirmesi oldukça zordur.

-Dini tebliğ sürecinde; din eğitimcisi ciddi, davranışlarında kararlı ve uyumlu olmalıdır.

Yukarıda saydığımız bu maddeler, Kur'an-ı Kerim'de Mü'min kişinin kavmine yönelik yürüttüğü din eğitimi faaliyetinden hareket ederek elde ettiğimiz ve başarılı bir tebliğ faaliyeti için gerekli olan bazı temel ilkeleri ifade etmektedir. Bununla beraber Mü'min kişinin kavmine yönelik yaptığı din eğitimi faaliyetinde onun bağlı kaldığı değerler ve ahlaki özelliklere de işaret vardır. "Akıl, adalet, sabır, doğruluk, cesaret, güven, sevgi, tevekkül " gibi değerler, Mü'min kişinin şahsında verilmektedir. Savunduğu bu değerlere bağlı olarak Mü'min kişinin ahlakı; samimi olma, kararlı ve bilinçli olma, cesur olma, şefkat ve merhamet sahibi olma, kavmi için içli ve gamlı olma, şükredici olma, aşırılıktan uzak durarak Allah'a yönelen ve O'na tevekkül eden bir kul olma" şeklindedir.

<sup>114</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, C.14, s.42.

Yüce Allah, Mü'min kişiyi bu güzel ahlaki yönleriyle de tanıtarak özelde tebliğ faaliyetini yürüten din eğitimcilerine; genelde ise onu bütün insanlığa model olarak göstermiş muhataplarına, onun yolundan giderek onun ahlakını kazanmaya davet etmiştir.

### Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

Aköz, Hidayet, *Kur'an'da Allah-Kul İlişkisi*, Seriyve Yayınevi, İstanbul, 2000.

Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB Yayınları, Ankara 2006.

Atay, Hüseyin, "İslam'da Olgun İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, 1967.

Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, Mart 2009.

Ay, Mehmet Emin, Kur'an-ı Kerim'de Disiplin Mükâfat ve Ceza Kavramları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı 4, 1992.

Ayhan, Halis ve dğr. *Din ve Ahlak Eğitime Yeni Yaklaşımlar*, Değer Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2004.

Başkurt, İrfan, "Kur'an'da Eğitim Açısından Tarik Kavramı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2000, Sayı:7.

-----; *Kur'an Açısından Din Eğitiminde Adalet, Ölçü, Denge*, İşaret yayınları, İstanbul, 2000.

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, C. I-XXI, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2008.

-----; *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, İşaret Yayınları. İstanbul, 2000.

-----; *İslam'da Eğitim*, İstanbul, 2002.

-----; *Din ve İletişim*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2009.

Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitimi'nde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV, İstanbul, 2010.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınları. İstanbul, 1997.

Bulut, Aytekin, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Coşkun, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

Çamdibi, Mahmut, *Din Eğitimi'nde İnsan ve Hayat*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2003.

-----; *Din Eğitimi'nin Temel Meseleleri*, İFAV, İstanbul, 1994.

-----; "Mevlana'da Öğüt, Sevgi ve İletişim", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:18, İstanbul, 2007.

-----; *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2007.

Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, Tercm: Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul, 1998.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul, 2003.

- Derlioğlu, Yasemin, "Rehberlik", *Öğretmen ve Öğretmen Adayları İçin Rehberlik*, Editörler: Esra İşmen Gazioğlu, Şengül Mertol İlgar, Ankara,2012.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İFAV, İstanbul, 1998.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul,1998.
- Harman, Ömer Faruk, "İslam'a Göre İnsanın Tanrıya Karşı Görevi", *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum*, Ekim-2004, İstanbul.
- İbn Manzur, Ebü'l Fazl Muhammed B. Mükerrrem, *Lisanü'l Arap*, C. I-XV, Bulak 1299-1308'den ofset, Beyrut ts. (Daru Sadır).
- İsfehani, Rağıp, *Kur'an Istılahları Sözlüğü*, C. I-II, Tercm: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul,2006.
- İslamoğlu, Mustafa, *Eğitim Yazıları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- ; *Âlemlerin Rabbi Allah (cc) Bilmek-Tanımak- Anlamak*, Denge Yayınları, İstanbul,2006.
- Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. I-V, Ankara, 2008.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, Hz. Musa Kıssasında Korku Fenomeni, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.VIII, Sayı:1, 2008.
- Koç, Ahmet, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV, İstanbul, 1999.
- Koçak, Süleyman, "İbrahim Suresinde Eğitim ve Davet Motifleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.X, Sayı:2, Diyarbakır,2008.
- Köylü, Mustafa, "Dini İletişimde Hedef Kitle Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Sayı:1. -----; *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*, Ankara Okulu, Ankara,2011.
- ; *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Etüt Yayınları, Samsun,2000.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul,2013.
- Okumuşlar, Muhiddin, *Fitrattan Dine*, Yediveren Kitap, Konya 2002.
- Sancak, Seyyid, *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'an'da Firavun Tipolojisi*, Kurtuba Yayınları, İstanbul, 2014.
- Sezen, Yumni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul,2004.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,2005.
- Tan, Hasan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İstanbul,1989.
- Topaloğlu Bekir, Karaman Hayrettin, *Arapça Türkçe Yeni Kamus*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi, Ankara, 2012.
- Usta, Mustafa, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, MÜİFAV, İstanbul,2001.
- Yavuz, Kerim, Dini İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özdem Kardeşler Matbaası, Sayı:7, İstanbul, 1986,



## İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BİLİNCİN HAKLARA ETKİSİ\*

Cemalettin ŞEN\*\*

### Öz

İnsana özgü, öznel ve nesnel gerçekliğin farkında olma yetisi olarak tanımlanan bilinç, psikoloji ve felsefenin temel kavramlarından birisidir. Bununla beraber, bilincin fıkıh/hukuk ilminde de önemli bir yeri vardır. Bu makalenin amacı, bilincin fıkıh/hukuk sahasındaki öneminin, haklara etkisi üzerinden ispatlanmasıdır. Bu bağlamda öncelikle haklara yönelik bilinç ve hak bilinci kavramları tanımlanmış ve bunların haklara etkileri irdelenmiştir. Ardından sağlık hakkı vb. bilince ilişkin hakların bilinç ile ilişkisi açıklanmıştır. Son olarak da bilincin, hakkın unsurları, kazanılması, kullanılması, korunması ve sona ermesi açısından etkisi örneklerle incelenmiştir. Bundan sonra yapılacak fıkıh/hukuk çalışmalarında yeri geldikçe bilinç kavramından ve onun çeşitli görünüşleri olan uyku, hipnoz vb. durumlardan bu bakış açısıyla bahsetmek yararlı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilinç, Hak, İslam Hukuku, İnsan Hakları

## THE EFFECT OF THE CONSCIOUSNESS ON THE RIGHTS FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW

### Abstract

The consciousness, which is special to human being and defined as ability to be aware of subjective and objective reality, is one of the essential concepts of psychology and philosophy. Besides, the consciousness has an important space in fiqh/law. This article aims to prove the importance of the consciousness in this field throughout its effect on the rights. In this context, firstly the concepts of right-oriented consciousness and right consciousness are defined, then their effects on the rights are examined. And finally, the effect of consciousness on the elements, acquirement, using, protecting and ending of rights, are illustrated with examples. It will be useful, if needed, in the next fiqh/law studies to deal with concept of consciousness and some aspects of it as like sleep, hypnosis etc. in this regard.

**Keywords:** Consciousness, Right, Islamic Law, Human Rights

### Giriş

Psikoloji, felsefe ve tıp alanında pek çok tanımı yapılmış olan bilincin tarifine, eski ve yeni fıkıh kaynaklarında tesadüf edemedik. Kanaatimizce bunun birinci nedeni, fukahânın, bilinç kavramının tanımını konunun uzmanı bilginlere

\* Bu makale, 2010 yılında Bursa'da yayınlanan *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* adlı kitabımızın ikinci bölümünün kısaltılmış ve gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş hâlidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c.sen1@hotmail.com

bırakmaları ve bu noktada bir tanım yapmayı gereksiz görmeleridir. İkinci neden ise akıl ve temyiz gücü gibi bilinci kapsayan üst kavramların tanımlanmasının yeterli görülmesidir.

Fıkhi anlamda ölçüt olarak kullanılacak bir bilinç tanımını şu şekilde ifade edebiliriz: “Bilinç, insana özgü, öznel ve nesnel gerçekliğin farkında olma yetisidir.”<sup>1</sup>

Bilincin haklara etkisini incelemeye geçmeden önce, hak kavramının, ana hatlarıyla da olsa ele alınması uygun olacaktır. Çünkü bu kavram, hukuksal ilişkinin özünü, çekirdeğini oluşturmaktadır.

Hakkın tanımlanması noktasında başlıca üç teori vardır: *İrade teorisi* olarak bilinen görüşe göre hak, hukuk düzenince, kişilere tanınan irade gücü (kudreti/kuvveti) ya da irade egemenliği (üstünlüğü/hâkimiyeti) olarak tanımlanır. *Menfaat teorisi* ya da *çıkar kuramı* olarak bilinen ve fıkhi bir deyimle söyleyecek olursak, maslahat olgusuna ağırlık veren ikinci görüşe göre ise hak, hukuk düzeninin, kişiler için tanıdığı ve koruduğu menfaattir. *Karma teori* veya *muhtelit nazariye* olarak bilinen ve en önemli temsilcisi, Alman hukukçusu Georg Jellinek (1851-1911) olan üçüncü görüşte ise hak, hem menfaat hem de irade olguları göz önünde bulundurularak tanımlanmaya çalışılmıştır.

Yukarıda, çalışmamızın omurgasını oluşturan bilinç ve hak kavramlarını kısaca tanımladık. Bundan sonra bilincin haklara nasıl etki ettiği meselesini daha rahat çözümlayebiliriz. Öncelikle haklara yönelik bilinç ve hak bilinci kavramlarını tanımlayıp bunların haklara etkilerini irdeleyeceğiz. Ardından sağlık hakkı vb. bilince ilişkin hakların bilinç ile ilişkisini açıklayacağız. Son olarak da bilincin, hakkın unsurları, kazanılması, kullanılması, korunması ve sona ermesi açısından etkisini örneklerle inceleyeceğiz.

## 1. Haklara Yönelik Bilinç ve Etkisi

Bilinç, kişinin kendisinin ve çevresinin gerçekliğini fark etme yetisi olduğu için haklar da çevre kapsamında düşünülebilir. Bu nedenle haklar, bilincin nesnesi şeklinde kabul edilebilir. Dolayısıyla *haklara yönelik bilinç* ifadesinin, insanın kendisinin veya başkalarının haklarının farkında oluşunu dile getirdiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle, haklara yönelik bilincin, biri içsel (dâhilî) ve diğeri dışsal (haricî) olmak üzere iki şekilde etkin olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

### 1.1. İnsanın Kendi Haklarına Yönelik Bilincinin Etkisi

*Kendi haklarına yönelik bilinci* olmadan da bir insan, pek çok haklara sahip olabilir ve hatta bunları kullanabilir. Ancak sahibi olduğu veya kullandığı hakların

<sup>1</sup> Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, s. 60.

farkında olmamak, çoğu kere insanın birtakım değerlerden yoksun kalmasını sonuç verir.

Örneğin komadaki bir insanın yaşam hakkı vardır ve yaşamaktadır. Dolayısıyla sahibi olduğu en kutsal haklardan birini kullanmaktadır. Fakat bu insanın, kendi yaşam hakkına yönelik bilinci yoktur. Başka bir anlatımla, sahibi olduğu ve kullandığı yaşam hakkının farkında değildir ve bu hakkın semerelerinden faydalanmamaktadır. Bu nedenle söz konusu kişi, yaşıyor olmanın ve varlıkların; kısaca, Allah'ın (cc), yaşam aracılığıyla kendisine sunduğu, çocuğunu sevmek, hoş kokulu bir çiçeği koklamak, güzel bir manzarayı seyretmek, lezzetli bir yemeği yemek gibi güzelliklerden mahrumdur.

Yukarıdaki açıklamalardan ve örnekten yola çıktığımızda bilincin, haklara en önemli etkisinin, kişinin kendi haklarına yönelik bilinci vesilesiyle meydana geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü bir hak, eğer sahibi onun farkında ise gerçek değerini bulmaktadır.

### **1.2. İnsanın Başkalarının Haklarına Yönelik Bilincinin Etkisi**

Bir insanın, *başkalarının haklarına yönelik bilincinin* olmaması hâlinde de o kişiler, birçok haklara sahip olabilirler ve hatta bunları kullanabilirler; fakat özellikle velayet, vesayet, memuriyet gibi nedenlerle başkalarını gözetmek, denetlemek, korumak, geçindirmek, idare etmek vb. durumunda olan insanların, söz konusu bilince sahip olmamaları, kimi zaman istenmeyen sonuçlar doğurabilir.

Örneğin ağır hasta bir küçük çocuk düşünelim. Tedavi olmak, şüphesiz, bu çocuğun en doğal hakkıdır; fakat ona bakmak ve tedavi ettirmekle yükümlü babası, eğer sarhoş ise çocuğunun bu durumunun farkında olamayacaktır. Dolayısıyla babanın sarhoşluğu sebebiyle çocuğun tedavisi gecikecek ya da imkânsız hâle gelecektir.

Bu başlık altındaki açıklamalardan ve örnekten hareketle bilincin, haklara en önemli ikinci etkisinin, başkalarının haklarına yönelik bilinç vasıtasıyla gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Çünkü bir hak, eğer sahibi dışındakiler onun farkında ise toplumsal ve insancıl bir nitelik kazanabilmektedir.

## **2. Hak Bilinci ve Etkisi**

*Hak bilinci* ifadesiyle insanın, ne zaman, nerede, nasıl ve kime ait olursa olsun hakkın varlığını/gerçekliğini tanımasını; önemini kavrayıp gerekirse korumasını ve savunmasını sonuç veren ve zihinde apaçık beliren temel düşünceyi

belirtmek istiyoruz.<sup>2</sup> Görülüyor ki hak bilinci, haklara yönelik bilincin aksine “içsel–dışsal” ayırımına kapalı, mutlak bir anlam taşımaktadır.

Hak bilinci, haklara yönelik bilinç olmaksızın ortaya çıkamaz. Ancak bu, haklara yönelik bilincin varlığının, hak bilincinin varlığını zaruri kıldığı anlamına da gelmez. Dolayısıyla haklara yönelik bilinç, psikolojik bir olgu olarak görünürken; hak bilinci, daha ileri seviyede ve felsefi bir fenomen şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Örneğin baygın bir insanın, haklara yönelik bilince de hak bilincine de sahip olmadığı açıktır. Fakat söz konusu kişi ayıldığında yani bilinci yeterli hâle geldiğinde ise hak bilincine sahip olabilmesi için haklara yönelik bilince ulaştıktan sonra ilaveten yukarıda ifade edilen ileri seviyedeki temel düşünceyi edinmesi de gerekmektedir.

Hak bilincine sahip olmayan bir kişinin, kendisinin ya da başkalarının haklarının korunması ve savunulması noktasında hassasiyet göstermesi ve sorumluluk hissetmesi beklenemez.<sup>3</sup> Fakat aksi durumda kişi, bir hak koruyucusu ve savunucusu olarak haksızlık karşısında dimdik duracak; bencillik ve çıkarıcılık peşinde koşmayıp<sup>4</sup> daima hakkın ve haklının yanında yer alacaktır.

Örneğin bir sürücü, kırmızı ışıkta araç kullanmaya devam ettiği için bir yayaya çarpıp onun ölümüne neden olmuş ve ortamın تنها olmasından faydalanıp olay yerinden kaçmıştır. Olayın tek şahidi A'dır. A, hak bilincine sahip bir insan olduğu için bu haksız durum karşısında ilgisiz ve sessiz kalmamış, aracın plakasını ve niteliklerini polise bildirmiş, dava sürecinde de şahitlikten kaçınmamıştır. A'nın, hak bilincinden yoksun, “bana dokunmayan yılan bin yıl yaşasın” mantığıyla hareket eden ve haksızlığa göz yuman bir insan olduğunu varsaydığımızda, sözünü ettiğimiz bilincin ne denli önemli olduğunu daha iyi kavrarız.

Hak bilinci, toplumların gelişmişliğiyle de yakından ilgili bir kavramdır. Hak bilincinden yoksun bireylerin oluşturduğu geri kalmış toplumlar, her türlü kamusal haklarına uyuşukluk derecesinde bir umursamazlıkla sahip çıkmadığından, doğal olarak toplumsal yönetim, herhangi birinin veya bir azınlık grubunun haksız menfaatlerine göre şekillendirilmektedir.<sup>5</sup>

*Hak arama bilinci*, hak bilincinin, pratiğe dönük, kısmi bir görünümü olarak kabul edilebilir. Hukuk bilinci de hak bilincinin içinde bir mefhum olmakla beraber daha somut ve sınırları daha belirgindir.

<sup>2</sup> *Hak bilinci* kavramını, *bilincin*, “tarih bilinci”, “sınıf bilinci” vb. ifadelerde olduğu şekliyle “bir şeyin varlığına, gerçekliğine ilişkin zihinde açık seçik beliren temel düşünce” anlamından (bk. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, c. IV, s. 1643) yola çıkarak tanımladık.

<sup>3</sup> Hamza Aktan, “Damân”, s. 450.

<sup>4</sup> Mevlüt Uyanık, “Bireysel Ahlak”, s. 233.

<sup>5</sup> Mehmet Emin Emîni, “Hak Kavramı”, s. 204.

Bu konuda yaptığımız açıklamalar ve sunduğumuz örnekler ışığında bilincin, haklara en önemli üçüncü etkisinin, hak bilinci aracılığıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü bu sayede hak, bir evrensel ortak değer olarak hak ettiği yere ulaşmaktadır.

### 3. Bilince İlişkin Haklar ve Etkileri

*Bilince ilişkin haklar* derken, bilincin veya bilinç durumlarının etkin olduğu hakları kastediyoruz. Bilinç, insana özgü bir yeti olduğu için bilince ilişkin haklar, daha çok insan hakları kapsamında karşımıza çıkmaktadır.

#### 3.1. Bilincin “Sağlık Hakkı” Çerçevesinde Etkisi

*Sağlık hakkı (the right to health) (الحق في الصحة)*, kişinin bedensel ve ruhsal sağlığının korunmasını<sup>6</sup> ve gerektiğinde tıbbi imkânlardan faydalanmasını ifade eder.<sup>7</sup>

Bilince ilişkin sağlık ile ilgili haklara şu örnekler sunulabilir:

a) Uyuma: Çünkü insanın, özellikle ruhsal sağlığının korunması<sup>8</sup> açısından uykuya zaruret derecesinde ihtiyacı vardır.<sup>9</sup>

b) Rüya görme: Çünkü rüya da insanın ruhsal sağlığında önemli rol oynamakta ve uyuma hakkı verilmekle birlikte rüyadan yoksun bırakılan deneklerde önemli psikolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır.<sup>10</sup>

Bir farazi örnekle konuyu açıklamaya çalışalım. X, bir hastaneye ait uyku laboratuvarında, çok uyuma şikâyeti nedeniyle beş gün tedavi görmüştür. Fakat Doktor A, hastanın haberi olmaksızın tedavi sürecine de aykırı olarak, sırf kendi özel araştırmalarında kullanmak üzere X'i, beş gün boyunca, uykusunun REM evrelerinde uyandırıp rüya görmesini engellemiştir. Hastanın, önceki şikâyetinin ağırlaştığını ve ilaveten psikolojisinin de bozulduğunu fark eden hastanenin başhekimisi B, konuyu araştırır ve durumu öğrenir. Söz konusu olay kendisine

<sup>6</sup> Ebru Atıcı Sevindik, Hekimlerin Meslekî Hatalarından Kaynaklı Hukuksal ve Cezai Sorumlulukları, s. 4.

<sup>7</sup> *The Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*, mad. 25. Bu maddenin ilgili fıkrasının çevirisi şöyledir: “Herkesin kendisinin ve ailesinin sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkı vardır. Herkes işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ve kendi iradesi dışındaki koşullardan doğan geçim sıkıntısı durumunda güvenlik hakkına sahiptir.”

<sup>8</sup> Bazı akıl hastalığı olgularının başlangıç dönemlerinde uykusuzluğun önemli bir rol oynadığına dair bilgi için bk. Alfred Adler, *Psikolojik Aktivite Üstünlük Duygusu ve Toplumsal İlgisi*, s. 283.

<sup>9</sup> Uzun süreli uykusuzlukta algılama ve muhakeme sistemleri bozulmaktadır. İnsanın, hiç uyumadan yaşaması ise araştırmacıların çoğuna göre mümkün değildir. bk. Arif Çelebi, “Uyku Ritmi ve Uyku Gereksinimi”, s. 23. Uykunun insan için bir ihtiyaç olduğuna dair bk. Immanuel Kant, *Ruhun Gücü Hakkında*, s. 15. Uyku düzenindeki en küçük bir aksamanın, genel sağlık ve günlük yaşam üzerinde doğrudan etki yaptığını dair bk. F. Çetin, “Uyku Bozuklukları”, s. 192.

<sup>10</sup> Rüyanın bir ihtiyaç olduğuna dair bk. Sigmund Freud-İbrahim Türek, *Rüyalar Üzerine İki Deneme*, ss. 67-70. Rüya görmenin bir zorunluluk olduğuna ve rüya görmeksizin birkaç günden fazla dayanmanın mümkün olmadığına dair bk. Enid Hoffman, *Psikik Becerilerinizi Geliştiriniz*, s. 50.

açıklanan hasta, derhâl Doktor A hakkında dava açar. Dava dilekçesine, rüya görme hakkının beş gün süresince engellendiğini ve bu nedenle psikolojisinde bozulmalar meydana geldiğini ispatlayan EEG (elektroansefalogram) kayıtlarını da ekler.

Kanaatimizce rüya görme olgusu, başlı başına bir hak olduğu için hasta X, eğer psikolojisinde bir bozulma olmasaydı da Doktor A hakkında dava açabilirdi.<sup>11</sup>

c) Hipnozla tedavi (hipnoterapi): Hasta razı ve doktor da bu konuda yeterli ve yetkili ise tıbbi alanda hipnoz kullanılabilir.

d) Bilincin kapatılması: Özellikle ciddi ameliyatlara alınacak hastaların, narkoz aracılığıyla bilinçlerinin geçici olarak kapatılması gerekmektedir.

e) Bilinci kapalı veya yetersiz olan hastanın hakları: Hastanın avret mahallinin gereken miktardan fazla açılmaması, bir söz söylerse gizli tutulması vs.<sup>12</sup>

### 3.2. Bilincin “Dinlenme Hakkı” Çerçevesinde Etkisi

*Dinlenme hakkı (the right to rest) (الحق في الراحة)*, kişinin ruhsal ya da bedensel yorgunluğunu gidermesini ifade eder. Bilince ilişkin dinlenme ile ilgili haklara -bir yönüyle sağlık hakkını da ilgilendiren- uyuma ve rüya görme örnek olarak sunulabilir.

### 3.3. Bilincin “Adil Yargılanma Hakkı” Çerçevesinde Etkisi

*Adil yargılanma hakkı (the right to a fair trial) (الحق في المحاكمة العادلة)*, kişinin masumiyetinin esas kabul edilmesini, davalarının bağımsız ve tarafsız mahkemelerce hakkaniyete uygun, eşitlik esasına dayalı ve açık olarak görülmesini ifade eder.<sup>13</sup> Dolayısıyla adil yargılanma hakkı, insanların hukuk dışı ya da hakkaniyete aykırı sorgulama ve yargılama süreçlerinden korunmasını ve hukukun doğru yürütümünü (due process of law) hedefleyen haklar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adil yargılanma hakkına dair, bilinci ilgilendiren meseleler, genelde sorgulama ya da yargılamanın hukuka aykırı usullerle yapılması veya hukuka aykırı delillerin elde edilmesi durumlarında ortaya çıkmaktadır.

Örneğin sinir sistemini etkileyen bazı maddeler kullanılarak ya da hipnotizma aracılığıyla bilinci kontrol altına alınmış bir sanığın, suç işlediğini söylediğini düşünelim. Bu durumda cevaplanması gereken iki soru vardır:

<sup>11</sup> Bu meselede hastanın, Doktor A'nın haksız fiili nedeniyle zarara uğradığını; can ve beden dokunulmazlığının ihlal edilmesi neticesinde mağdur olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla hasta, uğradığı maddi ve manevi zararın telafisi için tazminat davası açabilir. bk. Ali Kaya, "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbi Müdahaleden Doğan Hukuki ve Cezai Sorumluluğu", s. 304.

<sup>12</sup> Ahmed Muhammed Ken'ân, *el-Mevsû'atü't-tıbbiyyetü'l-fikhiyye*, s. 191.

<sup>13</sup> UDHR, mad. 24. Bu maddenin çevirisi şöyledir: “Herkes, haklarının, vecibelerinin veya kendisine karşı cezai mahiyette herhangi bir isnadın tespitinde, tam bir eşitlikle, davasının bağımsız ve tarafsız bir mahkeme tarafından, adil bir şekilde ve açık olarak görülmesi hakkına sahiptir.”

Birincisi, söz konusu yöntemlerin kullanılması meşru mudur? İkincisi, bu yöntemler meşru kabul edilsin ya da edilmesin, neticede, elde edilen deliller geçerli midir?

Çağdaş hukuk doktrininde, bu tür yöntemlerin kullanılmayacağı noktasında yaygın bir kanaat bulunmaktadır.<sup>14</sup> Fakat bahsedilen yöntemlerle elde edilen delillerin geçerliliği bağlamında aşağıdaki üç görüş<sup>15</sup> ortaya konulmuştur:

(1) Kesin red yaklaşımı (salt bireyci görüş): Bu düşünceye göre, hukuka aykırı yöntemlerle elde edilen deliller, mutlak surette geçersiz kabul edilmelidir. Çünkü bu deliller, güvenilir olmadıkları için yanlış mahkûmiyet kararlarına yol açabilirler. Ayrıca bireysel özgürlüklerin, kamu gücünün haksız kullanımı sonucu yok edilmemesi için bu şekilde elde edilen bulgulara geçerli delil değeri verilmemelidir.

(2) Kesin kabul yaklaşımı (toplumcu görüş): Bu teoriye göre, önemli olan toplumun savunulmasıdır. Bu sebeple bir şekilde ortaya çıkmış maddi gerçeği görmezden gelmek, toplumu savunmasız bırakacağından, bu bulgulara geçerli delil değeri vermeli; ancak hukuka aykırı yola başvuran görevlilerin cezai sorumluluğu ayrıca işletilmelidir.

(3) Esnek yaklaşım (akılcı bakış açısı): Bu kurama göre, usulsüz ulaşılan delillerin hükme esas alınacağı veya alınmayacağı gibi kesin bir kural koymak yerine, somut olayın özelliklerini dikkate alarak, her davada, usulsüz ulaşılan delilin hükme esas alınıp alınmamasına karar verilmelidir. Bu yaklaşım, açıkça, mahkemelere takdir hakkı vermektedir.

Günümüz Türk ceza muhakemesi sisteminde, şüphelinin ve sanığın kendisi razı olsa bile yasak usullerin kullanılmayacağı<sup>16</sup> ve kanuna aykırı olarak elde edilen delillerin reddolunacağı<sup>17</sup> kabul edilmiştir.

İslam hukukunda da ikrar ve ikrarın bir çeşidi sayılabilecek olan itiraf durumlarında kişide, akıl (ve buna bağlı olarak yeterli bilinç) şartının mutlak surette aranıyor olması,<sup>18</sup> hukuka aykırı yöntemlerin, kişi razı olsa dahi kullanılmayacağını, bu yöntemlerle elde edilmiş delil varsa geçersiz olacağını göstermektedir.

<sup>14</sup> Öztekin Tosun, *Türk Suç Muhakemesi Hukuku Dersleri*, ss. 606-609; Servet Armağan, *Anayasa Hukukunda Temel Haklar ve Hürriyetler* s. 101; Erol Cihan, "50. Yılda Ceza Muhakemesi Süjesi Olarak Sanığın Durumu ve Sorgusu", ss. 144-145; Fahrettin Kemal Yerli, "Ceza Muhakemesinde Hukuka Aykırı (Yasak) Deliller", ss. 221-222.

<sup>15</sup> Özetini sunduğumuz bu üç görüşün ayrıntıları için bk. M. İhsan Darende, "Hukuka Aykırı Deliller", <http://www.ucnokta.com/modules.php?name,02.08.2008>.

<sup>16</sup> 2004 tarihli *Ceza Muhakemesi Kanunu (CMK)*, mad. 148, 1. fıkra.

<sup>17</sup> 2004 tarihli *CMK*, mad. 206, 2. fıkra.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*, c. VII, s. 22; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, mad. 1573.

### 3.4. Bilincin “Çalışma Hakkı” Çerçevesinde Etkisi

*Çalışma hakkı (the right to work) (الحق في العمل)*, herkesin, kendi mesleğini ya da işverenini serbestçe seçebilmesini, adaletli ve elverişli koşullarda çalışabilmesini, işsizliğe karşı korunmasını ve her işverenin de istediği kişiyi istihdam edebilmesini ifade eder.<sup>19</sup>

İslam dininde çalışma, bir hak olarak tanınmıştır.<sup>20</sup> Fakat bu, herkesin istediği işte ve dilediği şekilde çalışması anlamında, sınırları belli olmayan bir hak değildir.<sup>21</sup> Mesela sara hastalarının,<sup>22</sup> ne zaman ve nerede bilinçlerini yitirecekleri belli olmadığı için kriz sırasında yaralanmalarının mümkün olduğu işlerde çalıştırılmamaları, bazı çağdaş tıp kaynaklarında öngörülmüştür.<sup>23</sup>

Kanaatimizce söz konusu durumdaki şahısların, ağır vasıta kullanımı, zehirli madde üretimi gibi ciddi tehlike arz eden işlerde çalışmalarına izin verilmemesi, hem kendilerinin hem de aynı ortamı paylaşan diğer insanların can ve mal güvenliklerinin korunması açısından, İslam hukukunun temel ilkelerine uygun görünmektedir.

## 4. Bilincin Hakkın Unsurları Açısından Etkisi

Bilinç ve bilinç durumları, hakkın tüm unsurları üzerinde bazı açılardan etkili olabilmektedir. Şimdi bu konuya ilişkin açıklamaları ve örnekleri kısaca sunalım:

### 4.1. Bilincin “Hakkın Konusu” Bağlamında Etkisi

*Hakkın konusunun*, bazen bir bilinç durumu olduğu görülür. Bu bağlamda fikrî haklara, nadir de olsa, rüyaların bir unsur (fikrî hakkın konusu) olarak etki ettiğini söyleyebiliriz.

Örneğin modern atom teorisinin Danimarkalı fizikçi Niels Bohr (1885-1962) tarafından keşfi, Tristan ile İsolde isimli operanın Alman bestecisi Richard Wagner (1813-1883) tarafından bestelenişi, Kubla Khan (Kubilay Han) adlı şiirin İngiliz şairi ve filozofu Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) tarafından kaleme alınışı, İsviçreli ressam Paul Klee'nin (1879-1940) pek çok tablosunu resmedişi, Amerikalı makine mühendisi Elias Howe'un (1819-1867) dikiş iğnesini ve

<sup>19</sup> UDHR, mad. 23. Bu maddenin birinci fıkrasının çevirisi şöyledir: “Herkesin çalışma, işini serbestçe seçme, adaletli ve elverişli koşullarda çalışma ve işsizliğe karşı korunma hakkı vardır.”

<sup>20</sup> el-Kasas 28/77; el-Cum'a 62/10. Çalışıp kazanma yani **kesb** (الكسب) ile ilgili İslam hukukuna ilişkin geniş değerlendirmeler için bk. Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXX, ss. 244-287.

<sup>21</sup> Nitekim 1982 Anayasası'nın 50. maddesinde, kimsenin, yaşına, cinsiyetine ve gücüne uymayan işlerde çalıştırılmayacağı; küçükler ve kadınlar ile bedenî ve ruhi yetersizliği olanların çalışma şartları bakımından özel olarak korunacakları hükme bağlanmıştır.

<sup>22</sup> Sara hastalarının, kuracakları ailelerin düzensiz olacağı gerekçesiyle evlenmelerine engel olunmasını yararlı bulan bir görüş için bk. Faruk Erem, "Akıl Malûliyeti", s. 1278.

<sup>23</sup> James Alexander Campbell Brown, *Tıp ve Sağlık Ansiklopedisi Açıklamalı Tıp Kavramları*, s. 468.



makinesini icat etmesi vb.<sup>24</sup> pek çok fikir ya da sanat eseri, rüya yoluyla ortaya konulmuştur.

#### 4.2. Bilincin “Hakkın Sahibi” Bağlamında Etkisi

*Hakkın sahibi*, eğer hükmi şahıs ise bilinç sahibi olmadığı ve olamayacağı açıktır. Fakat hakkın sahibi, hakiki şahıs ise bilinçli de olabilir bilinçsiz de. Eda ehliyeti kısıtlı (kâsır) kişilerin kimilerinde görüldüğü gibi bilincin olmaması, kişinin bazı haklarını kullanmasını engeller.

Örneğin yeterli bilince sahip olmayan sarhoş, alım satım yapamaz<sup>25</sup> veya kefil olamaz.<sup>26</sup> Fakat bu durum kimi haklara, özellikle kişiye çok sıkı bağlı olan haklara sahip olmasına mâni değildir. Mesela sarhoşun veya baygının yaşam hakları ya da malları üzerindeki mülkiyet hakları devam etmektedir; ayrıca bilinci yetersiz kişiye kefil olunabilir.<sup>27</sup>

#### 4.3. Bilincin “Hakkın Borçlusu” Bağlamında Etkisi

*Hakkın borçlusu*, şayet hükmi şahıs ise bilinç sahibi olması mümkün değildir. Çünkü sadece hakiki şahısların bilinçlerinin olmasından ya da kaybolmasından bahsedilebilir. Bilincinin olmaması, bu durumu ortaya çıkaran sebebin, haram ya da helal oluşuna ve söz konusu hâlin süresine bağlı olarak, borçlunun bazı hakları ifasını düşürmektedir.

Örneğin en az bir gün bir gece baygın kalan bir kişiden, kılamadığı beş vakit namaz borcu [Allah (cc) hakkı] düşmektedir.<sup>28</sup> Fakat bazı durumlarda kişi, her ne sebeple olursa olsun ve ne kadar sürerse sürsün borçtan kurtulamamaktadır. Mesela helal bir yolla da olsa sarhoş olup birinin malına zarar veren kişi, verdiği zararı (kul hakkı) tazmin etmek zorundadır.<sup>29</sup> Çünkü zarar, izale olunur.<sup>30</sup>

#### 4.4. Bilincin “Hakkın Meşruluğu” Bağlamında Etkisi

*Hakkın meşruiyetine*, başka bir ifadeyle menşesine dair görüşler, hukukun temeline ilişkin teorilere paralel olarak iki kısımda incelenebilir:

Birinci kurama göre haklar, irade dışı nedenlerden kaynaklanmaktadır. İradenin olmayışı, yeterli bilincin de olmayışını gerektirir. Ancak bilinçaltı işleyiş engel değildir. Bu nedenle bu kuramın, özellikle toplumsal olgulara ve gerçekliğe vurgu yapan savunucularının ortaya koyduğu sosyolojik pozitivizm akımına göre, toplumsal bilinçaltının (اللاشعور الجماعي), hakların temeli olduğu söylenebilir.

<sup>24</sup> bk. Hekimoğlu İsmail-Nurettin Ünal, *İlimde Teknikte Edebiyatta Tarihte Dinde Rüya*, ss. 74-86.

<sup>25</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, c. V, s. 135.

<sup>26</sup> Serahsî, *a.g.e.*, c. XX, s. 8; Kâsânî, *a.g.e.*, c. VI, s. 5; *Mecelle*, mad. 628.

<sup>27</sup> *Mecelle*, mad. 629.

<sup>28</sup> Serahsî, *a.g.e.*, c. I, s. 217.

<sup>29</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb*, c. I, s. 364.

<sup>30</sup> *Mecelle*, mad. 20.

İkinci kurama göre ise haklar, iradeye dayalı olarak oluşmaktadır. Bu kuram da kendi arasında üç farklı şekilde savunulmuştur. a) Tanrısal irade kuramı: Bu görüşe göre hakların asıl kaynağı, Tanrı'nın iradesidir. Bu bağlamda eğer Tanrı'yı bilinçli bir varlık olarak kabul edersek, tanrısal bilincin, bu teoriye göre, hakkın meşruluğu noktasında birinci derecede etkin olduğunu görürüz. b) Beşerî irade kuramı: Bu görüşe göre hakların asıl kaynağı, siyasal iktidara sahip olan kişi ya da kişilerin iradesidir. Buradan hareketle, bu kuramda topluluk bilincine (الشعور الجماعي) etkin bir rol verildiğini söyleyebiliriz. c) Genel irade kuramı: Toplumsal sözleşme kuramı adıyla da anılan bu görüşe göre, hakların kaynağı, insanların birbirleriyle uzlaşan iradeleridir. Dolayısıyla bu görüş de toplumsal bilinci (الوعي الاجتماعي) veya daha ileri seviyedeki ortak bilinci (الوعي المشترك), hakların meşruluğu konusunda etkin kılmaktadır.

### 5. Bilincin Hakkın Kazanılması Açısından Etkisi

*Hakkın kazanılması*, bir hakkın bir kişiye bağlanması yani bir hak ile bir kişi arasında bir bağlantı kurulması<sup>31</sup> demek olup hakkın edinilmesi, hakkın iktisabı, hakkın doğması, hakkın elde edilmesi, istifâ'u'l-hak (إستيفاء الحق) ve iktisâbü'l-hak (إكتساب الحق) ifadeleri de bu anlamda kullanılmaktadır.

Hakların kazanılması, önceden bir sahibinin olup olmamasına bağlı olarak iki şekilde meydana gelmektedir:<sup>32</sup> a) Hakkın aslen kazanılması: Önceden başkasına ait olmayan bir şey üzerinde bir kişinin ilk olarak<sup>33</sup> hak elde etmesine denir. Bu yoldan hak kazanma ya ihraz örneğinde olduğu şekilde maddesel şeyler üzerinde ya da ev reisliği örneğinde görüldüğü gibi maddesel olmayan şeyler üzerinde meydana gelmektedir. b) Hakkın devren kazanılması: Önceden başkasına ait bulunan bir hakkın, diğer bir kişi tarafından hukuki muamele veya hükümle<sup>34</sup> elde edilmesi olup fıkıhta intikal olarak adlandırılır. Bu yoldan hak kazanılmasında, hakkın daha önce bir sahibi vardır ve onun hakkı başkasına geçmektedir. Miras örneğinde görüldüğü üzere, bir taraf hak kazanırken, diğeri de hakkını kaybetmektedir.

Hakların kazanılmasında etkin olan olgunun -hukuksal olaylarda görüldüğü gibi- iradeye bağlı olmaması durumunda bilincin yeterli olması şartı da aranmaz. Mesela dünyaya henüz gelmiş bir bebeğin bilinci yoktur. Ancak doğum nedeniyle yaşam, özgürlük, eşitlik vb. hakları kazanmıştır.<sup>35</sup> Büluğa ermemiş bir çocuk ihtilam olduğunda, rüyada olduğu için bilinci yetersizdir. Ancak baliğ olma hakkını elde etmiştir.

<sup>31</sup> Turgut Akıntürk, *Hukuka Giriş*, s. 111.

<sup>32</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel İlkeleri*, ss. 235-237.

<sup>33</sup> Ali Bardakoğlu, "Hak", s. 149.

<sup>34</sup> Bardakoğlu, "Hak", s. 149.

<sup>35</sup> Çünkü bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. bk. *UDHR*, mad. 1.

Hakların kazanılmasına neden olan olgunun –hukuksal eylem ve hukuksal işlemlerde görüldüğü gibi– iradeye bağlı olması durumunda ise yeterli bilinç aranır.

Örneğin ihya ve istila ile bir mevat arazinin ya da mübah bir malın mülkiyetini kazanabilmek için malik olma niyetiyle hareket etmek gerekir. Fakat bir uyurgezer, bilinci yetersiz olduğu için iradeden mahrumdur. Dolayısıyla iradenin, belli seviye ve durumlardaki çeşitli yansımalarından birisi olan niyet ile hareket etmesi de mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu kişi, mevat arazi üzerinde işleme ve imara yönelik eylemler gerçekleştirmiş ya da mübah malı elinde bulundurmuş olsa bile arazinin ve malın mülkiyet hakkını kazanmış sayılmaz.

Ancak tek taraflı iradeyle tamamlanıp kabul şartı aranmayan hukuksal işlemlerde ise hak kazanan tarafın bilincinin yeterli olup olmamasının bir önemi yoktur.

Örneğin A, kendisinde bulunan bir kitabın baygın olan B'ye ait olduğunu ikrar etse bu kitap B'nin mülkiyetine geçer. Çünkü kendisi lehine ikrarda bulunulan kişinin (mukarrun leh) âkil olması şart değildir.<sup>36</sup>

## 6. Bilincin Hakkın Kullanılması Açısından Etkisi

*Hakkın kullanılması*,<sup>37</sup> hak sahibinin kendi hakkına dayanarak kendisine ya da bir başkasına ait hakkın konusu üzerinde, hukuki eylemler ya da işlemler ortaya koyması demek olup isti'mâlü'l-hak (إستعمال الحق) tabiri de aynı manayı ifade etmektedir.

Hukuk düzeninin hükümlerine ve iyi niyet kurallarına uygunluğu açısından bakıldığında, hakların kullanılması olgusunun iki şekilde ortaya çıktığı görülmektedir: a) Hakkın meşru bir şekilde kullanılması: Kişinin, hakkını hem hukuk düzeninin hükümlerine hem de iyi niyet esaslarına uygun bir şekilde kullanmasıdır. b) Hakkın gayrimeşru bir şekilde kullanılması: Bu da kişinin, hakkını ya hukuk düzeninin hükümlerine aykırı bir şekilde kullanması ya da iyi niyet kaidelerini ihlal ederek suiistimal etmesi yani kötüye kullanması<sup>38</sup> (التعسف) biçiminde iki kısımda incelenebilir. Hakların meşru olmayan bir şekilde kullanılması, çeşitli biçimlerde sınırlandırılmalarını gerektirmektedir.

Normal şartlarda, bir şeyin mülkiyetini elinde bulundurmamak veya alım satımını yapmak, bir haktır. Fakat elde bulundurulmuş ya da alım satımı yapılan şey,

<sup>36</sup> *Mecelle*, mad. 1574.

<sup>37</sup> Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, s. 249.

<sup>38</sup> *Hakkın kötüye kullanılması*, hakkın verilmiş gayesi dışında veya bir başkasına zarar verme kastıyla ya da zarar verecek şekilde kullanılmasıdır. bk. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 56.

mesela sarhoşluk verici veya uyuşturucu bir madde ise mülkiyet hakkı sabit olmayacağı gibi alım satım da geçersiz sayılacaktır.<sup>39</sup> Çünkü insanın bilinç sağlığına, dolayısıyla aklına zarar veren bu maddelerin mülkiyeti ve alım satımı, aklın korunması (حفظ العقل) ilkesine aykırıdır.<sup>40</sup>

Bir Müslüman erkeğin, İslam ülkesi vatandaşı gayrimüslim (zimmi) eşinin içki içmesi suç değildir<sup>41</sup> ve bu nedenle ona, bu konuda engel olamaz. Ancak rahatsızlık verici bir durum olduğu için onun sarhoş olmasına mâni olma hakkı vardır.<sup>42</sup>

Uyumanın, insan için ne kadar zorunlu bir ihtiyaç ve hak olduğu herkesçe bilinmektedir. Fakat bu hak da belli durumlarda sınırlandırılmaktadır. Mesela kişi eğer ölürse farkına varılması zor olacağı vb. gerekçelerle evde tek başına uyumanın,<sup>43</sup> güneş ile gölge arasında uyumanın<sup>44</sup> ve düşme tehlikesi nedeniyle korkuluğu bulunmayan dam üzerinde uyumanın<sup>45</sup> hoş karşılanmaması; özellikle vakti daraldığında namaz kılması için uyuyanın uyandırılabilmesi<sup>46</sup> gibi.

## 7. Bilincin Hakkın Korunması Açısından Etkisi

*Hakkın korunması*,<sup>47</sup> ihlal edilmesi veya tehlikeye düşmesi hâlinde hakkın çeşitli davranışlar, yaptırımlar ve hükümler devreye sokularak savunulması demek olup himâyetü'l-hak (حماية الحق) ifadesi de bu anlamda kullanılmaktadır.

Hakların korunması, hakkı koruyanın kim olduğuna bağlı olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: a) Hakkın bizzat sahibi eliyle korunması: Meşru müdafaa, zaruret hâli ve ihkakihak durumlarında olduğu gibi hakkın, hak sahibinin kendi gücü ve davranışlarıyla korunmasıdır. b) Hakkın devlet eliyle korunması: Dava ve talep örneklerinde görüldüğü gibi hakkın devlet gücü aracılığıyla korunmasıdır. Hakların ihlali hâlinde, hak sahibine tanınan bu hakların yanı sıra ihlal eden tarafa uygulanan cezai ve hukuki müeyyideler, mesela bedenî ve mali cezalar, iade, tazmin, ifa gibi yükümlülükler, iptal, fesih, cebrî icra, tefrik gibi kazai hükümler de hakların korunmasını sağlayıcı tedbirlerdir.<sup>48</sup>

<sup>39</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, s. 170.

<sup>40</sup> Bedrân Ebü'l-ayneyn Bedrân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 338; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 296; Ali Bardakoğlu, "Had", s. 549.

<sup>41</sup> Ebû İshak Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, s. 84; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mukni' fî fikhi İmâmi's-sünne Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, s. 301. Hatta bir görüşe göre, zimmînin şarabını itlaf eden zimmî ya da Müslüman, bunu tazmin eder. bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, s. 261.

<sup>42</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. II, s. 439.

<sup>43</sup> Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fikhi Ömer b. el-Hattâb*, s. 852.

<sup>44</sup> Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, c. I, s. 316.

<sup>45</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, c. I, s. 315.

<sup>46</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, c. I, s. 566.

<sup>47</sup> Velidedeoğlu, *Umumi Esaslar*, s. 262.

<sup>48</sup> Bardakoğlu, "Hak", s. 149.

Davacının âkil olması şart<sup>49</sup> olduğuna göre bilinci yetersiz olan bir kişinin dava açması veya davaya devam etmesi mümkün değildir. Eğer bu durumdaki kişinin yerine bir başkasının dava açması veya davaya bakması mümkünse aynı şart onun için de geçerlidir.

Bir şahsın, sahibi bulunduğu hakka dayanarak başkasından belli bir ifayı veya kaçınmayı istemesi (talep), iradi bir davranış olduğuna göre bilinç yetersizliğinin, hakkın bu yöntemle korunmasına engel olduğu söylenebilir.

Uyurgezer ve hipnozlu gibi isnat yeteneği bulunmayan bir insanın saldırısına uğrayan kimse, meşru müdafaa şartları içinde onu öldürebilir veya zarara uğratabilir.<sup>50</sup> Dolayısıyla yaşam vb. vazgeçilmez temel hakların korunmasının meşruluğu noktasında, saldırganın ya da tehlike arz eden şahsın bilinç durumunun bir etkisi yoktur. Ancak saldırganın bilincinin helal yolla yetersizleşmesi, bu şahsın günahtan ve eğer meşru müdafaa neticesinde ölmemişse cezai müeyyideden kurtulmasına sebep olmaktadır.

Meşru müdafaa şartlarında tecavüz olunan hak, mal varlığına ilişkin olabileceği gibi; hayat, sağlık, hürriyet, şeref ve namus gibi şahıs varlıklarıyla alakalı da olabileceğine<sup>51</sup> ve temel hakların korunması sıralamasında akıl, maldan önce<sup>52</sup> yer aldığına göre, saldırgan tarafından hem malına hem de bilinç sağlığına karşı tehdit yöneltilen kişi, bunlardan ancak birisini savuşturmak imkânına sahipse kanaatimizce bilinç sağlığını korumayı tercih etmelidir.

## 8. Bilincin Hakkın Sona Ermesi Açısından Etkisi

*Hakkın sona ermesi*,<sup>53</sup> bir hakkın eda, devir, iskat, takas, zimmetlerin birleşmesi, hakkı doğuran sebebin sona ermesi, hak sahibinin ölümü gibi iradi veya gayriiradi sebeplerle sahibinden tamamen ayrılıp elinden çıkması yani hak ile sahibi arasındaki bağın ortadan kalkması demektir. Hakkın yitirilmesi, hakkın elden çıkması, hakkın sonu, hakkın son bulması, hakkın kaybedilmesi, hakkın kaybolması, hakkın izaası, hakkın zıyaı, inkızâü'l-hak (إنقضاء الحق) ve intihâü'l-hak (إنتهاء الحق) tabirleri de aynı manayı ifade etmektedir.

Hakların sona ermesi, sonuç itibariyle söz konusu hakların, başka bir kişiye bağlanıp bağlanmamalarına göre iki kısımda incelenebilir:

a) Hakkın başka bir kişiye bağlanması: Aslında bu durum, hakkın devren kazanılmasının ters açıdan bir görünümüdür. Şöyle ki bir evin mülkiyet hakkının, alım satım akdi nedeniyle A'dan B'ye geçtiğini düşünelim. B, söz konusu hakkı

<sup>49</sup> *Mecelle*, mad. 1616.

<sup>50</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû Müdafaa", s. 387.

<sup>51</sup> Velidedeoğlu, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>52</sup> Mustafa Yıldız, *Alternatif İnsan Hakları Kuramı*, s. 134.

<sup>53</sup> Bilge, *a.g.e.*, s. 236; Bardakoğlu, "Hak", s. 150.

devren kazanmış, A ise aynı hakkı kaybetmiştir. Neticede mülkiyet hakkı yok olmamış; ancak başka bir süjeye bağlanmıştır.

b) Hakkın tamamen yok olması: Hakkın, sahibi ile olan bağının tamamen kopması ve bu hakkın, başka bir kişiye de bağlanmaması durumunda ortaya çıkar. Mesela X'in yaşam hakkı vardır. Fakat X öldüğünde bu hak tamamen ortadan kalkar ve başka bir süjeye bağlanmaz. Çünkü ölüm, ölenin kişi olarak taşıdığı ve kişiliğine sıkı surette bağlı haklarını sona erdiren bir hukuki olaydır.<sup>54</sup> Yine A, yakaladığı ve mülkiyet hakkını ihraz yoluyla<sup>55</sup> elde ettiği bir avı, söz gelimi bir kuşu, bir süre sonra acıyıp ormana tekrar salırsa, o hayvan üzerindeki mülkiyet hakkı, başka bir kişiye bağlanmaksızın tamamen sona erer. Çünkü terk, mal üzerindeki mülkiyet hakkını sona erdiren bir hukuki fiildir.<sup>56</sup>

Kural olarak ıskat, ıskatta bulunan için sırf zarar, karşı taraf için de sırf fayda içeren bir işlem olduğundan ıskatta bulunanın, teberru ehliyetine yani tam eda ehliyetine sahip olması, ıskat beyanının da iradeyi sakatlayan ayıp ve arızı durumlardan birine maruz kalmaması gerekir.<sup>57</sup> Dolayısıyla bir kimseyi bir alacağından ibra edenin, bir şeyi hibe edenin (الواهب) ve birisi lehine ikrarda bulunanın (المقر) âkil olması şart olduğuna göre, bilinci yetersiz insanların ibraları, hibeleri<sup>58</sup> ve ikrarları<sup>59</sup> geçersizdir.

Bütün İslam müçtehitleri, zaman geçmesi hadisesinin (zaman aşımı/müruruzaman/tekâdüm-i zamân) hakkı düşürmeyeceği<sup>60</sup> yani hakkın özüne dokunmayacağı<sup>61</sup> hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Hanefi ve Malikiler, muayyen bir müddetin geçmesini, yalnızca alacak ve hak davasının kabul edilmemesine sebep olarak görmüşlerdir.<sup>62</sup> Fakat yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve bunama gibi şeri özürler (a'zâr-ı şer'iyeye) bu müddetlerin işlenmesini durdurur.<sup>63</sup>

Kanaatimizce bilinç yetersizliği süresinin hayli uzayabildiği koma, bitkisel hayat vb. durumlar da (eğer haram bir yolla meydana gelmemişlerse) söz konusu özürler kapsamında değerlendirilmelidir. Bu şekilde kabul edersek, bilincin uzun süreli yetersizliğinin de müruruzamanı durdurup alacak ve hak davasının düşmesini geciktiren bir şer'î özür olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>54</sup> Bülent Köprülü, *Medeni Hukuk: Genel Prensipler*, ss. 78-79.

<sup>55</sup> Mehmet Şener, "Av", s. 104.

<sup>56</sup> Köprülü, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>57</sup> Ali Bardakoğlu, "Iskat", s. 138.

<sup>58</sup> "Vahibin âkil ve bâliğ olması şarttır." *Mecelle*, mad. 859.

<sup>59</sup> "Mukirrin âkil bâliğ olması şarttır." *Mecelle*, mad. 1573.

<sup>60</sup> "Tekâdüm-i zamân ile hak sâkit olmaz." *Mecelle*, mad. 1674.

<sup>61</sup> Cevdet Yavuz, "Dâva", s. 14.

<sup>62</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c. II, s. 563.

<sup>63</sup> *Mecelle*, mad. 1663.

## Sonuç

Psikoloji ve felsefe başta olmak üzere pek çok bilim dalında temel kavramlardan birisi olarak kabul edilen bilincin, geçmişten günümüze çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Söz konusu tanımlarda eksik ve/veya yanlış anlaşılmaya müsait yönler bulunduğu için kanaatimizce *bilinç*, “**insana özgü, öznel ve nesnel gerçekliğin farkında olma yetisidir**” şeklinde tarif edilmelidir.

*Haklara yönelik bilinç*, hakların farkına varılmasına; *hak bilinci* de haklara toplumsal ve insancıl bir nitelik kazandırılmasına ve hakkın, bir evrensel ortak değer olarak hak ettiği yere ulaştırılmasına sebep olmaktadır. Sağlık hakkı, dinlenme hakkı, adil yargılanma hakkı ve çalışma hakkı çerçevesinde ele alınan *bilince ilişkin haklar* ise fıkhi açıdan önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bilincin, hakkın konusuna, sahibine, borçlusuna ve meşruluğuna önemli hukuki etkileri vardır. Ayrıca bilinç, özellikle uyku, hipnoz, baygınlık ve sarhoşluk gibi çeşitli görünümleri aracılığıyla hakların kazanılması, kullanılması, korunması ve sona ermesi açısından da etkin bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmayla ilk bakışta fıkıh/hukuka yabancı bir kavram olarak görülen bilincin, aslında fıkıh/hukuk alanında ne kadar önemli bir yere sahip olduğu ortaya konulmuştur. Bilincin fıkıh/hukuk sahasındaki önemi, haklara etkisi üzerinden ispatlanmaya çalışılmıştır. Bundan sonra yapılacak fıkıh ve hukuk çalışmalarında yeri geldikçe bilinç kavramından ve onun çeşitli görünümleri olan uyku, hipnoz vb. kavramlardan bu bakış açısıyla bahsetmenin uygun olacağı söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece fıkıh kaynaklarında değil, diğer bilim dallarına ait eserlerde de daha önce hiç kullanılmamış olan ve tarafımızca önerilen<sup>64</sup> *haklara yönelik bilinç*, *insanın kendi haklarına yönelik bilinci*, *insanın başkalarının haklarına yönelik bilinci*, *bilince ilişkin haklar* kavramlarının bundan sonraki fıkıh ve hukuk eserlerinde kullanılır olmasını ummaktayız.

Bu çalışmamızın “psikolojik veriler ışığında fıkıhın yeniden ve bütün olarak araştırılması” şeklinde tanımlayabileceğimiz “**fıkıh psikolojisi**” çerçevesinde yapılacak incelemelere ilham kaynağı olmasını ümit etmekteyiz.

## Kaynakça

- Adler, Alfred (1870-1937), *Psikolojik Aktivite Üstünlük Duygusu ve Toplumsal İlgisi*, (özgün adı: *Superiority and Social Interest*), çev. Belkıs Çorakçı, 5. basım, Say Yayınları, İstanbul 2001.
- Akıntürk, Turgut, *Hukuka Giriş*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2002.
- Aktan, Hamza, "Damân", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, ss. 450-453.

<sup>64</sup> Cemalettin Şen, İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi, s. 11.

- Armağan, Servet, *Anayasa Hukukunda Temel Haklar ve Hürriyetler (Din ve Vicdan Hürriyeti - Teori ve Pratik)*, Harran Üniversitesi Yayınları, Şanlıurfa 1996.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Bardakoğlu, Ali, "Had", *DİA*, c. XIV, İstanbul 1996, ss. 547-551.
- , "Hak", *DİA*, c. XV, İstanbul 1997, ss. 139-151.
- , "Iskat", *DİA*, c. XIX, İstanbul 1999, ss. 137-143.
- Bedrân Ebü'l-ayneyn Bedrân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiye 1984.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel İlkeleri*, 8. basım, Turhan Kitabevi, Ankara 1992.
- Brown, James Alexander Campbell (1911-1964), *Tıp ve Sağlık Ansiklopedisi Açıklamalı Tıp Kavramları*, haz. Aykut Kazancıgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, I-XXIV, Milliyet Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1992.
- Ceza Muhakemesi Kanunu*, Kanun Numarası: 5271, Kabul Tarihi: 04.12.2004.
- Cihan, Erol, "50. Yılda Ceza Muhakemesi Süjesi Olarak Sanığın Durumu ve Sorgusu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. L, sy. 1-4, İstanbul 1984, ss. 133-151.
- Çelebi, Arif, "Uyku Ritmi ve Uyku Gereksinimi", *Bilim ve Teknik*, c. XVI, sy. 187, Ankara, Haziran 1983, ss. 21-23.
- Çetin, F., "Uyku Bozuklukları", *Aile Sağlığı El Kitabı*, Muallâ Aykut v.dğr., ed. Yusuf Öztürk ve Osman Güney, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1995, ss. 192-194.
- Darende, M. İhsan, "Hukuka Aykırı Deliller", <http://www.ucnokta.com/modules.php?name,02.08.2008>.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Meşrû Müdafaa", *DİA*, c. XXIX, Ankara 2004, ss. 383-387.
- Emini, Mehmet Emin, "Hak Kavramı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, Konya Aralık 2004, ss. 203-216.
- Erem, Faruk (1913-1998), "Akıl Malûliyeti", *Adalet Dergisi*, sy. 12, Yıl 36, Ankara, Aralık 1945, ss. 1263-1287.
- Freud, Sigmund (1856-1939) - Türek, İbrahim, *Rüyalar Üzerine İki Deneme*, Varlık Yayınları, İstanbul 1965.
- Hekimoğlu İsmail - Ünal, Nurettin, *İlimde Teknikte Edebiyatta Tarihte Dinde Rüya: Rüya Tabirleri ve Çeşitleri*, Türdav, İstanbul 1981.
- Hoffman, Enid, *Psşik Becerilerinizi Geliştiriniz*, (özgün adı: *Develop Your Psychic Skills*), çev. Erol Konyalıoğlu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1993.
- İbn Cüzey (ö. 741/1340), *el-Kavânî'nü'l-fıkhiyye (=Kavânî'nü'l-ahkâmi's-şer'iyye ve mesâilî'l-fürû'i'l-fıkhiyye)*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Âlemü'l-Fıkr, Kahire 1405-1406/1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Ahkâmü ehli'z-zimme*, I-III, nşr. Yûsuf Ahmed el-Bekrî ve Şâkir Tevfik el-Arûrî, Ramâdî li'n-Neşr/Dâru İbn Hazm, Demam/Beyrut 1418/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn (ö. 620/1223), *el-Mukni' fî fıkhi İmâmi's-sünne Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (birlikte: "el-Mübdî fî şerhi'l-Muknî", İbn Müflih), I-VIII, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiû, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.



- Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsû'atü fîkhi Ömer b. el-Hattâb: asruh ve hayâtuh*, 4. basım, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1989.
- Kant, Immanuel (1724-1804), *Ruhun Gücü Hakkında, (özgün adı: Der streit dir fakultäetenin drey abschnitten)*, haz. Hulusi Yazıcıoğlu, yay.y., Anıl Matbaası ve Ciltevi, Ankara 1998.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1986-1987.
- Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*, I-VII (5 mücellette 7 cilt), 2. basım, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.
- Kaya, Ali, "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbi Müdahaleden Doğan Hukuki ve Cezai Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, sy. 4, Ankara 2004, ss. 295-306.
- Ken'ân, Ahmed Muhammed, *el-Mevsû'atü't-tıbbiyyetü'l-fıkhıyye: mevsû'a câmi'a li-ahkâmi'l-fıkhıyye fî's-sıhha ve'l-maraz ve'l-mümâresâti't-tıbbiyye*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1420/2000.
- Köprülü, Bülent, *Medeni Hukuk: Genel Prensipler - Kişinin Hukuku (Gerçek Kişiler - Tüzel Kişiler)*, I-II (1 mücellette 2 cilt), 2. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
- Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483/1090 [?]), *el-Mevsû't*, I-XXX (15 mücellette 30 cilt), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986.
- Sevindik, Ebru Atıcı, Hekimlerin Meslekî Hatalarından Kaynaklı Hukuksal ve Cezai Sorumlulukları, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Îsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, nşr. Nâsır el-Alî en-Nâsır el-Halîfî, Dârü's-Selâm, Kahire 1408/1988.
- Şen, Cemalettin, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- , *İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2009.
- Şener, Mehmet, "Av", *DİA*, c. IV, İstanbul 1991, ss. 104-105.
- Şîrâzî, Ebû İshak (ö. 476/1083), *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hasan Heyto, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk 1403/1983.
- The Universal Declaration of Human Rights*, 10.12.1948.
- Tosun, Öztekin (1926-1990), *Türk Suç Muhakemesi Hukuku Dersleri*, 3. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Kanun Numarası: 2709, Kabul Tarihi: 07.11.1982.
- Uyanık, Mevlüt, "Bireysel Ahlak", *İslam'a Giriş - Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Erul, 4. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 228-240.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet (1904-1992), *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, 2. basım, yay.y., Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1945.
- Yavuz, Cevdet, "Dâva", *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, ss. 12-16.
- Yerli, Fahrettin Kemal, "Ceza Muhakemesinde Hukuka Aykırı (Yasak) Deliller", *Adalet Dergisi*, sy. 11, Yıl 93, Ankara, Nisan 2002, ss. 219-228.

Yıldız, Mustafa, *Alternatif İnsan Hakları Kuramı: İnsan Haklarına İlahi Referans*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Zekerıyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), *Fethü'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb*, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, I-VIII, 3. basım, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk 1409/1989.

## HADİSLERE GÖRE ŞEYTAN

Nurettin ŞENTÜRK\*

### Öz

Hadislerde çeşitli konularla ilgili olarak şeytandan bahsedildiği görülmektedir. Bu konular arasında, şeytandan Allah'a sığınmak, ibadetler, kadınlar, sağlıkla ilgili mevzular, rüyalar, çeşitli hayvanlar, haramlar, yeme-içme, eğlenceler, günlük hayatla ilgili bazı hususlar v.b yer almaktadır. Bu çalışmada şeytanın söz konusu edildiği bunlar ve benzeri konular ana başlıklar halinde sınıflandırılarak incelemeye tâbi tutulacaktır. Özellikle şeytanın kavramının mecâzî manada kullanıldığı ifadelerle dikkat çekilecektir. Konuya daha geniş bir bakış açısı sağlaması hasebiyle şeytan kelimesinin kavramsal çerçevesi çizilecek ve diğer dinlerde var olan şeytan ile ilgili inanışlara değinilecektir. Yine konunun Kur'an ile bağlantılı olması hasebiyle Kur'an'da geçen şeytan ile ilgili kavram ve anlatımlara işaret edilecek, ilgili başlıklarda da bazen Kur'an'a atıflarda bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Sünnet, Hadis, Şeytan, İblîs.

## SATAN ACCORDING TO HADITH

### Abstract

As mentioned in the hadith it is seen as the devil on various topics. These issues include, for the devil has to take refuge in God, worship, women, health-related matters, dreams, various animals, forbidden from eating, drinking, entertainment, daily life and about some of the issues are located and so on. This study these and other issues that have been mentioned in the devil will be subject to review by classifying the main headings. In particular, attention will be drawn to the phrase as used in the figurative sense, the concept of the devil. Subject to a broader perspective to provide a conceptual framework to repaint the sense of the word devil and Satan will be discussed in other existing beliefs about religion. Again in the Qur'an because they were associated with the Qur'an pointing to concepts and issues to be concerned with the devil expression will be made in reference to the Koran, sometimes in a related topic.

**Keywords:** Quran, Sunnah, Hadith, Satan, the devil.

### Giriş

Şeytan, rasyonel düzeyde hakkında son söz söylenemeyen gizemli bir varlıktır. Bununla beraber özellikle konuyu bilimsel düşünce bağlamında ele almaya çalışan toplumlarda farklı şeytan algılarına rastlanılmaktadır. Nitekim semâvî dinlerden Hıristiyanlık, tarihî süreç içerisinde diğer din ve kültürlerden - mesela Batı kültürünün putperest kökenlerinden, Zerdüşti düalizmden- etkilenmesi sebebiyle Ahd-i Atîk'ten Ahd-i Cedîde doğru şeytan konusunda bir algı

---

\* Diyanet İşleri Başkanlığı Tekirdağ Eğitim Merkezi, nursenturk1977@gmail.com

değişikliğine gitmiştir. Ahd-i Atîk'te şeytan bir kul mesabesinde iken, Ahd-i Cedîd'e gelindiğinde şeytan, iyilik ve kötülüğü temsil eden düalizmin kötülük tarafını temsil eden bir varlık haline dönüşmüştür.<sup>1</sup>

Hıristiyan Dünyası, XIII. yüzyıldan itibaren pozitivist ve rasyonalist akımlardan etkilenerek dinin esasları alanında ele alması gereken gaybî bir meseleyi akıl ve mantık kriterleriyle ele alma hatası içine düşmüştür. Zira bu kriterlerle algılarında şeytana yer bulamayan Hıristiyan dünyası, çareyi düalist yaklaşımda bulur.<sup>2</sup> İşte bu durum, dinin alanına giren veya kaynağı din olan bir meselenin, o dinin alanından veya aslî kaynaklarından soyutlandıkça nasıl daha karmaşık hatta çelişkili bir hal alabileceğini gösteriyor.

Kur'an-ı Kerim'in nüzûlu ve Rasûlullâh'ın (s.a) nübüvveti ile İslamiyet, çok farklı mahiyet ve değişik güçteki şeytan anlayışlarını reddederek, onun gerçek varlığını, mahiyetini, güç ve kuvvetinin sınırlarını belirlemiştir. Nitekim Şeytan, Kur'an'da anlatılırken, onun Rabb'inin emrine uymayan cinlerden biri olduğu<sup>3</sup>, Cinlerin ise ateşten yaratıldığı<sup>4</sup>, görülemeyen latîf varlıklar olduğu<sup>5</sup>, yine Şeytan'ın insanoğlu üzerinde hiçbir gücünün olmadığı<sup>6</sup> sadece vesvese veren bir varlık<sup>7</sup>, insanın ahlâki ve ruhî tekâmülünün önünde bir engel, doğru yolun üstünde pusu kuran bir varlık olduğu anlatılmakta ve yaratılış itibarıyla nev-i şahsına münhasır özelliklerinden bahsedilmektedir. Hadislerde ise şeytan mücerred veya müşahhas olay ve eylemler üzerinden tanıtılır ve o olayın veya eylemin şeytanîliğinden bahsedilir.<sup>8</sup> Yani Kur'an şeytanı tümdengelim yöntemiyle tanıtırken, hadisler dolayısıyla Rasûlullâh (s.a) tümevarım yöntemiyle tanıtır. Yine Kur'an'da şeytanın mahiyeti ile ilgili bilgiler verilirken veya temsîli olarak kendisinden bahsedilirken özellikle insana has yemek-içmek, tuvalet ihtiyacını gidermek gibi özellikler üzerinden temsîl getirilen bir şeytan figürüyle karşılaşmamaktadır. Hadislerde ise bu özellikler üzerinden şeytan için temsiller getirildiği görülmektedir.<sup>9</sup>

Kur'an'ı açıklama görevi tevdi edilen Rasûlullâh'ın (s.a) bu şekilde meseleleri muhataplara açıklarken Kur'anî üslubun yanında farklı bir üslub

<sup>1</sup> Gürkan, Saime Leyla, "Şeytan Mad.", *DİA*, 39, 103.

<sup>2</sup> Armağan, Mustafa, *İslam ve Batı Toplumunda Şeytanın Farklı Konumları*, Köprü Derg., 55.sayı. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=288=12.06.2013>

<sup>3</sup> Kehf 18/50

<sup>4</sup> Rahman 50/15

<sup>5</sup> Âraf 7/27

<sup>6</sup> İbrâhim 14/22, Sebe 34/21

<sup>7</sup> Âraf 7/20, İsrâ 20/120

<sup>8</sup> Örnek olarak şeytanın kişinin kulağına bevletmesi ilgili hadis için bakınız. Buhârî, *B. Halk* 11; *Teheccüd* 13; Müslim, *Müsâfirîn* 205; Nesâî, *Kıyâmü'l-Leyl* 5/1606-1607; İbn Mâce, *İkâmet* 174/1330; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 375, 427; II, 260, 427.

<sup>9</sup> Örnek olarak Abdullah İbn Ömer'den (r.a) nakledilen bir hadiste Rasûlullâh (s.a): "*Sizden kimse sakın sol eliyle yiyip içmesin. Çünkü şeytan soluyla yer içer*" demektedir. (Müslim, *Eşribe*, 106 ; *Muvattâ*, Sıfâtu'n-Nebî, 5 ; Ebû Dâvûd, *Et'ime*, 20 ; Tirmizî, *Et'ime* 9.)

kullanması muhatapta daha etkili olma hikmetine mebni olabilir. Dolayısıyla Rasûlullâh (s.a) içinde bulunduğu toplumun şeytan veya şeytanî varlıklarla olan algı ve inançlarını göz önünde bulundurarak temsiller getirmiştir. Bu temsillerle şeytanın insan üzerindeki hile ve desîselerini pratikte nasıl somut hale getirdiğini muhataplarına açıklamak istemiştir.

Konu ile ilgili hadislere geçmeden önce şeytan kelimesinin kavramsal çerçevesinin çizilmesi konuya daha kapsamlı bir bakış açısı sağlayacaktır. Binaenaleyh şeytanın kelimesinin etimolojik ve terim anlamları ilgili başlıklar altında incelenecektir.

## 1. Şeytan Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

### 1.1. Etimolojik Olarak Şeytan

#### 1.1.1. Şeytan

Şeytan kelimesinin tarihî süreç açısından “habîs” manasıyla Yahudi menşe’li, “insanüstü varlık” manasıyla İslâm öncesi Arap menşe’li olduğu ve bu iki mananın karşılıklı olarak birbirlerine tesir ettikleri ileri sürülmektedir.<sup>10</sup>

Arap dilbilimcilerin çoğu, *Şeytan* kelimesinin türemiş bir isim olduğunu kabul etmekle beraber hangi kökten türediği hususunda iki ihtimal ileri sürmektedirler. Birincisi, “uzaklaşmak, hayırdan, iyilikten uzak olmak” anlamına gelen *şe-ta-ne* “ش ط ن” fiilinden türediği ihtimali ki bu görüşü savunan dilbilimcilerden İbn Manzûr (v. 630/1233), Arapların kullandığı *şe-ta-ne* “ش ط ن” kelimesinin çoğulu olan *Şeyatîn* “شياطين” sîgasındaki “ن” un varlığını buna delil gösterir.<sup>11</sup> Yine bu görüşü savunan dilciler, Kur’an’da geçen “الشياطين” şeklindeki çoğulun<sup>12</sup> bu görüş için kâfi bir delil olduğunu savunurlar.<sup>13</sup> İkinci ihtimal ise, *Şeytan* kelimesinin helak olmak manasında “ش ي ط” *şe-ya-ta* kelimesinden türemiş olduğu ihtimâlidir. Bu anlayışa göre kelimenin <sup>ل</sup> ve <sup>ن</sup> harfleri zâiddir.<sup>14</sup>

Öte yandan şeytan kelimesinin Arapça kökenli olup teolojik anlamlarını Yahudi-Hıristiyan geleneğinden aldığını ve İbrâniceden Arapça’ya geçen; Yahudi geleneğinde “cin”, İslâm öncesi Araplarında “insanüstü varlık” manâsına gelen, dolayısıyla İslâm’da bu iki anlamın birleştirildiği bir kelime olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Furat, Ahmet Suphi, “Şeytan”, *Şâmil İA*, İstanbul-1997, IX, 493.

<sup>11</sup> Ebü'l-Fadl Muhammed b Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-a'rab*, “ş-t-n” md., IV, 2265.

<sup>12</sup> Bakara 2,14,102; En'âm 6,71,112,121; Â'râf 7,27,30; İsra 17/27; Meryem 19/68,83; Enbiyâ 21/82; Mü'minûn 23/97; Şuârâ 26/210,221; Sâffât 37/65; Sâd 38/37; Mülk 67/5.

<sup>13</sup> Furat, “Şeytan” mad., MEB Yayınları, Eskişehir 1997, XI, 491.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkadir er-Râzi, *Muhtârû's-Sihâh*, Beyrut 2004, s.178.

<sup>15</sup> A.Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938, s.48, 187-190.

### 1.1.2. İblîs

İslam kaynaklarında genel olarak Âdem'e secde konusunda isyan etmeden önceki adı İblîs şeklinde geçmektedir.<sup>16</sup> Bu kelime konusunda da İslam âlimleri iki farklı görüş serdedir. Bir grup, "İblîs" kelimesinin "Belese" kökünden türeyen acem (Arapça kökenli olmayan) bir isim olduğunu ileri sürerken diğer bir grup, *iblis* ile *iblâs* arasında bir benzerlik ilişkisi kurarak kelimenin "kesilme, ümitsizliğe kapılma" anlamında *eblese* kökünden iştikak eden Arapça bir isim olduğunu ileri sürmektedir.<sup>17</sup>

Nitekim birinci görüşü tercih edenlerden Ebû İshak (v. 235/850) görüşünü temellendirirken bunun sadece benzerlikten ibaret olduğunu gerçekte ise Farsça'dan Arapça'ya geçmiş acem bir kelime olduğunu ifade eder.<sup>18</sup>

İkinci görüşü kabul edenlerden Cevherî (v. 400/1009) de *iblis* "إبليس" ile *iblâs* "إبلاس" kelimelerinin birbirine yakınlığından bahseder ve İblîs'in, *iblâs* "إبلاس" kökünden türemiş Arapça bir isim oluşunu bu yakınlığa bağlar.<sup>19</sup>

### 1.2. Terim Olarak Şeytan

Terim olarak şeytan, kötülüğün temsilcisinin, dalalet önderinin, Allâh'ı seven ve ona kullukta bulunan herkesin büyük düşmanının muşahhaslaştırılmış şekli olup kötülüğün sembolü haline gelmiş bir varlıktır.<sup>20</sup> Kur'an-ı Kerim bu manada şeytan kelimesini çoğunlukla İblis ve askerleri için kullanır.<sup>21</sup>

*Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn* adlı eserinde Tehânevî (v.1745) şeytan kavramını tanımlarken şöyle demektedir: "*Ruhânî varlıkların sadece hayır işleyenlerine melek, sadece şer işleyenlerine şeytan, bazen hayır, bazen şer işleyenlerine de cin denir.*"<sup>22</sup>

Ferid Vecdî (v. 1954) "*Dâiratü'l-Meârif*" isimli eserinde, "*İblîs şeytanların aslı (babası) için kullanılan bir alemdir. Allah (c.c.), şeytanları ateşten yaratmış ve onları cisimden tecrîd etmiştir. Değişik şekillere girebilme yeteneği vermiştir. Şeytan ve zürriyeti, vesvese ve iğvâ tabiatına bağlı olarak, tefrika ve insanları Allah'ın emirlerinden uzaklaştırma gayreti içindedirler. Meleklerin, insanları Allah'ın emirlerine imtisala çağırdıkları gibi.*" demektedir.<sup>23</sup>

## 2. Dinlerde Şeytan

Tarih sahnesinde ortaya çıkmış dinlerin genelinde farklılıklarına rağmen pek çoğunda bir şekilde şeytanın varlığına dair inançlarla karşılaşmaktadır.

<sup>16</sup> Ali İbrahim, *et-Terbiyet-ü vet-Ta'lim*, Dar-u Amman, ts., s.1.

<sup>17</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, "b-l-s-" mad., III, s.909.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, "b-l-s" md; Zebîdi, *Tacu'l-Arûs*, "b-l-s" md.

<sup>19</sup> Çelebi, İlyas, *İslam İtikadında şeytan Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul 1985, s.19-20.

<sup>20</sup> Güç, Ahmet, "Şeytan", *Şâmil İA*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 2000, VII, 303.

<sup>21</sup> Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 362.

<sup>22</sup> Tahânevî, *Keşşâf-u İstilahâti'l-Fünûn*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, II, 1132.

<sup>23</sup> Vecdî, Ferid, İblîs mad., *Dâiratü'l-Meârif*, Dârü'l-Mârife, Beyrut-1971, 3.Baskı, II, 332.

Nitekim bugün şerir ve habis varlıklar anlamında batı dillerinde Devil, Demon ve Genius kelimeleri, doğu dillerinde ise Peri, Şeytan ve İblis kelimelerinin kullanılması, yeryüzündeki toplumların genelinin şeytanın varlığına inandıklarını göstermektedir.<sup>24</sup>

İlkeller, doğa ile doğaüstü arasında bir sınır çizememiş, simgeler yoluyla fayda ve zararı somutlaştırmıştır. Mesela tanrı fikrine duygusal büyü ile ulaşabileceğini düşünmüş,<sup>25</sup> doğa olayları ile tarım kültürünü, bereket ve afetler, tanrılar ve kötü güçlerle ilişkilendirerek bir kozmik din algısı geliştirmiştir.<sup>26</sup> Binaenaleyh ilkel insanların dinsel inanış ve düşüncesinde ve bunun yansıması olan sosyal yaşamlarında kötülüklerin sebebi olarak gördükleri kötü bir ruh veya gücün varlığına inandıkları ve ondan korunmak için ayinler yaptıkları şeklindeki bilgiler, bu kötü ruh veya kuvvetin şeytan olabileceği fikrini akla getirmektedir.

İlkellikten gelişmişliğe geçişin sembolü olarak gösterilen Mısır, Hint, Çin vb. toplumlarda ortaya çıkan yerel ve bölgesel dinlerde de şeytan inancıyla karşılaşmaktadır. Nitekim Eski Mısır'daki şeytan telakkisini insanlara ve çevreye zarar veren cinler karşılamaktaydı.<sup>27</sup>

Hinduizm, geçirdiği uzun tarihî süreçte dönem dönem çok tanrıcı (politeist), tekçi (monist) veya tek tanrıcı (monoteist) anlayışlardan birine, ikisine veya tamamına sahne olmuştur. Şeytan ve benzeri güçlerin varlığına ilişkin anlayışların da tanrı anlayışına paralel olarak şekillendiği görülür. Nitekim Hinduizm'in dinî metinlerinden biri olan *Upanişadlar*'da insanı felakete sürükleyen ve ismi *Maya* olan bir şeytandan bahsedilir.<sup>28</sup>

Taoizm kaynaklı Çin inançlarında da cin ve diğer ruhanî varlıklar mevcuttu. Din adamları insanları kötülüklerden korumak için, tılsımlar ve okumalar gerçekleştirirdi. Bedenî ve ruhî hastalıkların sebebi ruhanî varlıklar görülürdü.<sup>29</sup>

Türkler, İslam'dan önce ruh, melek, şeytan gibi varlıklara inanırlardı. Denizler, göller, dağlar, her biri canlı nesne olarak kabul edilir ve Dünyanın her tarafına yayılan bu nesnelere iyi ve kötü ruhlar olarak kategorize ederlerdi. İyi ruhlar tanrı Ülgen'in emrinde, kötü ruhlar ise tanrı Erlik'in emrinde, insanları etkilemek için hep birbirleriyle mücadele halindedirler. Kötü ruhlar insanlara ve hayvanlara hastalık ve zarar vermek için uğraşırken, bu kötülüğün sebebi olan

<sup>24</sup> Çelebi, İlyas, *İslam İtikadında şeytan Anlayışı*, s.24.

<sup>25</sup> Frazer, S.James, *The Golden Bough The Roots of Religion and Folklore-Altın Dal Dinin ve Folklorün Kökleri*, (çevr; Mehmet H. Doğan), Payel Yayınları, İstanbul-2004, s.20.

<sup>26</sup> Bulat, Elif, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Şeytan* s.19.

<sup>27</sup> Doğrul, Ö.Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul ty., 1963, s.36.

<sup>28</sup> Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinlerinde Şeytan, Milel ve Nihal* (inanç, kültür ve araştırmalar dergisi), sayı:1, c:1, Aralık-2003, s:48.

<sup>29</sup> Aslan, Abdulvehhap, *Kur'an'da Şeytan Terimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Van 1999, s.10.

ruhlar şaman tarafından insan bedeninden uzaklaştırılırdı.<sup>30</sup> Eski Türklerde melek yerine “Frişti (Ferişteh)”<sup>31</sup>, Şeytan yerine de “Yek” kelimeleri kullanılırdı.<sup>32</sup>

Yunan, Roma, Maniheizm, Altay ve hatta Akad inançlarında da şeytanın varlığına inanılmaktaydı. Nitekim bu medeniyetlerin cin türü varlıklara inandıkları ve bu varlıklara Yunan geleneğinde “*Daimon*”, Romalılarda “*Genuis*”, Maniheizm’de “*Aşkalun*”, Altay inançlarında “*Çor*”, Akadlar’da ise “*Lamassu*” adlarını verdikleri bilinmektedir. Bu varlıklar iyi ve kötü varlık olarak kategorize edilerek birbiriyle sürekli mücadele eden iki düşman gibi kabul edilirdi.<sup>33</sup>

Şeytan, İslâm öncesi Arap toplumunda da mevcut olan bir kavramdır. Zira bir kısım kaynaklarda cahiliye döneminde şeytanların erkek ve dişisinin bulunduğuna ilişkin bir inancın olduğuna işaret edilmiş; ayrıca “*Cessâse Hadisi*” diye bilinen bir rivâyette dişi bir şeytan olduğu düşünülen, vücudu kıllarla kaplı çok garip bir yaratıktan söz edilmiştir.<sup>34</sup> Yine cahiliye döneminde Araplar, kan damarlarını kesmeden hayvan boğazlamayı “Şeytan Yarması” diye nitelendirmişlerdir.<sup>35</sup>

İlâhî dinler olarak bilinen dinlerden Yahudilikte şeytanlar, isyan ettikleri için Tanrı katından kovulmuş fakat güçlerini kaybetmemiş meleklerdir. İlk dönem Yahudiliğinde, kötülüklerin şeytandan gelişi düşüncesi yoktu ve o dönem Yahudi inancına göre, Tanrı âdildi, insanları ya da milletleri cezalandırırsa bunu intikam için değil, âdil bir yargıcın yaptığı gibi bir suçun karşılığı olarak yapardı. Şeytan, apokrif Yahudi metinlerinde tederîcîl olarak kötülüğün kaynağı haline getirilmiştir.<sup>36</sup>

İlk dönem Hıristiyanlar, Yahudiler gibi şeytanı yılan şeklinde tasavvur ederlerdi.<sup>37</sup> Daha sonra Ahd-i Cedîd’e geldiğinde bir dönüşüm geçiren şeytan tasavvuru, insanlığın ayartıcısı, İsa’nın baş düşmanı, iyi kötü savaşındaki kozmik düşman şeklinde Hıristiyan dünyasında hâkim olan anlayış, bugün dîni literatüründe kendine yer bulmuştur.<sup>38</sup>

### 3. Kur’an ve Hadislerde Şeytana Ait Kavramlar

Kur’ân’da yedi âyette geçen yaratılış ve cennetten çıkış kıssasında Şeytan’dan şahsî hüviyete sahip bir varlık olarak bahsedilir. Bu kıssalarda hem

<sup>30</sup> Aslan “Kur’ân’da Şeytan Terimi”, s.13.

<sup>31</sup> Soğdcadan dilimize geçmiş bir kelimedir. Gabain, A. Von, *Eski Türkçenin Grameri* (Çevr; Mehmet Akalın), , Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s.259.

<sup>32</sup> Tanyu, Hikmet, *İslamlıktan Önce Tanrı İnançları*, İstanbul 1986, s.109-116.

<sup>33</sup> Tuncer, Mustafa, s.5

<sup>34</sup> Müslim, *Fiten* 119; Ebû Dâvûd Melâhîm 15; Tirmizî, *Fiten* 66.

<sup>35</sup> Ateş, Ali Osman, *Kur’an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul 1996, s. 104-195. İlgili hadisler için ayrıca bkz. Müslim, *Fiten* 119; Ebû Dâvûd, *Edâhî* 17.

<sup>36</sup> Örs, Hayrullâh, Mûsa ve Yahûdililik, İstanbul-1966, s.360.

<sup>37</sup> Karşlı, İbrahim Hilmi, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*, Ankara-1993, s.25.

<sup>38</sup> Gürkan, Salime Leyla, *DİA*, XXXIX, s.102



*şeytan* hem de *İblis* ifadeleri geçmektedir. Âdem'in yaratılışı ve ona secde emrinde sadece *İblis* ifadesi geçerken Âdem ve eşi Havva'nın kandırılması ve cennetten çıkarılması olayında *şeytan* ifadesine yer verilmiştir.<sup>39</sup>

Kur'an ve hadislerde bu iki ifadenin dışında şeytana ait daha birçok isim ve sıfat zikredilir. Bunların en meşhurları Cibî,<sup>40</sup> Merîd,<sup>41</sup> Sâğîr<sup>42</sup> Mez'ûm,<sup>43</sup> Medhûr,<sup>44</sup> Mel'ûn,<sup>45</sup> Adüvv,<sup>46</sup> Kefûr,<sup>47</sup> Hazûl,<sup>48</sup> Garûr,<sup>49</sup> Mârid,<sup>50</sup> Mezkûf,<sup>51</sup> Mudill<sup>52</sup> Racîm,<sup>53</sup> Vesvâs,<sup>54</sup> Hannâs,<sup>55</sup> Hâris<sup>56</sup> ve Azâzil<sup>57</sup>dir.<sup>58</sup>

Kur'an-ı Kerim'de şeytan, acziyeti ve insanoğlu karşısında gücünün ne kadar sınırlı olduğu vurgulanmak maksadıyla yaratılışı ile ilgili bilgilerden, yapacağı veya sebep olacağı eylemlere varıncaya kadar her yönüyle tanıtılmıştır.<sup>59</sup> Öyle ki şeytanın kavramının sınırları ve mahiyeti konusunda mahatabın zihninde farklı bir algı oluşmasına izin vermeyecek kadar nettir.

Hadislerde ise Kur'an'da tanıtılan şeytan daha çok bulunduğu ortamlardan yola çıkılarak temsillerle anlatılmakta, ona has isim ve sıfatlardan bahsedilmektedir. "Hadislere Göre Şeytan" genel başlığı altında ele alınacak hadislerde görüleceği üzere Rasûlullâh'ın (s.a) şeytan ile ilgili bir kısım temsîlî anlatımlarının geneli mecâzî anlamda kullanıldığından hakkında farklı yorumların yapılmasına neden olmuştur.

<sup>39</sup> Bakara, 2/33-37; A'raf, 7/11-25; Hicr, 15/29-42; İsrâ, 17/61-62; Kehf, 18/50; Tâ'hâ, 20/116-123; Sâd, 39/73-83;

<sup>40</sup> Nisa 4/51.

<sup>41</sup> Nisâ, 4/117.

<sup>42</sup> A'raf, 7/13.

<sup>43</sup> A'raf, 7/18.

<sup>44</sup> A'raf, 7/18.

<sup>45</sup> Hicr, 15/35.

<sup>46</sup> A'raf, 7/22.

<sup>47</sup> İsrâ, 17/27.

<sup>48</sup> Furkân, 25/29.

<sup>49</sup> Lokman, 31/33

<sup>50</sup> Sâffât, 37/7.

<sup>51</sup> Saffet, 37/8.

<sup>52</sup> Kasas, 28/15.

<sup>53</sup> Nahl. 16/98.

<sup>54</sup> Nâs, 114/4.

<sup>55</sup> Nas, 114/4.

<sup>56</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğâlib el-Âmilî, *Câmiü'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (tahk. Ahmed Muhammed Şakir) Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts., I, 502-503.(Hadis no:685)

<sup>57</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, s.503.(Hadis no:686)

<sup>58</sup> Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut, IX, 353; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, Beyrut, 1399/1979, V, 2144; Ragîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır, ts. s. 383; Seyyid Sâbık, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Beyrut, ts. s. 139; Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul, 1979, s. 36.

<sup>59</sup> İbrahim 14/22; Hicr 15/39-42; İsrâ 17/64-65-50; Meryem 19/83; Tâ'hâ 20/116-1123; Rahmân 55/15; Haşr 59/16.

Mesela Abdullâh b. Ömer'den (r.a) nakledilen bir rivâyette Rasûlullâh (s.a) bir gün mescidde ayağa kalkarak hutbe esnasında Hz. Âişe'nin (r.anhâ) evinden tarafa işaret ederek üç defa, " *İşte fitne bu taraftadır, Şeytan'ın boynuzunun doğacağı yerdedir.*" buyurdular.<sup>60</sup> Bu hadîsin farklı varyantları Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de geçmektedir.<sup>61</sup>

Bu hadislerde Rasûlullâh'ın (s.a) kullandığı "şeytanın boynuzu" ifadesi yoruma açık bir ifâdedir. Nitekim bu hadisleri bir kısım âlim zâhirî anlamlarından yola çıkarak ve başka hadislerle de destekleyerek şeytana has olan boynuzlar olarak yorumlamışlardır.<sup>62</sup> Diğer bir grup âlim ise bu manada nakledilen hadislerin mecâzi anlamda kullanıldığını, burada kullanılan boynuz ifadesinden de kastedilenin doğu olduğunu ileri sürerler. Hz. Âişe'nin (r.anhâ) evinden çıktıktan sonra doğu tarafını işaret etmesi ile ilgili rivâyetle bu görüşü desteklerler.<sup>63</sup> Hz. Hafsâ'nın (r.anhâ) kapısının yanında dikilip eliyle doğu tarafını işaret ederek bu ifadeyi üç defa zikretmesi ile ilgili rivâyet de yine bu yorumları destekler mahiyettedir.<sup>64</sup>

Bu ifadenin güç ve kuvvet manasına geldiğini ve Rasûlullâh'ın (s.a) bununla özellikle o gün o coğrafyada büyük devletlerle hüküm süren şeytan ve yandaşlarının katmerli hâkimiyet ve iktidarını kastedmiş olabileceğini ileri sürenler de vardır. Yine bir kısım âlim de şeytanın boynuzu ifadesi ile ileride zuhûr edecek fitnelerin yeri olan doğunun kastedildiği yorumunu yaparlar.<sup>65</sup>

#### 4. Hadislere Göre Şeytan

Şeytan, ya da daha genel olarak söylemek gerekirse "kötülük", düşünce tarihinde şahit olunan en ilginç konulardan birisidir. Nitekim tarih sahnesinde ortaya çıkan kimi dinler, kötülük konusunu çok fazla öne çıkartıp öğretilerinin eksenine yerleştirirken, kimisi onu bağımlı bir değişken konumunda tutmuştur. Kimi dinler ise kötülüğün bağımsız değişken olarak iyiliğin tanrının karşısında özerk bir varlık alanına sahip olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla bu dinlerde "şeytan" diye kötülüğün timsali bir varlık ortaya çıkmıştır.

Kötülük bir kültürde insanın zihninde bir parçalanmaya sebep olacak şekilde konumlandırılmışsa Batı kültüründe gördüğümüz anlamda trajedi dediğimiz psikolojik gerilimlerin anlatılmasını üstlenen eserlerin ortaya çıkması kültürümüzde de kaçınılmazdır. Örneğin W. Peter Blatty'nin *The Exorcist* adlı, Türkçe'ye "Şeytan"<sup>66</sup> diye tercüme edilen romanı, 1970'lerde filme çekilmiş ve

<sup>60</sup> Buhârî, Kitâb-ü Farz'l-Humus, 4.Bab, Hadis no.3104.

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 18.

<sup>62</sup> Nesâî, Mevâkîf, 35.Bab, Hadis no. 571; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, II, 3350.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 23,26

<sup>64</sup> Buhârî, Bedu'l-Halk, 11; Fiten, 16; Müslim, Fiten, 45,50

<sup>65</sup> K.Miras, *Tecrîd-i Sarih Terc.*, IX, 55-56.

<sup>66</sup> W. Petter Blatty, *Şeytan*, (Çevr.: Selami Sargut), 6. baskı, İstanbul 1981, Altın Kitaplar Yayınevi.

kötülük alanının sınırları zorlanarak sunulan bütün necislikleri ile Batı dünyasını sinemalara çekmeyi başarmıştır. Benzer bir filmi Türkiye’de Metin Erksan çekmeye karar vermiş uzun bir ön araştırmadan sonra çekilen film tam bir fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Çünkü İslam inanç sisteminde düaliteye, ikiliğe yer verilmemesi, şeytanın mahiyetinin ve faaliyet alanlarının kesin çizgilerle bilinir olması filmin, Batılılara geldiği kadar toplumumuza ilginç gelmemesi neticesini doğurmuştur.

Turan Dursun<sup>67</sup> ve İlhan Arsel<sup>68</sup> gibi bazı yazarlar özellikle hadislerde farklı üslupla anlatılan şeytan ile ilgili temsîli anlatımlara eleştiri oklarını yönelterek İslam toplumunda oluşan şeytan algısını adeta sarsmak istemişler, kendi kriterleriyle ele aldıkları hadislere sığ bir bakış açısı sunarak ilk önce bu hadisleri tenkit etmişler daha sonrada bu ifadeleri söyleyenin sözüne ve getirdiği kitaba inanılmayacağını belirtmişlerdir. Böylece ilgili eserlerinde delil olarak getirdikleri âyetleri de kendileri ile tezat oluşturacak şekilde yalanlama yoluna gitmişlerdir.

Bu bölümde konuya bütüncül bakış açısı sağlaması hasebiyle şeytan ile ilgili muteber eserlerde geçen hadislerin geneli ele alınacak eleştirilen hadislerde olduğu gibi yoruma açık kavram ve anlatımlara şerh ve haşiye türü eserler ışığında değinilecektir. Ele alınacak hadislerin çoğu Kütüb-ü Tis’a eserlerinde okuyucularına değişik kitâb ve bâb başlıkları altında sunulmaktadır. Binâenaleyh ilgili hadisler, gerekmediği müddetçe sened ve metin kritiğine girmeden belli konu başlıkları altında verilecek örneklerle ve sade bir dille izah edilecektir. Zira makalede amaç konu hakkında bir anlam çalışması yapmak olacaktır.

#### 4.1. Şeytanın İbadetlerle İlgili Fonksiyonu

Şeytan’ın ibadetlerle ilişkisi konusunda rivâyet edilen hadislerin daha çok namaz ibadeti üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum, dinin en önemli ibadeti olması hasebiyle şeytanın namaz üzerinde çok durduğunu akla getirmektedir. Hadislerden, şeytanın *vesvese*,<sup>69</sup> *unutma*<sup>70</sup> *tembellik*<sup>71</sup> v.b insana has eylemler üzerinden icraatlarını gerçekleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Rasûlullâh (s.a) “*Suyun Vesvâs’ından (Şeytanından) sakının*” buyurarak daima

<sup>67</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için Turan Dursun’un eserlerine bakılabilir. Turan Dursun, *Din Bu I/II*, Kaynak Yayınları.

<sup>68</sup> Geniş bilgi için İlhan Arsel’in ilgili eserinde şeytan ile ilgili hadislere bakılabilir. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, 3.baskı, İstanbul-1989.

<sup>69</sup> Buhârî, *Vudû’*, 28, *Ezan*, 4; Müslim, *Mesâcid*, 88, 89, *Salât*, 16,18, 19, *Selâm*, 68; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 51, *Salât*, 30 (516), 190; Nesâî, *Tahâret*, 68, *Sehiv*, 24; İbn Mâce, *İkâmet*, 132-135; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 330, IV, 216; 135.

<sup>70</sup> Ebu Dâvud, *Nikâh*, 50(2174), *Edeb*, 109/5065; Tirmizî, *Da’avât*, 25/3411; İbn Mâce, *İkâmet*, 32/926; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 541,161, 205.

<sup>71</sup> Buhârî, *Teheccüd* 12-13; *Bedü’l- Halk* 11; Müslim, *Mesâcid* 195, *Misâfirîn* 205-207-290; İmam Mâlik, *Muvattâ*, *Kur’an* 10/46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 375,427, II, 260, 427, III, 103, 149, 185, 247, IV, 348, 349; Ebû Dâvud, *Salât* 5/413; Tirmizî, *Salât* 120/160; Nesâî, *Mevâkît* 9/509, 35/569, *Kiyâmü’l-Leyl* 5/1606-1607; İbn Mâce, *İkâmet* 174/1330, 148/1253.

abdest alırken vesvese veren “*Velehân*”<sup>72</sup> isminde bir şeytandan bahsetmektedir.<sup>73</sup> Hadiste geçen “*veleh*” kelimesinden türetilmiş olan “*Velehân*”; hevâ ile aklın gitmesi, hayrete düşme manasına gelmektedir.<sup>74</sup> Abdest alırken kişiye vesvese vererek haddinden fazla su kullandırması sebebiyle bu şeytana “*Velehân*” ismi verilmiştir.<sup>75</sup> Kişi, abdest alırken bu şeytanın vesvesesine kapılır ve şeytan da bu kişi ile oynamaya başlar.

Namazda şeytanın, insanın aklına birçok şeyleri hatırlatmak suretiyle şaşırttığını Rasûlullâh (s.a) şöyle ifade etmektedir: “*Namaza nidâ edildiğinde (ezan veya kâmet okunduğunda) şeytan, ezanı duyamayınca kadar yellenerak kaçır, uzaklaşır. Kâmet bitince döner, kişi ile nefsi arasına vesvese atarak şöyle der: ‘Şunu hatırla, şunu hatırla, bunu hatırla... Ta ki kaç rekât kıldığını hatırlayamayınca kadar devam eder.’ Kişi de kaç rekât kıldığını hatırlayamayacak kadar şaşırır.*”<sup>76</sup>

Benzer bir rivâyette Osman b. Ebî Âs (r.a) Rasûlullâh’a (s.a) gelerek, “*Yâ Rasûlallâh! Şeytân benimle namazım ve kıraatim arasına girdi. Namaz ve kıraatimi karıştırıp, beni onlarda şüpheye düşürdü*” deyince, Rasûlullâh (s.a) : “*Bu, Hınzeb denilen bir şeytandır. Onu hissettiğin zaman, hemen ondan Allâh’a sığın (Eûzubillâhi de)...*” buyurdu. Osman b. Ebî Âs (r.a) da tavsiyeyi yerine getirince şeytânın şerrinden kurtulduğunu söyler.<sup>77</sup>

Namazda şeytanın vesvesesine maruz kalan insanların alacağı tedbirleri de Rasûlullâh (s.a) şu şekilde beyan etmektedir:

“*Şüphesiz şeytan âdemoğlu ile kalbi arasına girer ve kişi kaç rekât kıldığını bilemez. Bu hal kişinin başına geldiği zaman (tahiyyâta) oturduğunda iki secde etsin.*”<sup>78</sup>

“*Biriniz namazın rekâtında şüpheye düştüğünde şüpheyi atsın ve şüphesiz bildiği rekâtı üzerine hareket etsin. Eğer namazı tamam ise, fazla kılınan rekât nafîle olur. Eğer noksan kılmış ise, o rekât, namazın tamam olmasına vesîle olur. Namazın sonunda yaptığı iki secde de şeytanın burnunun toprağa sürünmesine sebep olur.*”<sup>79</sup>

Başka bir rivâyette Rasûlullâh (s.a) şeytanın kişinin namazını ifsâd etmek için nasıl uğraştığını şu şekilde ifade etmektedir:

“*Biriniz namazda iken şeytan ona gelir ve bir adamın hayvanını yumuşakça zapt ettiği gibi, o kimseyi ele geçirir, ona hâkim olunca o kişinin kalçalarının*

<sup>72</sup> Bu ifadeden, bugün tıpta obsesif-kompulsif davranış bozuklukları” diğer adıyla “takıntılı davranışlar” sergileyen psikolojik sorunları bulunan kişilerin kastedilmiş olması ihtimaldir.

<sup>73</sup> Tirmizî, Tahâret, 43/57; İbn Mâce, Tahâret, 48/421; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 136.

<sup>74</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musâ, *Kulliyât-ı Lüğaviyye*, Beyrut 1993, s.398.

<sup>75</sup> Ebu'l-Bekâ, s.946.

<sup>76</sup> Buhârî, Ezan, 4; Müslim, Salât, 16,18, 19; Ebû Dâvud, Salât, 30 (516).

<sup>77</sup> Müslim, Selâm, 68; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 216.

<sup>78</sup> İbn Mâce, İkamet, 135.

<sup>79</sup> Müslim, Mesâcid, 88, 89; Ebû Dâvud, Salat, 190; Nesâî, Sehiy, 24; İbn Mâce, İkamet,132.

*arasından, onu namazdan vazgeçirmek için, yellenme gibi bir şey yapar. Biriniz böyle bir durumla karşılaşır, şüphe bırakmayacak şekilde kesin olarak bir ses duymadıkça ya da koku hissetmedikçe namazını bozmasın.”<sup>80</sup>*

Vesveseli bir yapıya sahip olan insan için bu hadislerin ne kadar önem arz ettiğini anlıyoruz. Nitekim *“Yakîn şek ile zâil olmaz”* kâidesi bu hadislerin vermiş olduğu ruhla ortaya konulmuştur. Şeytan kulun namazına engel olmak için namazda niyetten tekbire, tekbirden kıraate varıncaya kadar her rükûnda kişiyi meşru çerçevenin dışına çıkartarak kendine pay çıkarmaya çalışır. Mesela Rasûlullâh (s.a) kişinin başını gereksiz yere sağa-sola sallamasını *“Şeytanın İhtilâsı”* (kapıp gitmesi) şeklinde ifade etmiş,<sup>81</sup> parmakları da birbirine geçirmenin şeytandan olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup> Hatta kişinin istem dışı yaptığı hareketler dahi şeytanın malzemesi olabilir. Nitekim Adî b. Sâbit'in babası ve dedesi vâsıtasıyla naklettiği bir hadiste Rasûlullâh (s.a) şöyle buyurmaktadır:

*“ Namazda aksırma, gerneşme, esneme, hayız görme, kusma ve burun kanaması şeytandandır”<sup>83</sup>*

Hadisin isnadındaki Ebu'l-Yekzân Osman b. Umeyr ve Şerîk b. Abdillâh (v.177) hadis âlimlerince tenkide uğramış zayıf kişilerdir.<sup>84</sup>

İslam dininin en önemli ibâdetlerinden biri de oruçtur. Oruç maddi ve manevî gelişmeleri ve çeşitli takvâ tezâhürlerini ihtivâ ettiğiinden, ilahî dinlerin hepsinde mevcut bir ibadet çeşididir. Kulluk şuuru açısından bir ibadetin müsbet yönde kişiler üzerinde bırakacağı etki ne kadar fazla ise şeytanın da o ibadetten duyacağı rahatsızlık o kadar fazladır. Binaenaleyh orucun şeytan üzerinde bırakacağı etkiye, Ebû Hureyre'den (r.a) nakledilen hadiste Rasûlullâh (s.a) şöyle dikkat çekmektedir: *“Ramazan girdiğinde cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır, şeytanlar zincire vurulur.”<sup>85</sup>*

Hadis farklı şekillerde Kütüb-ü Sitte veya Kütüb-ü Tisâ'da yer almaktadır. *“Şeytanlar zincire vurulur”* ifadesi bazı rivâyetlerde *“صفت الشياطين”*, bazı rivâyetlerde *“سلسلت الشياطين”* bazı rivâyetlerde ise *“تغل الشياطين”* şeklinde geçmektedir.<sup>86</sup> Tirmizî'de nakledilen bu hadisin farklı rivâyetinde *“Şeytanların ve cinlerin şirretleri de zincire vurulurlar”* ziyadesi vardır.<sup>87</sup> Nesâî ve İbn Mâce'de ise

<sup>80</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 330.

<sup>81</sup> Buhârî, Bedu'l-Halk, 11; Ebû Dâvud, Salât, 165/910; Tirmizî, Salât, 413/589; Nesâî, Sehv, 10/1194; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 70,106.

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 54.

<sup>83</sup> Tirmizî, Edeb, 8/2748, İbn Mâce, İkâmet, 42/969

<sup>84</sup> İbn Hâcer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 497; IV, 94-95.

<sup>85</sup> Buhârî, Savm 5;

<sup>86</sup> Buhârî, Savm, 5; Müslim, Sıyâm, 1; Tirmizî, 1; Nesâî, Sıyâm, 5.; İmam Mâlik, Muvattâ, Sıyâm, 22/59 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 357, 378, 425; Dârimî, Sünen, 1, 26 (Savm, 53)

<sup>87</sup> Tirmizî, Savm, 1/682.

“Allâh’a karşı gelen azgın şeytanlar (merede-i şeyâtîn) bağlanır” ibâresi yer almaktadır.<sup>88</sup>

Âlimlerin bir kısmı “şeytanlar zincire vurulur” ifadesinden kötülüklerin bu ayda insanlar tarafından oruç ve diğer ibadetlerin etkisiyle azaldığını kasdetmek maksadıyla mecâz olarak kullanıldığını, bir kısmı ise zâhirî manada yorumlayarak bu ifâdeyle Rasûlullâh (s.a), şeytanların bu ayda mü’minlere ezâ edememelerini kasdettiğini ifade ederler. Yine bir kısmı da bu ifadeyle hususî şeytanların değil de zararlı ve şerîr şeytanların kastedildiğini aksi durumda herkesin hususi şeytanının kişiden ayrılmasıyla insanın terakkisinin duracağını belirterek insan şeytanları, nefs-i emmâre, kötü âdet ve gelenekler gibi diğer sebeplerin mevcut olduğunu söylerler.<sup>89</sup> Nitekim nefis, günaha düşürünceye kadar yaptırmak istediği mâsiyetle kişinin karşısında bekler. Hâlbuki şeytan, kişiyi herhangi bir hal veya surette Allah’a (cc) âsi kılmaya çalışır. Ancak bunda başarılı olamazsa ısrar etmeyip başka bir hale yönelir.<sup>90</sup> Dolayısıyla şeytanlar zincire vurulsa da insanı yoldan çıkaracak daha güçlü düşmanları vardır.

Nitekim Kadı İyad “şeytanlar zincire vurulur” ifadesinin hakikate hamledilmesi gerektiğini ifade eder. O cennet kapılarının açılmasını, cehennem kapılarının kapanmasını ve şeytanların zincire vurulmasını, ramazan ayının girmesinden dolayı tâzim için meleklerle bir işâret olduğunu ve özellikle bu ayda müminlere eziyet edememeleri ve aralarına girememeleri için şeytanların zincire vurulduğunu söyler.<sup>91</sup>

Belirli bir mekânı, hususî fiillerle, belirli bir zaman diliminde ziyâret etme anlamına gelen Hac,<sup>92</sup> Müslümanların en önemli ibâdetlerinden biridir. Bu ibadetin önemli esaslarından, Arapça karşılığı “Remyü’l-Cimâr” olan şeytan taşlama, Hz. İbrahim’i Allah’ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytanın yine onun tarafından Mina’da taşlanması hâtırasını yaşatmakta ve insanları daima günaha düşürmeye çalışan şeytana karşı bir tür tepki ve direnmeyi temsil etmektedir. Zira bir rivâyette, Hz. İbrahim Kâbe’nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrâil’in yol göstermesiyle ilk haccını yaptığı ve oğlu İsmail’i kurban etmeye götürdüğü esnada Mina’nın söz konusu üç yerinde önüne çıkan şeytani taşladığı nakledilir.<sup>93</sup>

Abdullâh b. Abbas’tan (r.a) nakledilen bu hadis, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde ve Taberî’nin (ö. 310/923) *Târîhü’l-Ümem*’inde yer almaktadır. Ancak

<sup>88</sup> Nesâî, Sıyâm, 5/2006; İbn Mâce, Sıyâm, 2/1642.

<sup>89</sup> Ateş, s.203-204.

<sup>90</sup> Geniş bilgi için bk., Şârâvî, M.Mütevellî, Tefsîr-i Ş’arâvî, Ankebût sûresi, 69.âyetin tefsiri. s.11286.

<sup>91</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekr Ebu’l-Fadl es-Suyûtî, *Tenvîru’l-Hevâlik Şerh-u Muvatta-i Mâlik*, el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır-1969, I, 228.

<sup>92</sup> Zuhayli, Vehbi, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhû*, III, s.8.

<sup>93</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 297, 306-307.

hadîsin senesinde bazı râviler tenkide uğramıştır.<sup>94</sup> Hadis, fıkıh kaynaklarında da, senesindeki zayıflığı itibariyle delil olarak nazar-ı itibara alınmadığı anlaşılmaktadır.<sup>95</sup>

#### 4.2. Hadislerde İnsanın Bazı Beşerî ve Fizikî Özelliklerinin Şeytana Teşbîhi

Şeytan, Kur'an'da olduğu gibi Hadislerde de fizikî anlatımdan çok davranış ve sıfatları ile anlatılmaktadır. Şekil olarak üzerinde fazla durulmaz. Önemli olan şeytânî özellikleri tanımak ve onlardan korunmak ya da o özelliklerle tanımlanmaktan sakınmaktır.<sup>96</sup> Zira şeytan özü itibariyle değil yaptıklarıyla şeytandır. Rasûlullâh (s.a) şeytanın özelliklerini, insanda potansiyel olarak var olan ve yapıldığında onu şeytânîleştiren beşerî ve fizikî özellikler üzerinden temsillerle tanıtır.

Nitekim Hadislerde teennîlik tavsiye edilmekte, başarısızlığa ve hayırlı olmayan sonuçlara götüren acelecilik şeytana nisbet edilmektedir. Konu ile ilgili Tirmizî'de Sehl b. Sa'd es-Sa'îd'den nakledilen bir hadiste Rasûlullâh (s.a) şöyle buyuruyor. *"Teennî (Düşünerek hareket etmek) Allâh'tan, Acele etmek ise şeytandandır."*<sup>97</sup>

Tirmizî, bu hadisin garîb olduğunu bildirerek, râvilerinden Abdü'l-Müheymin b. Abbâs'ın bâzı hadîs âlimlerince hâfıza yönünden tenkide uğradığını kaydetmektedir. Diğer bazı âlimler ise daha ileri giderek onun metruk ve münker şeyler naklettiğini, kendisiyle ihticâc edilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>98</sup>

Albânî *Silsiletü's-Sahîha*'sında bu hadîsin Enes b. Mâlik'ten nakledilen farklı bir vechinin Ebu Ya'lâ'nın Müsned'inde, Beyhâkî'nin Sünenü'l-Kübrâ'sında geçtiğini belirttikten sonra hadisin isnadı ile ilgili şöyle der, *"Ben derim ki bu isnad hasendir. Sâd b. Sinân'ın dışındaki râviler Şeyhâyn'ın ricâlidir."*<sup>99</sup>

Şehvî ve nefsanî arzuları tatmin için, fânî güzellikleri seyredip onlardan lezzet alma adına yapılan, kalbi ve ruhu yaralayan her bakış *"şeytanın zehirli oklarından bir ok"* olarak tasvîr edilmektedir.<sup>100</sup>

Cahiliyede olduğu gibi ölünün bir takım iyiliklerini sayıp dökerek bağırıp çağırarak, saçını başını yolarak, elbiselerini yırtarak yapılan matemleri Rasûlullâh (s.a) yasaklamıştır. Abdullah İbn Mes'ud (r.a) anlatıyor: *"Rasûlullâh (s.a)*

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 306-307; Taberî, *Târîhü'l-Ümem*, I, 261-262, 274, 276.

<sup>95</sup> Serahsî Şemsüddîn, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, IV, 65 ;Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 164.

<sup>96</sup> Çoban, Mustafa, *Kur'an ve Sünnet Rehberliğinde Şeytanla Mücadele Edecek İnsanın Eğitimi*, (Doktora tezi), Selçuk Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya-2007, s.18.

<sup>97</sup> Tirmizî, *Birr ve's-Sıla*, 66/2012.

<sup>98</sup> Ateş, 311.

<sup>99</sup> Albânî, *Silsiletü's-Sahîha*, IV, s.404. Hadis no: 1795. 1995.

<sup>100</sup> Hakim, *Müstedrek*, IV, s.314; Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, III, 63.

buyurdular ki: “ (Izdirab ve mâtemi sebebiyle) yanaklarını yolan, üst başını yırt(ıp dövün)en, cahiliye duasıyla dua eden bizden değildir.”<sup>101</sup>

Burada “Bizden değil” tabirini, âlimler, “İman yönüyle bizden ayrılır, küfre düşer” şeklinde değil de “bizim sünnetimiz üzere değil” manasında anlamışlardır. Rasûlullâh’ın (s.a) “iman yönünden bizden değil” manasının da anlaşılacağı tarzındaki bu ifadesini âlimler, söz konusu davranıştan vazgeçirmede mübâlağa olarak değerlendirmişlerdir.<sup>102</sup> İmam Nevevî bağıra çağıra yapılan, yas tutulan ağlamanın ölüye azab edilmesine sebep olacağı, ancak sadece gözyaşı dökme suretindeki ağlamanın azaba sebep olmayacağı hususunda ulemânın icmâ ettiklerini belirtir.<sup>103</sup>

Konu ile ilgili nakledilen başka bir rivâyette Enes b. Malik (r.a) anlatıyor: “Rasûlullâh (s.a.) ile birlikte demirci Ebû Seyf’in (r.a) yanına girdik. O, Rasûlullâh’ın (s.a) oğlu İbrahim’in sütbabası idi. Rasûlullâh (s.a) oğlunu aldı, öptü ve kokladı. Daha sonra yanına tekrar girdik. İbrahim can çekişiyordu. Bu manzara karşısında Rasûlullâh’ın (s.a.) gözlerinden yaş boşandı. Abdurrahman b. Avf (r.a): “Sen de mi(ağlıyorsun) ey Allah’ın Rasûlü? dedi. Rasûlullâh (s.a.): “Ey İbn Avf! Bu merhamettir!” buyurdu ve ağlamasına devam etti. Sonra da şöyle dedi: “Gözümüz yaş döker, kalbimiz hüzün çeker, fakat Rabbimizi razı etmeyecek söz sarfetmeyiz. Ey İbrahim! Senin ayrılmandan bizler üzgünüz!”<sup>104</sup>

Abdurrahman b. Avf’ın (r.a) burada hayret etmesi, Rasûlullâh’ın (s.a.) ölümlerinin ardından mâtemi yasaklamış olmasına rağmen onu ağlar görmesindedir. Nitekim Câbir b. Abdullah’tan (r.a) nakledilen bu rivâyetin farklı versiyonunda Abdurrahman b. Avf (r.a) : “Ağlıyor musun? Ağlamaktan bizi sen men etmedin mi?” dediği. Rasûlullâh (s.a.) da :”Hayır (ağlamaktan değil), iki ahmak, facir sesten yasakladım: Musibet sırasındaki ses; yüzleri tırmalamak, cepleri yırtmak ve şeytan mâtemi.”<sup>105</sup> şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.

Burada özellikle “Şeytan mâtemi” diye çevrilen رَنَّةُ الشَّيْطَانِ tabirinin manası hususunda âlimler ihtilaf etmiştir. Bazısı, “musiki ve çalgı” şeklinde anlarken geneli mâtem sırasında çıkarılan ses olduğunu söyler. Mâtemin şeytana nisbet edilmesi hadiste اول من ناح ابليس “İlk mâtem tutan iblistir” diye gelen açıklamaya binaendir. Tirmizî bu hadis hakkında, “Hadisin aslında daha çok kelam var” ihtisarını belirtmektedir.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Buhâri, Cenâiz 36,39,40, Menâkıb 8; Müslim, İman 165; Tirmizî, Cenâiz 22; Nesâi, Cenâiz 19.

<sup>102</sup> Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, XV, s.87-102.

<sup>103</sup> Nevevî, Minhâc, Mısır(Ezher)-1929, 1.Baskı, VI, 235-237.

<sup>104</sup> Buhâri, Cenâiz 44; Müslim, Fezâil 62; Ebû Dâvud, Cenâiz 28.

<sup>105</sup> Tirmizî, Cenâiz 25.

<sup>106</sup> Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûri, Tuhfetü'l-Ahvezî, Hadis no:1011, Dâru'l-Fikr, IV, s.87-88.



Hadis mübah olan ağlamanın, caiz olan hüznün edebini de göstermektedir. Allah'ın (cc) emrine karşı bir öfke, bağırp çağırma olmadan gözden yaş akması, kalben duyulan üzüntüdür. Bu, insandaki merhamet hissini gereği olarak meşrûdur. Zira Ebû Hureyre (ra) anlatıyor:

*“Rasûlullâh'ın (s.a) âlinden birisi vefat etmişti. Kadınlar, arkasından ağlamak üzere toplandılar. Hz. Ömer (r.a) onları bundan men etmek ve geri çevirmek üzere kalktı. Rasûlullâh (s.a) müdahale edip: “Ey Ömer! Bırak onları, çünkü göz ağlayıcıdır, kalp ızdıraba maruzdur, (ızdırabın yaşandığı) zaman yakındır!” buyurdular.”<sup>107</sup>*

Hasta veya ölmüş için sırf gözyaşı dökerek ağlamanın veya kalben üzülmenin mahzurunun olmayacağına, mahzurun aslında “dil” den olacağına dair nakledilen bir rivâyette Abdullah İbn Ömer (r.a) anlatıyor: *“Rasûlullâh (s.a) Sa'd İbnu Ubade'ye (r.a) geçmiş olsun ziyaretinde bulundu. (Yanına gelince) onu baygın buldu ve: “Ölmüş olmalı” dedi. Yanındakiler : “Hayır” deyince, Rasûlullâh (s.a) ağladılar. Rasûlullâh (s.a)'in ağladığını gören halk da ağladı.*

*“İşitmiyor musunuz” buyurdular. Allah (c.c) ne gözyaşı sebebiyle ne de kalbin hüznüyle azab vermez. Ancak şunun sebebiyle azab verir! –ve dilini işaret ettiler-yahut da merhamet eder.”<sup>108</sup>*

Ümmü Seleme (r.anhâ) Rasûlullâh'dan (s.a) şöyle nakletmektedir: *“ (Kocam) Ebû Seleme vefât ettiğinde , ‘Gurbet elinde ölen bir garîb! Vallâhi ona dillere destân olacak bir şekilde ağlayacağım’ deyip, onun arkasından ağlamak için hazırlanmıştım. Bu esnada es-Sâ'id'den bir kadın çıkageldi, ağlamada bana yardım etmek istiyordu. Hemen kendisini Rasûlullâh (s.a) karşıladı ve ‘Sen, şeytanı, Allâh'ın çıkardığı bir eve tekrar mı sokmak istiyorsun?’ buyurdu ve bunu iki kere tekrarladı. Ben de bunun üzerine ağlamaktan vazgeçtim.”<sup>109</sup>*

Başka bir rivâyette Rasûlullâh (s.a) Muâz b. Cebel'i (r.a) Yemen'e vâli olarak tayin etmişti. Muâz (r.a) görevine gitmek üzere Medine'den ayrılırken, Rasûlullâh (s.a) kendisini uğurlamak maksadıyla onunla birlikte bir miktar yürümüştü. Ayrılacakları zaman Rasûlullâh (s.a) Muâz'a , *‘Ey Muâz! Umulur ki, sen bu yıldan sonra benimle görüşemezsin. Umulur ki sen, benim mescidime ve kabrime gelirsin”* buyurdu. Bunun üzerine Muâz b. Cebel (r.a) Rasûlullâh'dan (s.a) ayrılacağından dolayı ağladı. Rasûlullâh (s.a): *“Ağlama yâ Muâz! Ağlamanın bir çeşidi vardır ki, muhakkak şeytandandır”* buyurdular.

Gereksiz ve sebepsiz yere bekâr kalanlar hakkında nakledilen bir rivâyette Ebû Zer (r.a) anlatıyor: *“Rasûlullâh (s.a)'in huzuruna Akkâf b. Bişr adında bir kişi girdi. Rasûlullâh (s.a) ona, ‘Ey Akkâf hanımın var mı?’ diye sordu. Akkâf, ‘Hayır’ diye cevap verdi. Rasûlullâh (s.a) : ‘Bir câriyen de mi yok?’ buyurdu. Akkâf yine ‘Hayır’*

<sup>107</sup> Nesâi, Cenâiz, 16.

<sup>108</sup> Buhârî, Cenâiz,45; Müslim., Cenâiz, 12.

<sup>109</sup> Müslîm, Cenâiz 10; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 289.

diye cevap verdi. Rasûlullâh (s.a) , 'Zengin misin, sağlığın yerinde mi?' diye sordu. Akkâf da, 'Evet, zenginim ve sağlığım da yerinde' dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a) , "Öyle ise sen şeytanın kardeşlerindensin. Eğer Hıristiyanların içinde olsaydın, onların rahiblerinden olurdun. Şüphesiz ki bizim sünnetimiz nikâh yapmaktır. Sizin en şerhileriniz bekârlarınızdır. Sizin ölümlerinizin en rezilleri de bekâr ölenlerinizdir. Siz şeytanlarla işbirliği mi yapıyorsunuz? Şeytanın Salih insanlara karşı kadınlardan daha tesirli bir silahı yoktur. Dikkat ediniz, evli olanlar, işte onlar belâdan (fuhuştan) temiz ve berî olanlardır. Vah Sana ya Akkâf! Gerçekten onlar(kadınlar) Eyyüb'ü, Dâvud'u, Yusuf'u ve Kürsüf'ü ayartanlardır" deyince Bısr b. Atıyye, "Ya Rasûlallâh! Kürsüf da kimdir? diye sordu. Rasûlullâh (s.a) da : "İsrâiloğullarından bir zâttı. Deniz sahillerinden bir sahilde yaşıyordu. Gündüz oruç tutar, gece ibadet ederdi. Namaz ve oruçtan hiç usanmazdı. Sonra âşık olduğu bir kadın yüzünden Yüce Allâh'ı (cc) inkâr etti. Rabbine karşı ibadetle geçen önceki halini tamamen bıraktı. Allah (cc) yine de önceden işledikleri sebebiyle onun halini düzeltti ve tevbesini kabul etti" diye cevap verdi.<sup>110</sup>

Hadis âlimleri, hadisin isnâdında kopukluk olduğunu belirterek hadisin munkatı olduğunu ifade etmektedirler.<sup>111</sup> Bununla beraber hadiste geçen "Şeytanın Kardeşleri" ifadesinin Kur'an'da da geçmesi ifadenin en azından mâkul olabileceğini göstermektedir.<sup>112</sup>

Şüphesiz şeytan, fuhşu emrederek, ahlaksızlığı körükleyerek, gayrı meşru hayatı cazip göstererek ve flört etmeyi süsleyerek İnsanda potansiyel olarak var olan şehvet unsurunu aleyhine döndürmeye çalışır. Rasûlullâh (s.a) ; "Benden sonra erkeklere, kadınlardan daha beter bir imtihan vesilesi bırakmadım"<sup>113</sup> buyurmaktadır. Tabi bunu söylerken aslında kadının karşı cinste bırakacağı etkinin rolüne dikkat çekmek istemiştir. Dolayısıyla kişi bu duruma kapı açmamak için gereksiz ve sebepsiz yere bekâr kalmamalı evlenmelidir. Bedenî ve malî bir engel yoksa kişi unutmamalıdır ki kendisinde var olan şehvet potansiyelini meşru ve fitrî yolla yani evlenerek gidermesi dininin yarısını ikâme etmeye denktir.<sup>114</sup> İşte Rasûlullâh (s.a) benimsemediği ve hoş görmediği bekârlığı şeytan ile irtibatlandırarak bekâr kalmama hususunda ümmetine etkin bir yolla mesaj vermiştir.

Ancak hicri II. asırdan itibaren zâhidler, mücerretlik (bekârlık) kurumuyla İslam'a ruhbaniyeti yaklaştırmışlardır. Bu eğilim için dayanılan hadislerden birine

<sup>110</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 163-164.

<sup>111</sup> Ateş, 351-352.

<sup>112</sup> İsrâ, 17/27.

<sup>113</sup> Buhâri, Nikah, 17; Tirmizî, Edeb, 31; Zühd, 56.

<sup>114</sup> Nitekim Rasûlullâh (s.a) buyuruyorlar ki: "Kul evlendiği vakit dininin yarısını tamamlamış olur. Artık geri kalan yarısında da Allah'a karşı gelmekten sakınsın". (El-Münziri, Et-Tergip ve't Terhib, III, s. 42)

göre Rasûlullâh (s.a) iki yüzyıldan itibaren evli ve çocuklu olmayanların daha hayırlı olacağını söylemektedir.<sup>115</sup>

Zâhidler kadını şehvet ve dünya ile özdeşleştirmekte o kadar ileri gider ki, dünyadan korktukları ve uzak durmaya çalıştıkları kadar kadından da korkar ve uzak durulmasını salık verirler. Cüneyd Bağdadî (r.a), “*Âhîret yoluna giren müridin üç şey ile meşgul olmamasını severim. Bunlar ticaret, hadis öğrenmek ve evlenmektir.*” der.<sup>116</sup> Malik b. Dinar’a (r.a)“*evlenmeyecek misiniz?*” diye sorulduğunda: “*Ben dünyayı üç talakla boşamışım*” yanıtını verir.<sup>117</sup>

Derin, Râbiâtü'l-Adeviye'yi mücerretlik kurumunun baş sorumlusu olarak addeder ve Râbiâ'nın zühd gereği bekâr kalarak aşırıya kaçtığını şu sözleri ile ifade eder: “*Tasavvuf ehlinde şahsiyetlerin genelde bekâr veya evli olması onların tasavvufi düşüncelerinin bir geleneği değil, çoğu zaman kendilerine has özel durumlar sebebiyledir. Ne var ki Rabia'nın bu konudaki tutumu biraz farklıdır. Onun bekâr bir yaşantıyı tercih etmesi kendi felsefesinin ve tasavvuf anlayışının gerekli bir sonucu olan bilinçli bir eylemdir.*”<sup>118</sup>

Ebû Hureyre'den (r.a) rivâyet edilen bir hadiste Rasûlullah (s.a) buyuruyorlar ki: “*Esnemek şeytandandır.*”<sup>119</sup>

Esnemek ve hapşirmek vücudun durumlarından biridir. Esnemek esnasında içeriye hava alınıp verilir. Hapşırma ise burundaki sümük bezlerinin burnu kapatmasından dolayı olur. Dolayısıyla bu kapanmanın etkisiyle dışarıya (sümük) çıkar.<sup>120</sup>

Esnemenin şeytandan olması, şeytanın bunu sevmesindedir. Nitekim Rasûlullah (s.a) hapşirdikten sonra hamdetmeyi yani “*Elhamdülillâh*” diyerek Allâh'a (c.c) şükretmeyi, teşmîde bulunmayı tavsiye etmiştir. Teşmîd, tebrik manasındadır. Teşmîd; düşmanı sevindirecek duruma düşmemesi için yapılan duâ demektir. Yani hapşırıp da hamdedince şeytanı üzecek bir hal ortaya koymuş, şeytanın hali sebebiyle de kişi sevinmiştir.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, (çev. ve haz. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.292; Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, (çev. Ahmed Serdaroglu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985, s.66; Bu hadisi Ebû Ya'la, Huzeyfe'den (r.a); Hattâbî el-Uzle'de Huzeyfe ve Ebû Umâme'den rivâyet etmişlerdir. evliliğin hayrı, övülen yanları ve şerri, kaçınılması gereken bir ilişki olarak tarifleriyle ilgili birbiriyle çelişen birçok farklı hadis vardır. Bu hadisler için bkz. el-Mekkî, 45.Fasıl; Gazâlî, II. Kitap, I. ve II. Bab; Ayrıca ilgili âyetler için bkz. Hadîd 57/27.

<sup>116</sup> Gazâlî, IV, s. 436.

<sup>117</sup> Feridüddin Attar, *Evlîya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 81.

<sup>118</sup> Süleyman Derin, “*Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik*”, *Tasavvuf Dergisi*, No: 6, Ankara, 2001, s. 220.

<sup>119</sup> Müslim, Zühd, 56.

<sup>120</sup> Özkul, Haluk, *Kulak, Burun, Boğaz Hastalıkları, Aile Sağlığı Ans.*, II, 73.

<sup>121</sup> Yavuz, Mehmet, s.200.

Yine Ebû Hureyre'den (r.a) farklı şekilde nakledilen bir hadiste Rasûlullah (s.a) buyuruyorlar ki: *"Allah (c.c) hapsirmayı sever, esnemededen hoşlanmaz. Öyle ise sizden biri hapsirir ve Allâh'a (c.c) hamederse, bunu işiten her müslüman üzerine "Yerhamükallâh"(Allah sana merhamet etsin) demesi hak olur. Ancak esnemeye gelince, herhangi birinizin esnemesi geldiği zaman, gücü yettiği kadar onu tutsun ve hââh!. diye ses çıkarmasın. Zira bu şeytandır ve şeytan kendisine gülüyor demektir."*<sup>122</sup> *"...elini ağzına tutsun. Çünkü şeytan bu esnada ağzına girer.."*<sup>123</sup>

Hapsirmanın namazda olanıyla namaz dışında olanını Rasûlullah (s.a) ayırmıştır. Namaz içinde olan hapsirmayı şeytandan saymıştır. Buyuruyorlar ki *"Namazda hapsirma, uyuklama ve esneme şeytandır."*<sup>124</sup> Daha önce açıklandığı gibi namazı bozan, engelleyen, takvaya zarar veren her şeye Rasûlullah (s.a) "şeytan" tabirini kullanmıştır. Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) hapsirdiği zaman, yüzünü elleriyle veya elbisesiyle örter ve sesini de kısardı.<sup>125</sup>

Göğsün sol tarafında konik şeklinde bulunan organa kalb denildiği gibi, insan ruhunun sevgi ve nefret gibi duygularının merkezi olan yere de denir. Rasûlullâh (s.a) içi küfür, kin, nefret, hased dolan kalbi *"şeytan kalbi"* olarak tasvîr etmiştir. Hz. Huzeyfe (r.a) bir gün Rasûlullah'a (s.a) sordu: *"Yâ Rasûlallâh! Bizler şirk içindeydik, Allâh (c.c) bizlere hayır ihsan etti ve şimdi hayır içinde bulunuyoruz. Acaba bu hayırdan sonra tekrar şer gelecek mi? : Rasûlullah (s.a) "Evet" dedi. Huzeyfe (r.a) tekrar: "Acaba o şerden sonra tekrar hayır olacak mı?" diye sorunca. Rasûlullah (s.a) "Evet" dedi. Bunun üzerine "o nasıl olacak" deyince. Rasûlullah (s.a) da: " Benden sonra bir kısım devlet adamları gelecek ki, benim yolumu ve benim sünnetimi takip etmeyecekler. Hatta onlardan öyleleri idareye hükmedecek ki, beden ve cesetleri insan cesedi ama içinde taşıdıkları kalb şeytan kalbidir" buyurunca, Huzeyfe (r.a); "O zaman ben nasıl hareket edeyim" diye tekrar sordu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a); "Dinle ve itaat et! Sırtına vurulsa, malın elinden alınsa, yine dinle ve itaat et!" buyurdular.<sup>126</sup>*

Müslim İmâre'de geçen bu hadisi kendisinden bir önceki hadis ile beraber zikretmek gerekir. Zira o hadiste ikinci olarak *"... şerden sonra hayır var mı?.."* sorusuna Rasûlullah (s.a) ; *"...Evet. Onda(hayırdan) bulanıklık vardır...."* şeklinde cevap verir. Burada bulanıklık şeklinde tercüme edilen (دخن) kelimesi için "kalbde ki fesad" şeklinde mana veren âlimler vardır. Nitekim hadiste *"...Yâ Rasûlallâh onların vasıflarını bize anlat..."* sorusuna, *"...Evet, onlar derileri bizim derilerimizden olan ve bizim dillerimizle konuşan bir topluluktur...."* ifadesi bu manayı teyid

<sup>122</sup> Buhâri, Bedü'l-Halk, 11; Edeb, 125, 128; Ebû Dâvud, Edeb, 97/5028; Tirmizî, Edeb, 7/2746-2747; İbn Mâce, İkâmet, 42/968; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 428,517.

<sup>123</sup> Müslim, Zühd, 57-59; Ebû Dâvud, Edeb, 97/5026; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 31, 93, 96; Dârimî, Sünen, I, 321; (Salât, 106)

<sup>124</sup> Tirmizî, Salât 272.

<sup>125</sup> Ebû Dâvud, Edeb 98; Tirmizi, Edeb 6.

<sup>126</sup> Müslim İmâre, 52.

etmektedir. Yani konuştukları ile birbirlerine besledikleri niyetler aynı olmayacak, kalplerinde kin, nefret ve ayrımcılık olacak. İşte konu ile ilgili zikredilen hadiste "...taşdıkları kalb şeytan kalbidir.." ifadesi ile kastedilen mana bir önceki hadis ile açıklığa kavuşmuş oluyor. Bu hadiste sadece önderlerden bahsedilirken diğer hadiste bütün toplumdan bahsedilmektedir. Dolayısıyla her iki hadis birlikte ele alındığında özelde önderlerin genelde ise toplumun kalplerinin bozulmasına dikkat çekilmektedir.<sup>127</sup>

Kur'an'da olduğu gibi<sup>128</sup> hadislerde de ahlâki bir kusur olan kibir yasaklanmaktadır.<sup>129</sup> Rasûlullâh (s.a) israfa götürecektir sebeplerden fazla eşyâ edinmeyi şeytana nisbet etmektedir. Nitekim buyuruyorlar ki: *"Bir yatak erkek için, bir yatak hanımı için, bir yatak da misâfir içindir. Dördüncüsü ise şeytanındır."*<sup>130</sup>

Rasûlullah (s.a) islam dışı meşru olmayan ve içinde şirk kokusu bulunan rukyeyi şeytanla irtibatlandırmakta ve şeytanın ameli olarak addetmektedir. Abdullah İbn Mes'ud'un hanımı Zeyneb'in erkek kardeşinden, o Abdullah İbn Mes'ud'un hanımı Zeyneb'den, o Abdullah İbn Mes'ud'dan Rasûlullâh'dan (s.a) şöyle işittiğini nakleder: *"Efsun (içerisinde sihre veya küfre ihtimali bulunan anlaşılmaz sözleri okuyarak hasta tedavi etmek) yapmak, muska (nazarlık boncuklar) takmak ve muhabbet için sevgi ilacı yapmak şirktir."* (Hz. Zeynep (r.anhâ) sözlerine devamla) dedi ki: *(Bunun üzerine ben Abdullah'a (r.a) dönerek; "Acaba Rasûlullâh (s.a)) bunu niçin söylüyor? Vallâhi (benim) gözüm (bir ağrıdan dolayı) çapaklanıyordu da ben (tedavi için) falanca Yahudiye gidip geliyordum (o da) bana okuyordu. (Bu sayede gözümün ağrısı) dindi" dedim.*

Abdullâh ibn Mes'ud (r.a) bunu duyunca hoş karşılamamış ve hanımına şöyle cevap vermişti: *"Bu şeytanın işinden başka bir şey değildir. (Şeytan seni buna inandırmak için senin) gözünü eliyle (devamlı) dürtüyor ve (onu ağrıtıyor). Sen (yahudinin yanına varıp da Yahudi senin) gözünü okuyunca (şeytan elini) gözünden çekiyor. Öyleyse böyle bir rahatsızlık hissettiğin vakit, Rasûlullah'ın (s.a) buyurduğu gibi şöyle dua etmen yeterlidir:*

*"Ey insanların Rabbi! Sıkıntıyı gider, şifa ver. Çünkü sen şifa verensin. Senin şifandan başka bir şifa yoktur. Hiçbir hastalık bırakmayan bir şifa ihsan et!"*<sup>131</sup>

Cabir b. Abdullah'dan (r.a) nakledilen benzer bir rivâyet de Rasûlullâh'a (s.a) nüşre (denilen cinlerden koruma maksadıyla yapılan rukye)den soruldu. Rasûlullâh (s.a): *"O, şeytanın amelindedir"* buyurdular.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Muhammed Takî el-Osmanî, *Fethu'l-Mülhim Bi Şerh-i Sahîh-i Müslim*, Dâru'l-Kalem, III, 193-194.

<sup>128</sup> Müddessir 74/23-24.

<sup>129</sup> Müslim, *İman* 47, *Eşribe* 107, Müslim, *Libâs* 42; Ahmed b. Hanbel, II, 118.

<sup>130</sup> Müslim, *Libâs*, 41; Ebû Dâvud, *Libâs*, 45/4142; Nesâî, *Nikâh*, 82/3383; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 293.

<sup>131</sup> Ebu Dâvud, *Tıb*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 381.

<sup>132</sup> Ebu Dâvud, *Tıb*, 9.

İnsanın dünya yaşamında karşılaştığı en büyük imtihanlardan biri de hastalıklardır. İnsan mübtelâ olduğu hastalıklardan tedâvî olarak kurtulamayınca alternatif tedavi yollarına başvurmuştur. Bu alternatif tedâvî yollarından biri de insanüstü güçlerden yardım isteme şeklindeydi. Kökü eski medeniyetlere kadar dayanan bu tedâvî yöntemi her ne kadar zaman içinde çoğalmış, azalmış ve şekil değiştirmiş ise de bir olgu olarak varlığını bugün dahi devam ettirmektedir. İşte İslam'ın doğduğu bölgede cahiliye insanların bu tür hastalıklar için uyguladığı tedâvî yöntemlerinden biri de rukyedir.<sup>133</sup>

Rukye, arapça r-k-y kökünden olup yukarı çıkmak, efsun eylemek ve “fî” harf-i ceri ile kullanıldığında kulağa fısıldamak anlamlarına gelir. Çoğulu “*Rukâ*” veya “*Rakiyyu*” dur.<sup>134</sup>

Rukye, ıstılâhî olarak hastalıkların iyileştirilmesi ve zararın defedilmesi isteğiyle Kur'an okumak ve dua etmektir.<sup>135</sup>Bazı kaynaklarda da Rukye: ‘*Bir hastalığa, musibete –humma, sara v.s- uğrayan kişinin iltica maksadıyla yaptığı dua*’ olarak tarif edilmiştir.<sup>136</sup>

Ebû Hureyre'den (r.a) nakledilen edilen bir rivâyette Rasûlullâh (s.a) buyuruyorlar ki: “*Vakit (Kiyâmet) yaklaşınca müslümanın rüyâsı yalan söylemez. Sizin en doğru rüya göreniniz, en doğru söyleyeninizdir. Müslümanın rüyâsı peygamberliğin kırkbeş kısmından bir bölümdür. Rüyâ üç kısımdır: Biri Sâlih rüyâ olup, Allâh'dan (c.c) bir müjdedir. Diğeri, şeytanın verdiği üzüntüdür. Üçüncü bir rüyâ ise, kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir. Biriniz hoşlanmadığı bir şey görürse hemen kalkıp namaz kılsın ve o rüyâyı hiçbir kimseye anlatmasın.*”<sup>137</sup>

Abdullâh İbn Ebî Katâde'nin babasından naklettiği bir rivâyette de Rasûlullâh (s.a) buyuruyorlar ki: “*Salih rüya Allah'tan (c.c), hulm ise şeytandandır. Biriniz hoşlanmadığınız bir düş görürse sol tarafına üç defa tükürsün ve onun şerrinden Allâh'a sığınsın. (Böyle yaparsa) o düş kendisine zarar vermeyecektir.*”<sup>138</sup>

Hadisin yakın vecihlerinde: “*Biriniz güzel bir rüya görürse onunla sevinsin. O rüyayı sevdiği kimselerden başkasına söylemesin.*”<sup>139</sup> “*Sizden biriniz hulm görürse, (o kişi) şeytanın, uykusunda kendisiyle oynamasını kimseye haber vermesin*”<sup>140</sup> şeklinde geçmektedir.

<sup>133</sup> Müslim, Selâm 64; Ebû Dâvud, Tıb, 18.

<sup>134</sup> Atmaca, Velî, *Hadisler Çerçevesinde Cahiliyede Majik Tedâvi Geleneği*, Ç. Ü. İlahiyât Fak. Derg. 2010, s.7.

<sup>135</sup> Yeşil, Muhammed Hulusi, *Rukye Konusunu İşleyen Rivâyetlerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lians Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya 2007, s.7.

<sup>136</sup> İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut 1979, II, 254-255.

<sup>137</sup> Buhârî, Ta'bîr, 26; Müslim, Rüyâ, 6; Ebû Dâvud, Edeb, 96/5019; Tirmizî, Rüyâ, 1/2270, 10/2291; İbn Mâce, Rüyâ, 3/3906-3907.

<sup>138</sup> Buhârî, Bedü'l-Halk 11(3292); Müslim, Rüyâ, 1-2; Ebû Dâvud, Edeb, 96.

<sup>139</sup> Müslim, Rüyâ3.

<sup>140</sup> Müslim, Rüyâ 14-16; İbn Mâce, Kitâbu Tabîri'r-Rüyâ 96.

Rüya; insanın uykusunda gördüğü şey demektir.<sup>141</sup> Kişinin nefsindeki gizli şuur özelliklerine bir muammâ, bir bilmece, bir tahyîl gibi garîb bir temsîl veya bir remizdir rüyalar.<sup>142</sup> Âlimler de rüyâyı üç kısma ayırır. Birincisi, Allah katından doğrudan doğruya veya bir melek vâsıtasıyla meydana gelen bir hak telkînidir. İkincisi, nefsin kendi kedisine yaptığı bir telkindir ki, geçmişte meydana gelen bir takım hatıraların canlanmasından başka bir anlamı yoktur. Üçüncüsü ise, şeytandan kaynaklanan bir telkindir ki, gizli bir dış tesirden kaynaklanır. Bu son ikisine "Ahlâm" yani boş bir hayalden ibaret olan rüyâ denir.<sup>143</sup>

İnsanın uykusunda şeytanın verdiği bir üzüntü, bir çağrışım veya bir hayal, şüphesiz ki Allâh'ın (c.c) yaratmasıylaadır. Onların şeytana nisbet edilmesi, hayırsız ve çirkin olduklarından ötürü mecazdır. Dolayısıyla diğer hadislerde görüldüğü gibi Rasûlullâh (s.a) bu hadislerde de sevimsiz ve çirkin şeyleri şeytana nisbet etmiştir.<sup>144</sup>

Abdullah İbn Ömer'den (r.a) nakledilen bir hadiste Rasûlullâh (s.a) buyurdular ki: "Sizden kimse sakın sol eliyle yiyip içmesin. Çünkü şeytan soluyla yer içer."<sup>145</sup>

Yere düşen ekmek parçası vb. nimetleri almakla ilgili Abdullah b. Cabir'den (r.a) nakledilen hadiste ise Rasûlullâh (s.a) buyuruyorlar ki: "Muhakkak ki şeytan, her birinizin yanında, her bir halinizde hazır olur. Yemek yediği sırada da insanın yanında bulunur. Binaenaleyh birinizden bir lokma düştüğü zaman, o lokmada ezâ verici şeylerden ne varsa onu gidersin. Sonra da onu yesin ve sakın o bir lokmayı şeytana bırakmasın. Yemeklerini bitirince de parmaklarını sıyırıp yalasin/yalatsın. Çünkü yemek yiyen kimse, bereketin yemeğin hangi parçasında olduğunu bilemez."<sup>146</sup>

Ümeyye b. Maşî'den (r.a) şöyle nakledilmektedir: "Bir defasında Resulullah (s.a) oturuyordu, bir zât da yemek yiyordu. Ancak bu zât yemeğin son lokmasına kadar besmele çekmedi. Son lokmayı ağızına almak üzere kaldırdığında, 'Bismillahi evvelehû ve ahirahû (Yemeğin öncesine de sonuna da Allâh'ın (c.c) adıyla başlarım) dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.) güldü ve şöyle buyurdu: 'Şeytan onunla beraber yiyordu, o besmele çekince şeytan karnında olanın hepsini kusarak çıkardı."<sup>147</sup>

Yine konu ilgili nakledilen bir rivâyette Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a) anlatıyor: "Biz bir gün Rasûlullâh'ın (s.a) yanında oturuyorduk. Bize bir yemek ikram etti. Yemeğe başladığımızda ondan daha çok bereketli bir yemek görmediğim gibi,

<sup>141</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-A'rab*, r-e-y mad.

<sup>142</sup> Ateş, 290.

<sup>143</sup> Yazır, Hak Dini, IV, 2865-2866.

<sup>144</sup> Yavuz, Mehmet, s.67-68.

<sup>145</sup> Müslim, Eşribe, 106 ; *Muvattâ*, Sıfâtu'n-Nebî, 5 ; Ebû Dâvûd, Et'ime, 20 ; Tirmizî, Et'ime 9.

<sup>146</sup> Müslim, Eşribe, 135; Tirmizî, Et'ime, 11/1802-1803; Ebû Davûd, Et'ime, 50/3845; İbn Mâce, Et'ime, 13/3278; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 100, 177, 290, 301, 331, 337, 366, 394.

<sup>147</sup> Ebû Dâvud, Et'ime, 16/3768; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 336.

yemeğin sonunda da ondan daha bereketsizini görmedim. Bunu üzerine Rasûlullâh'a (s.a) , 'Bu nasıl oluyor ya Rasûlallâh?' dedik. Rasûlullâh (s.a) da: "Çünkü biz yediğimiz anda Allâh'ın (c.c) ismini zikrettik. Daha sonra bizimle beraber yemekten yiyen fakat besmele çekmeyen bir kimse sofraya oturdu, bunun üzerine şeytan da onunla beraber yedi" buyurdu.<sup>148</sup>

Hız. Âişe'den (r.anhâ) rivâyet edilen hadiste Rasûlullâh (s.a) : "Yeşil hurmayı olgunu ile beraber yiyiniz. Çünkü Âdemoğlu hurmayı bu şekilde yediği zaman şeytan öfkelenir" buyurmuştur.<sup>149</sup>

Yemek yedikten sonra elleri yıkamadan yatmanın doğru olmadığını Rasûlullâh (s.a) şu temsîl ile ifade etmektedir. "Şeytan muhakkak ki hassastır, cidden pek hassastır. Kendinizi ondan sakındırın. Kim elinde et kokusu olduğu halde geceler, sonra da kendisine bir fenalık ulaşırsa sakın ha nefsinden başkasını suçlamasın."<sup>150</sup> Münzirî Terğîb'inde bu hadisi Tirmizî ve Hâkim'in Ya'kup b. el-Velîd el-Medenî'den, onun İbn Ebî Z'ib'den, onun Mukburî'den, onun da Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiğini nakleder. Tirmizî hadisin bu şekliyle garîb olduğunu söyler. Ancak hadisi Beyhâkî, Beğâvî ve başkaları, Züheyr b. Muâviye'nin Süheyl b. Ebî Sâlih'ten, o babasından, o da Ebû Hureyre'den (r.a) şeklinde farklı bir tarikle rivâyet etmektedirler. Hâkim hadis için isnadı sahih der. Beğâvî de Şerhu's-Sünne'de hadisin hasen olduğunu belirterek "Süheyl b. Ebî Salih için Müslim onun hadisini Sahîh'inde istişhâd için rivâyet etmiştir" der. Cumhur Süheyl b. Ebî Salih'i sika kabul etmiştir. Dolayısıyla hadis hasendir. Hadisin başka bir veçhinde "Şeytân hassastır, gerçekten hassastır, kendinizi ondan koruyun" ifadesi yoktur. Nitekim yine Ebû Hureyre'den (r.a) nakledilen bu rivâyette Rasulullah (s.a.v) buyuruyorlar ki: "Her kim elinde et kokusu olduğu halde geceler ve başına bir şey gelirse, kendisinden başkasını suçlamasın."<sup>151</sup> Tirmizî hadis için; "Bu hadis hasen garibtir. Bu şekliyle A'meş'in rivâyeti olarak biliyoruz" der. Ebû Dâvud ve İbn Mâce de bu hadisi rivâyet etmiştir. İbn Mâce hadisin bir benzerini Hz. Fâtıma'dan (r.anhâ) rivâyet etmektedir.<sup>152</sup>

Bu tür hadisleri zâhirî mânasında alan âlimler de vardır. Bu âlimler, şeytanların evlenip çoğaldığını, bizim gibi yiyip içtiklerini, bunun sonucu olarak da aynen insanlar gibi yellendiklerini ifade ederler.<sup>153</sup> Yukarıda geçen hadisler zahirî anlamda değerlendirildiğinde müşahhas bir şeytan varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak günlük hayatta şeytanın, bahsedilen yemesi, yellenmesi, evlenmesi, ağlaması gibi özellikleri somut olarak göremediğimiz bir gerçektir. Mesela yemeğe ortak olduğunda o yemeğin azalmaması gibi. Fakat bunları

<sup>148</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 415-416.

<sup>149</sup> İbn Mâce, Et'ime, 40/3330.

<sup>150</sup> Tirmizî, Et'ime 48; Ebû Dâvud, Et'ime 54.

<sup>151</sup> Tirmizî, Et'ime 48(1860).

<sup>152</sup> Mübârekfûri, Tuhfetü'l-Ahvezî, Hadis no:1859, V, s.484.

<sup>153</sup> Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercümesi, IX, 317, 323.



göremememiz şeytanda bu niteliklerin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü şeytanın yemesi, içmesi, çoğalması, yellenmesi ancak sahip olduğu yaratılış özelliklerine göredir. Yani insan gibi değildir. Dolayısıyla durum bu tür hadisleri mecâzî manada ele almaya bir karînedir. Yani insanın şeytanın özünde olan kötülükleri görebilmesi için kendi yaratılış sahasında da izhâr etmek ister.

### 4.3. Hadislerde Şeytanın İçtimâî Hayattaki Fonksiyonu

Şeytan, icraatlarıyla bireyler üzerinde etkili olduğu gibi toplum üzerinde de etkili olabilmektedir. Zira düşünce ve duygularda, kalpte ve egoda başlayan değişim sosyal alanda davranışlara da yansımaktadır. Binaenaleyh şeytan bu yansıyan davranışlara paralel olarak gelişen faaliyetler üzerinden toplumu etkileyebilmektedir.

Kur'an'da şeytan, haksız kazanç elde ederek haram lokma<sup>154</sup> ve faiz yeme,<sup>155</sup> insanların birbirlerine güzel söz söylememeleri sebebiyle sosyal ilişkileri bozma,<sup>156</sup> körü körüne ataları taklît etme,<sup>157</sup> haberin kaynağını araştırmadan yalan yanlış toplum içinde yayma,<sup>158</sup> gereksiz yere saçıp savurarak israf etme,<sup>159</sup> bilgisizce tartışma,<sup>160</sup> barışı bozma,<sup>161</sup> homoseksüellik,<sup>162</sup> lezbiyenlik,<sup>163</sup> zina<sup>164</sup> gibi eylemlerle, cinsel sapkınlıkta bulunma,<sup>165</sup> gösteriş için yardım etme<sup>166</sup> gibi daha çok sosyal ilişkiler üzerinde etkili olmaktadır. İçki içme ve Kumar oynamaya yönettme,<sup>167</sup> cimriliğe sürüklenme<sup>168</sup> v.b sosyal alanda doğrudan gerçekleşen eylemler üzerinde de şeytanın telkinlerine Kur'an'da dikkat çekilmektedir.<sup>169</sup>

Hadislerde ise insanın sosyal hayatta diğer insanlarla olan ilişkilerinde, Allah (c.c) tarafından yasaklanan, toplumca hoş karşılanmayan davranışların, muamelelerin, eylemlerin şeytan ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Nitekim faizcilik, karaborsacılık ve haksız rekabetin çokça başvurulabileceği çarşı ve pazarlarda yapılacak alışverişlerde şeytanın hazır bulunabileceği,<sup>170</sup> toplumu felakete götüren ve aynı zamanda bütün kötülüklerin kaynağı olan içki içmenin

<sup>154</sup> Bakara 2/168.

<sup>155</sup> Bakara 2/275.

<sup>156</sup> İsrâ 17/53.

<sup>157</sup> Lokman 31/21-22.

<sup>158</sup> Nisâ 4/83.

<sup>159</sup> İsrâ 17/27.

<sup>160</sup> Hacc 22/3,4.

<sup>161</sup> Bakara 2/208.

<sup>162</sup> A'raf 7/55; Neml 27/55.

<sup>163</sup> Nisa 4/15.

<sup>164</sup> İsrâ 17/32.

<sup>165</sup> Bakara 2/268; Nur 24/21.

<sup>166</sup> Nisa 4/38,39.

<sup>167</sup> Mâide 5/90,91.

<sup>168</sup> Bakara 2/268.

<sup>169</sup> Geniş bilgi için bk. Bulat, Elif, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Şeytan* s.136-152.

<sup>170</sup> Tirmizî, Buyû 4(2234)+.

şeytanın işlerinden çirkin bir davranış olduğu,<sup>171</sup> dolayısıyla üzüm ve hurma şıralarının pekmez haline gelip şeytanın payı olan müskirât özelliği gidinceye kadar kaynatılması gerektiği,<sup>172</sup> içki içmek gibi günaha mübtelâ olmuş kişilere bedduâ ederek şeytana yardımcı olunmaması gerektiği<sup>173</sup> açıklanmıştır.

İslâm'da hırsızlık şiddetle kaçınılması gereken günahlardandır. Özellikle bu zekât, sadaka ve vergi gibi kamunun üzerinde hakları olan gelirlere yönelik olursa daha önem arz eder. Zîra genellikle kamu malına yönelik yapılan hırsızlık, rüşvet, irtikâb ve evrakta sahtecilik gibi yöntemler kullanılarak bir ekip tarafından organize bir şekilde yapılır. Bu tür yapılanmalar ancak şeytani düşüncelerin ürünüdür. Nitekim Ebû Hureyre'nin (r.a) Rasûlullâh'dan (s.a) naklettiği uzun bir hadiste Ramazan zekâtını muhafaza ederken yakaladığı hırsızdan bahseder. Zira hadisin sonunda Rasûlullâh (s.a) onun şeytan olduğunu belirtmektedir. Rasûlullâh (s.a) belirtirken sanki böyle işlerin ancak şeytan veya şeytânî zihniyete sahip kişilerce yapılabileceğini îma etmektedir.<sup>174</sup>

Bir hadiste şeytan, ictimâî düzende insanları çeşitli fitnelere sürüklemek için tahtını denizin üzerine kurduğu anlatılır. Nitekim Cabir b. Abdullâh'dan (r.a) naklettiğine göre Rasûlullâh (s.a) buyuruyorlar ki: “İblis, tahtını deniz üzerine kurar. Bölük bölük askerlerini oradan göndererek, insanları çeşit çeşit fitnelere düşürür. Askerlerinin kendisi katında en büyüğü, fitne koparmak bakımından en büyük olanıdır. Bunlardan biri gelerek: ‘Şöyle şöyle yaptım’ der. O da: ‘Hiçbir şey yapmamışsın’ der. Sonra biri gelerek: ‘Ben onu karısıyla birbirinden ayırmadan bırakmadım’ der. Bunu kendisine yaklaştırır ve: ‘Sen ne iyisin’ der.”<sup>175</sup>

Şuayb el-Arnâvut hadis için, “Hadisin isnadı Müslimin şartına göre kavîdir. Ebû Süfyan dışında ricâli Şeyhayn'ın sika kabul ettiği râvilerdir. Zira Ebû Süfyan sadece Müslimin ricâlindedir” der.<sup>176</sup> Tîbî, İblis'in tahtının denizin üzerinde olmasını, hem zahirî hem de kinaî manaya hamleder. Sahih olanın ise zahirî manaya hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim zahirî manayı şu şekilde açıklar. “Allah (c.c) insanları aldatması için şeytana istidracen bir güç verdi. O gücü de kendi tahtına benzer bir taht tahsis ederek teyid etti. Şeytan bu güçle cahilleri Allâh diye aldatır. Nitekim şu rivâyet bu görüşü desteklemektedir. Rasûlullâh (s.a) İbn Sayyâd'a: “Ne görüyorsun?” diye sorduğunda, İbn Sayyad; “Arşı suyun üzerinde görüyorum” deyince, Rasûlullâh (s.a) de: “Sen iblîsin arşını görüyorsun” diye cevap vermiştir.<sup>177</sup>

<sup>171</sup> İmam Mâlik, Muvattâ, Eşribe, 5/15.

<sup>172</sup> Nesâi, Eşribe, 53/5715.

<sup>173</sup> Buhârî, Hudûd, 4,5; Ebû Dâvud, Hudûd, 36/4477; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 300.

<sup>174</sup> Buhârî, Vekâle 1; Tirmizî, Sevâbu'l-Kur'an 3(2883).

<sup>175</sup> Müslim, Münâfikûn, 66, 68; Ahmad b. Hanbel, Müsned, III, 332, 354, 366, 384

<sup>176</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, (Tahk.:Şuayb el-Arnâvudî, Adil Mürşid), Müsnesetü'r-Risâle, Beyrut-1995, 1.Baskı, XXII, 275.

<sup>177</sup> Muhammed Takî el-Osmanî, Fethu'l-Mülhim Bi Şerh-i Sahîh-i Müslim, VI, 82-83.

Nevevi bu hadisle ilgili şöyle der: ‘Hadiste taht ile kastedilen, şeytanların krallarının tahtıdır. Bunun da anlamı şeytan Kralın tahtını denize kurması ve orada yeryüzünün değişik bölgelerine guruplar göndermesidir. Tîbi ise *Mişkât* şerhinde İblis’in tahtının denizin üzerinde olmasını tefsir ederken şöyle der: “Bu ifadenin hem zahirî hem de kinaî manaya gelmesi muhtemeldir.”<sup>178</sup>

Yine hadislerde ehlî eşek eti yemenin şeytan ile irtibatlandırıldığı,<sup>179</sup> sövüşenlere,<sup>180</sup> yalnız başına yolculuğa çıkan bir veya iki kişiye<sup>181</sup> şeytan denildiği görülmektedir.

### Sonuç

İslam’da Allâh (c.c) ile onun karşısında denk güçte bir şeytan imgesi mevcut değildir. Kur’an’ın ısrarla vurguladığı, Allâh’ın (c.c) Rabb olarak uzlaşma kabul etmez üstünlüğü ve kakhâriyeti, onun dışındaki her şeyin kesin olarak yaratık düzeyinde kalmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla şeytan, Âdem’e secde etmesi istenilen ama büyüklenip haddi aşması yüzünden cennetten kovulan, buna mukabil Rabbi’nden mühlet isteyen kötülüğün sembolü bir varlık varlık konumundadır.

Âyetlerde mantık silsilesi içerisinde şeytandan bir varlık olarak bahsedilir. Daha çok insan hayatındaki rolü ve simgesel etkisi anlatılır. Bazen de şeytanlardan söz edilmiş olması müşahhas bir tek şeytan yerine kötülüğü sembolize eden pek çok türden şeytanî olgu veya varlık olduğu fikrini teyit eder. Nitekim şeytanın dostları<sup>182</sup> ve hizbi (tarafdarları)<sup>183</sup> olduğunu da Kur’an’dan öğrenmekteyiz.

Rasûlullâh (s.a) da şeytanı, daha çok faaliyetleri üzerinden temsîli anlatımlarla tanıtmaktadır. Zaman zaman bir kötülüğü, çirkin bir davranışı nitelerken onun şeytanla ilgisine dikkat çekmek için Kur’an’da karşılaşılmayan bazı temsîli anlatımlarda bulunmuştur. Zira dil sanatının şiirde zirve yaptığı o günkü toplumda günlük hayatta böyle temsîli anlatımlar yoğun olarak kullanılmaktaydı. Dolayısıyla Rasûlullâh (s.a) konuşmalarına toplumun üslubunu yansıtmıştır.

Hadislerden anlaşıldığına göre, haram fiillerin şeytan ile ilişkisi vardır. Allah ve Rasûl’ünün yasakladığı her davranış şeytânî bir özelliğe sahiptir. Bu konudaki hadislerin incelenmesinden, Rasûlullâh’ın (s.a) bir fiil için “şeytânîdir” ya da “Şeytanın işlerindedir” şeklinde ifade etmesi, onun Allâh (c.c) tarafından yasaklanmış, haram ve çirkin bir davranış olduğunu ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

<sup>178</sup> Muhammed Takî el-Osmanî, *Fethu’l-Mülhim Bi Şerh-i Sahîh-i Müslim*, VI, 82-83.

<sup>179</sup> Müslim, *Sayd*, 34.

<sup>180</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 266.

<sup>181</sup> Ebû Dâvud, *Cihâd*, 79; Tirmizî, *Cihâd*, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 186, 214.

<sup>182</sup> Nisâ, 4/75-76; A’raf, 7/27.

<sup>183</sup> Mücadele, 58/19.

### Kaynakça

- Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı yayınları, İstanbul, 1982.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el- Musannef* (Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî), I-XI, 2.Baskı, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.
- Ali İbrahim, *et-Terbiyet-ü vet-Ta'lim*, Dâru'l- Amman, t.y.
- Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, 3.baskı, İstanbul 1989.
- Aslan, Abdulvehhap, *Kur'an'da Şeytan Terimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l- Buhârî*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2007.
- Çoban, Mustafa, *Kur'an ve Sünnet Rehberliğinde Şeytanla Mücadele Edecek İnsanın Eğitimi*, (Basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi S.B.E., Konya-2007.
- Dursun, Turan, *Tabu Can Çekişiyor, Din Bu* I-III, 6.baskı, İstanbul 1991.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul ty., 1963.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Mu'cem Fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye) (Nşr. Adnan Devriş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1993.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*,( Çev. ve Haz. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Mısır 1964.
- Feridüddîn Attar, *Evlîya Tezkireleri*, (Çev. Süleyman Uludağ) Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012
- Frazer, S.James, *The Golden Bough The Roots of Religion and Folklore-Altın Dal Dinin ve Folklorün Kökleri*, (çevr; Mehmet H. Doğan), Payel Yayınları, İstanbul-2004.
- Furat, Ahmet Suphi, *"Şeytan"*, *Şâmil İA*, İstanbul-1997, Şâmil Yayınevî.
- Gazalî, Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyau Ulumi'd-Din*, (trc. Ahmet Serdaroğlu),I-IV, Bedir Yay., İstanbul 1974.
- Gabain, A. Von, *Eski Türkçenin Grameri* (Çev.; Mehmet Akalın), Ankara 2007, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güç, Ahmet, *"Şeytan"*, *Şâmil İA*, İstanbul 2000, Şâmil Yayınevî.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sadır, Beyrut 1375/1955.
- Jeffery A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938.
- Malik b. Enes (v.179/795), *el-Muvattâ*, (Thk. M. Fuad Abdulbâkî), I-II, Kahire 1370/1951.
- Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007.
- Messaide, G., *Şeytan'ın Genel Tarihi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul-1998.
- Muhammed Takî el-Osmanî, *Fethu'l-Mülhim Bi Şerh-i Sahîh-i Müslim*, I-VI, Dâru'l-Kalem, Dimeşk-2006, 1.Baskı.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I-X, Dâru'l-Fikr.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Naim, Ahmed-Miras, *Kamil. Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*, I-XII, 4. Baskı, Ankara 1976.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Sünen* (bi Şerhi'l-Hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî), İstanbul 1401/1981.

- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şerefüddîn(v. 676/1277) *el-Minhâc fi Şerhi Müslimi'bni'l-Haccâc*, I-XVIII, 2.baskı, Beyrut 1392/1972.
- Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkadir, *Muhtâru's-Sihâh*, Beyrut 2004.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Ebu'l-Fadl, *Tenvîru'l-Hevâlik Şerh-u Muvatta-i Mâlik*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır-1969.
- Taberî, Muhammed b. Cerir Ebû Cafer, *Câmiü'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir) Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, t.y.
- Tahânevî, *Keşşâf-u İstilahâti'l-Fünûn*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.
- Vecdi, Ferid, "İblîs" mad., *Dâiratü'l-Meârif*, 3.baskı, Dârü'l-Mârife, Beyrut-1971,
- Yitik, Ali İhsan, "Hint Dinlerinde Şeytan, Milel ve Nihal" (İnanç, Kültür ve Araştırmalar Dergisi), sayı:1, c:1, Aralık-2003.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-arûs min cevâhirî'l-kâmûs*, Beyrut 1994.

## **TÜRKİYE'DE ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE UYGULANAN METOTLAR, KARŞILAŞILAN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Ahmet Vefa TEMEL\*

### **Öz**

Türkiye'de son yıllarda yabancı dil olarak Arapça öğretimi büyük önem kazanmıştır. Bu bağlamda Türklere Arapça öğretimi alanında birçok yeni metotlar geliştirilmiştir. Bu makalede Türkiye'de Arapça öğretimi, Arapça yazma becerisi öğretimi incelenmiştir. Ayrıca Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri üzerinde de kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Arapça, Dil, Öğretim, Metotlar, Sorunlar, Çözüm Önerileri

### **TEACHING METHODS USED IN ARABIC IN TURKEY, PROBLEMS ENCOUNTERED AND SOLUTIONS ON AN ASSESSMENT**

#### **Abstract**

Recently Teaching Arabic as a Foreign Language has gained a great importance in Turkey. In the light of these developments many new methods have been improved for teaching Arabic to Turks. Teaching a Foreign Language in Turkey and Teaching Arabic as well as Arabic writing skills have been examined in this article. Also made a brief discussion on the problems and solutions in teaching Arabic.

**Key words:** Turkey, Arabic, Language, Teaching, Methods , Problems and Solutions

#### **Giriş**

Yabancı dil denilince Ülkemizde akla ilk olarak Batı dilleri gelmektedir. Demircan'ın da ifade ettiği gibi bu dillerden önce Arapça ve Farsça öğretimi yaygındı.<sup>1</sup> 1950'den sonra yeniden açılan İmam-Hatip okulları ile ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretimine tekrar başlanılmıştır. Ortadoğu ülkeleriyle siyasi, ticari ve ekonomik işbirliği, turizm ilişkileri artmaya başlayınca "konuşma Arapçası" da öğretmek amacıyla 1984 yılında, Gazi Üniversitesi'nde "Arapça Öğretmenliği" anabilim dalı kurulmuştur. Daha sonra İngilizceden sonra ikinci sırada Almanca ve Fransızca ile hemen hemen aynı seviyeye yükselmiştir.

Arap dilinin dünya dilleri arasında önemli bir yeri vardır ve önemi gün geçtikçe artmaktadır. Kur'an-ı Kerim Arap diliyle indirilmiştir. Arapça yirmi iki Arap ülkesinde anadil olarak ve İslam ülkelerinin çoğunda ikinci dil olarak kullanılmaktadır. Bu, dünya devletlerinin 1/7sinin Arapçayı ana dil olarak konuştuğunu göstermektedir. Ayrıca İslam ülkelerindeki halkların çoğunun bu dile

---

\* Dr., Hezarfen Ahmet Çelebi Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,  
ahmetvefatemel@gmail.com

<sup>1</sup> Demircan, Ömer, *Yabancı Dil öğretim Yöntemleri*. İstanbul, 1990, s, 13, 118

karşı psikolojik bir sempatisi vardır; Kur'an'ın Arapça olması nedeniyle Arapça öğrenmeyi içtenlikle benimsemektedirler.<sup>2</sup>

Ülkemizde Arapça öğretimi ilk ve orta öğretimde; İmam-Hatip Liselerinde, yükseköğretimde; İlahiyat Fakülteleri, Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Arapça Öğretmenliği bölümünde; yaygın eğitim kurumlarında; Halk Eğitim Merkezleri ve özel dershanelerde yapılmaktadır. Yine son günlerde liselerde İngilizce, Almanca ve Fransızcanın yanında Arapçanın da yabancı dil olarak okutulması için çalışmalar yapılmaktadır. Arapça, imam-hatip liselerinde meslek dersleri arasında sayılmaktadır. 1951 yılında İmam- Hatip Okulları yeni bir statü ile tekrar öğretime açıldığında, bu okullarda Arapça dersi meslek derslerinden birisi olarak okutulmaya başlandı. Sınırlı bir şekilde Arapça eğitimi alarak mezun olan ilahiyatçılar, bu dersi verdiler. Bu yüzden ilahiyat mezunları fazla Arapça öğretim bilgisine sahip olmamalarına rağmen, bu dili yıllarca öğretmeye çabalamışlardır. Milli Eğitim Bakanlığı ve Talim Terbiye Kurulu sonunda bu durumu fark ederek, Arapça dersine girecek öğretmenleri; Arapça Öğretmenliği bölümü ve Arap dili edebiyatı bölümünde pedagojik formasyon almış kişiler arasından KPSS sınavı sonucuna göre seçmeye başlamıştır. Bu da isabetli bir karardır. Çünkü Arapça öğretmenliği bölümü Türkiye'de yalnızca bir tanedir. Bu da Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi bölümü bünyesinde. Buradaki eğitim, modern yabancı dil öğretim teknikleri kullanılarak uygulanmaktadır. İngilizce, Fransızca veya Almanca öğretmeni nasıl yetişiyorsa, Arapça öğretmeni de bu bölümde öyle yetişmektedir. Yalnızca Arapçayı değil, Arapçayı daha kolay, daha verimli nasıl öğreteceğini dört yıl boyunca uygulamalı olarak öğretmen adayları öğrenmektedirler. Klasik, medrese usulü, öğretmen odaklı Arapça öğretimini yerini; derste aktif, öğrenci-öğretmen odaklı eğitime bırakmıştır. Bu bölümde; yeni, modern yabancı dil öğretim yöntemlerinin Arapçaya uyarlanmasına yönelik yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmakta, üniversitelerin Arap dili bölümlerinde, imam-hatip liselerinde uygulanıp sonuçları gözlemlenmektedir.

Meslek lisesi sayılan İmam- Hatip lisesinde okutulan Arapça, meslek dersleri arasında sayıldığından dolayı, dersin içeriğinin dini kalıp sözleri, metinleri anlamaya yönelik olduğu düşünülmektedir. Fakat Arapça bu dili konuşmayanlar için yabancı bir dildir. Bu dil de diğer yabancı diller gibi başlangıç seviyesinden ileri seviyeye kadar yabancı dil öğretim yöntemleri kullanılarak öğretilmelidir. Yabancı bir dil biliyorum diyen bir kimse, o dili konuşan kimselerle sözlü iletişimde bulunabilmeli, yazılı metinleri okuduğunda anlayabilmeli ve düşündüklerini yazılı olarak ifade edebilmelidir. Medrese usulü Arapça öğretimi yalnızca dilbilgisi öğretimi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak dil bir bütündür ve yabancı dil öğretimindeki temel dört dil becerisi yani dinleme, okuma, yazma, konuşma becerileri bütün halinde öğretilmelidir. Üniversite eğitimleri boyunca modern dil öğretim tekniklerini öğrenen Arapça öğretmenlerinden alınan geri bildirimlere göre; imam- hatip liselerinde ve özel Arapça kurslarındaki öğrenciler artık Arapça öğrenmekten büyük zevk almaktadırlar ve dersler aktif bir şekilde geçmektedir. Bu yöntemlerin en önemli özelliği de; öğrenenin bilgiyi yapılandırmasına, oluşturmasına, yorumlamasına ve geliştirmesine fırsat vermesidir. Gün geçtikçe Arapçaya yeni yabancı dil öğretim yöntemleri ve

<sup>2</sup> el-Hûlî, Muhammed Ali, *Arapça Öğretim Metotları*, Trc: Cihaner Akçay. Ankara. 2000, s, 3

teknikleri uygulandıkça, insanların zihnindeki, Arapçanın; ‘öğrenilmesi zor olan bir dil’ olma imajı mutlaka değişecektir.

### 1. Arapça Yazma Becerisi Öğretimi

Yabancı bir dil öğrenen kişi, önce duyar, sonra konuşur, daha sonra da okumayı ve yazmayı öğrenir. Dolayısıyla dil öğrenirken öğrenilen becerilerden ilki dinleme becerisidir. Yabancı dil öğretiminde temel dil becerilerinin gelişmesinde anadili ediniminde olduğu gibi doğal bir sıranın izlenmesi görüldüğü oldukça yaygındır. Ancak sıralamanın bu şekilde olmasına rağmen yabancı dil öğretimi yapılırken bu sıralamaya sadık kalmak pek de olası değildir. Zira sınıf içi uygulamalarda dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerileri birlikte kullanılmaktadır. Ancak bu becerileri kullanma sıklığı yabancı dil öğrenme amacıyla doğru orantılı olmaktadır. Belli bir beceriye ağırlık verirken diğerlerini kullanmamak akılcı değildir. Örneğin okuma becerisi geliştirilirken diğer dil becerilerinin de kullanılması kaçınılmaz olacaktır. Aslında doğal sıralama ne şekilde olursa olsun dil becerilerini teker teker yerine hep birlikte geliştirmek en uygun yoldur. Sadece bu becerilerin birlikte geliştirilmesinde her beceriye verilecek yüzdeler farklı olabilir. Sözelimi okuma becerisini geliştirirken bu beceriye %70 ağırlık verilirken, dinleme ve konuşmaya %20, yazmaya da %10 ağırlık verilebilir. Zira okuduğunu yazılı ya da sözlü olarak anlatmak isteyen bir kişi hem konuşma hem de yazma becerisini kullanmak zorunda kalacaktır. Aynı şekilde okuduğu bir metinle ilgili bir soru sorulduğunda soruyu yanıtlayabilmek için dinleme becerisinin de gelişmesine önem verilmelidir. Bu becerilerin geliştirilmesi amacıyla Arapça sınıflarında uygulanabilecek çeşitli etkinlikler kısaca aşağıda açıklanmaya çalışılmıştır.

Dil, bir toplumun iletişim aracı olarak kullandığı sözler ve kurallar topluluğudur, dört temel beceri olarak kabul edilen dinleme, okuma, konuşma ve yazma becerilerinin işlevsel bütünlüğünden oluşmaktadır.

Yazma becerisi dil öğretimi aşamasında genellikle sonuncu sıraya bırakılmaktadır.<sup>3</sup>

Yazılı anlatım; bir dil öğrenimi ve öğretimi değil, yazılan dilin dünyasında sistemli düşünme yöntemi kazanma becerisi olarak değerlendirilir.

Doğal dile dayalı iletişimde kullanılan araçlardan biri olan yazma, sözlü iletişim aracı olan dili, yazı denilen görsel ve tek boyutlu bir dizgeye aktarma eylemidir. Kavramları karşılayan ses imgeleri, kendilerini karşılamak amacıyla oluşturulmuş bir işaretler dizgesi kullanılarak yazıya geçirilir.<sup>4</sup> Yani, dilsel göstergeler bu kez yazı göstergelerine aktarılır. Yazı ve dil birbirinden ayrı iki dizgedir. Saussure'e göre, "yazının biricik varlık nedeni dili göstermek" tir.<sup>5</sup> Yazı denilen bu ikincil dizgenin kurallar bütününe yazım (imla) denir. Yazma eylemi, ilkin yazım kurallarına uygun olarak gerçekleştirilir.

<sup>3</sup> Hengirmen, Mehmet. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi*, Ankara, 1997, s, 48

<sup>4</sup> Vardar, Berke, *Dilbilimin Genel İlke ve Kuramları*, Ankara, 1982, s, 60.

<sup>5</sup> Saussure, F. *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1988, s, 45



Yazı göstergelerinin oluşturduğu düzlemi Berke Vardar üç türde toplamaktadır:

**1. Görüntüsel Yazı:** Resim yazı adı da verilen bu yazı türü saymaca olarak bir bildiriye tümüyle ileten, ama sözlü dile gönderme yapmayan bir düzen içerir. Salt betimsel ve somut nitelikli bir gösterim yöntemidir.

**2. Kavramsal Yazı:** Bu yazı dizgesi, sesli göstergesi, gösterilen ya da içerik aracılığıyla yansıtmayı, bir başka deyişle seslerden bağımsız olarak anlamlı birimleri, içerik özünü iletmeyi amaçlar. (Çin yazısı gibi)

**3. Sesçil Yazı:** Bu yazı dizgesi, sesli göstergesi, gösteren aracılığıyla yansıtmayı, bir başka deyişle, ses öğelerini, anlatımın özünü iletmeyi amaçlar. Sesçil yazı, seslemleri, ünsüzleri ya da hem ünlüleri hem ünsüzleri göstermesine göre değişik alt bölümlere ayrılabilir.<sup>6</sup>

Çocuklar arasında diğer becerilere göre öğretiminde biraz daha fazla zorluklar bulunan yazma becerisi yine de çok yararlı, gerekli, tamamlayıcı bir dil becerisidir. Kimi yabancı dil öğretmenleri yazmayı sınıf içi öğretim etkinliğinden çok sınıf dışında bir ödev olarak değerlendirmektedirler. Oysa dil öğretiminde sözlü iletişim kadar yazılı iletişim de önemlidir ve bu becerinin geliştirilmesine konuşma kadar önem verilmesi gerekmektedir. Scott ve Ytreberg e göre çocukların yabancı dilde bu beceriyi öğrenirken diğer becerilere göre daha çok zorluk çekmelerinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır:<sup>7</sup>

a. Beden dili, tonlama, göz teması vb. anlamın aktarılması gibi yardımcı özelliklerin kullanılamaması.

b. Yazmanın beceri olarak edinilmesinde mekanik sorunların yaşanması, (el-göz eşgüdümü gibi motor hareketleri halen gelişmektedir)

c. Öğrenilen yabancı dilin çocuğun alfabesinden ayrı bir alfabeyle sahip olması.

d. Yabancı dilde yazmanın genellikle yanlış düzeltimi (el yazısı, dilbilgisi, yazım ve noktalamanın düzeltimi) ile anılmasıdır.

Yazma becerisi çocuğun sözcük dağarcığını genişletir; öğrenmekte olduğu dil bilgisel yapıları güçlendirir. Yazma etkinliklerinin diğer beceri alanlarında öğrenmeyi sağlama ve pekiştiren bir yardımcı rol oynamakta olduğunu belirtmektedir.<sup>8</sup>

Yazma etkinlikleri; denetimli yazma, yönlendirmeli yazma ve serbest yazma olmak üzere üçe ayrılabilir. Genel olarak denetimli ve yönlendirmeli etkinlikler dil ile ilgili alıştırmayı yapmak ve dilin kendisine dikkati yoğunlaştırmak için yapılırken daha serbest yürütülen etkinlikler öğrencinin düşük bir düzeyde de olsa kendisini dile getirmesine izin veren ve biçimden çok içeriğe önem verilen çalışmalarını içerir.<sup>9</sup> Denetimli etkinlikleri; doğrudan kopya etme, düzenleme yapma ve kopya etme, dikte etme, eşleştirme isimleri altında gruplandırılmakta ve bu etkinliklerin;

<sup>6</sup> Vardar, Berke, *a.g.e.*, s, 60.

<sup>7</sup> Scott, Wendy. A., Lisbeth H. Ytreberg, *Teaching English to Children*, New York, 1990, s, 68.

<sup>8</sup> Scott, Wendy. A., Lisbeth H. Ytreberg, *a.g.e.*, s, 69.

<sup>9</sup> Scott, Wendy. A., Lisbeth H. Ytreberg, *a.g.e.*, s, 69-73

resimler, yazılı model örnekler, tablolarla desteklenebilir olduğunu ileri sürmektedir. Yönlendirmeli etkinlikler ise özellikle başlangıç düzeyi için doldurma alıştırmaları, dikte etme ve tümceyi tamamlama, mektup, kart, davetiye yazma etkinlikleri olarak sıralanabilir. Eğer yazma etkinlikleri sürekli denetimli gerçekleşirse çocuk kolayca sıkılabilir ve ilgisini kaybedebilir. Dolayısıyla öğrencileri gerçek iletişim amaçlı özel etkinliklerle de yazmaya istekli hale getirmek önemlidir. Serbest yazma etkinlikleri bu açıdan daha yararlı olabilir. Serbest yazma etkinliklerine bir öyküde geçen bir karaktere mektup yazma; bir öyküyü ayrı bir son ile tekrar yazma; bir anket, inceleme veya mini proje hazırlama ve yazma; bir yazılı metindeki yanlışları düzeltme olarak yapılabilir. Her öğrencinin yazmış olduklarını içeren bir dosya tutmak hem öğretmen hem de çocuğun kendi gelişim sürecini izleyebilmesine olanak verir. Bu dosya çocuk için bir güdülenme aracı, öğretmen için de ölçme ve değerlendirme aracı olarak kullanılabilir. Yazma etkinliklerinde genellikle yazma öncesi etkinliklere oldukça ağırlık verilmesi gerekir. Çünkü çocuğun sınırlı sözcük ve dil bilgisi ile yoktan bir şey var etmesi iyice zorlaşabilir. Yazma öncesi çalışmalar hem çocukları etkinliğe ısındırır, hem de ayrı düşünce ve konular edinmelerini sağladığından yazmaya başlamadan önce güven kazanmalarını sağlar. Konu hakkında konuşma etkinliği, sözcük yıldızları oluşturma, sözcük tabloları oluşturma, konuya özgü sözcük çalışması Scott ve Ytreberg tarafından önerilen etkinliklerdir.<sup>10</sup> Çocuklardan öğrenmekte oldukları yabancı dilde söyleyemedikleri şeyi yazmaları beklenmemelidir. Çocuklar kişisel yazılar yazmaktan keyif aldıkları için kişisel yazma etkinliklerinin mümkün olduğunca yapılması onları yazma etkinliklerine yöneltebilir. Ayrıca yazdıklarının sergilenecek olması çocukları çok memnun edeceğinden bu da güdülenmelerine yardımcı olabilir. Çocuğu yazmaya yönlendirmenin başka yolu da sınıf ortamında yazılı metinlerden yararlanmaktır. Duvarlara asılacak olan her türlü yazı öğrencilere örnek oluşturabilir. Yabancı dil öğretimindeki dört temel becerinin öğretilmesinde kullanılan etkinliklere kısaca değindikten sonra dört temel beceri içerisinde anılmayan ancak yabancı dil öğretiminde vazgeçilmez olan ses ve sözcük öğretimine de çok kısa olarak değinmekte yarar vardır.

Arapça yazı yazmak Arapça öğrenen Türk öğrenciler için diğer yabancı dilleri öğrenenlere göre daha farklıdır. Bilindiği üzere Arapça öğrenmeye başlayan öğrenciler yeni bir dili öğrenmelerinin yanı sıra yeni bir alfabeye de tanışmaktadırlar. Arap alfabesi; Türk öğrencilerin alışık oldukları soldan sağa doğru yazma alışkanlığının tam tersi olarak; sağdan sola doğru yazılmaktadır. Öğrenciler genel anlamda bu yeni alfabeyle alışmakta zorluklar yaşamaktadırlar. Bununla birlikte Arapça öğrenen öğrenciler bu yeni öğrendikleri alfabeyle yazı yazmada başlangıçta belki biraz zorlansalar da ilerledikçe bu sıkıntı ortadan kalkmaktadır.

Yazma becerisinin okuma ve dinleme becerileri ile çok yakın ilişkisi vardır. Gözün görmesi veya kulağın işitmesiyle, el kelimeyi yazmaya başladığından harflerin öğretimi sırasında telaffuz edilen ses ile yazılı şekli arasındaki güçlü ilişkiye dikkat edilmelidir. Yazı otomatik kas hareketleriyle birlikte ses ve sembol arasındaki ilişkinin güçlenerek ortak melek oluşmasıyla öğrenilir diyen Doğan;

<sup>10</sup> Scott, Wendy. A., Lisbeth H. Ytreberg, *a.g.e.*, s, 75

öğrencinin yazıya başlamadan önce şu becerileri kazanması gerekmekte olduğuna değinmektedir.<sup>11</sup>

1. Öğrenci, Arapça tüm harfleri ses ve sembolleriyile birbirinden ayırma becerisine sahip olmalıdır.

2.Öğrenci, yazacağı sesleri doğru telaffuz etme becerisini kazanmış olmalıdır.

3.Öğrenci, harflerin seslerini bilme becerisine sahip olmalıdır.

4.Öğrenci işittiği seslerin harf şekillerini yazma becerisini kazanmış olmalıdır.

5.Öğrenci işitilen sesleri harf sembollerine çevirme becerisini kazanmış olmalıdır.

## 2. Yazma Öğretim Yöntemleri

Yazma eğitiminde öğrenciye kazandırılması hedeflenen beceriler şunlardır: “Düşünceleri mantıklı bir tarzda sıralamak. Öğrenciler paragraf fikrini ve onların doğru paragraf yapmalarını sağlamak. Konunun özelliğine göre yazıyı bölümleyebilmek ve her bölümü kategorik olarak sınıflayabilmek. Yazıya uygun başlık ve alt bölümlere ara başlık koyabilmek; fikirleri yazı içinde açıklayıp geliştirmeyi öğrenmek; ana düşünceyi tüm yazıya hâkim kılabilmek. Ayrıntıları yeterince yerinde kullanabilmek; form yazıları biçim ve kurallarına uygun olarak yazma alışkanlığı kazanmak. Edebi yazıları tür özelliklerine ve anlatım biçimlerine uygun olarak plânlı bir biçimde yazma alışkanlığı ve becerisini kazanmak. Yaratıcı özellik taşıyan hikâye, roman ve oyun gibi itibarî türlerde yazı yazma isteği uyandırmak; bu hususta ilgi duyanları yazmaya yöreklendirmek yahut bu tür eserleri eleştirme alışkanlığı kazandırmak. Bilgi toplama yollarını ve kaynaklarını, bu kaynaklardan nasıl, ne şekilde ve ne ölçüde yararlanacağını öğretmek; toplanan bilgileri kendi deney ve gözlemlerini de katarak, sıralama, ayıklama, birleştirme ve yorumlama alışkanlığı edindirmek. Fikirleri tam olarak karşılayan kelime ve deyimleri seçme alışkanlığı kazanmak; cümleleri türe ve duygu değerine göre kullanabilmek; yazıyı yazım ve noktalama işaretlerine uygun olarak yazabilmek; öğrencileri kendi yazılarını veya başkalarının yazılarını yazım, anlam ve anlatım bakımından okuma ve düzeltme alışkanlığı kazandırmak; yazma isteği uyandırmak; şeklinde özetlenebilir.<sup>12</sup>

Öğrencilere duygularını, düşünce ve izlenimlerini yazıyla ifade etme becerisini kazandırmanın en önemli yolu, öğrencileri bu yönde teşvik etmektir. Çünkü öğrenciler genellikle bu yönde bir istek duymazlar. Yabancı dil öğretmenine düşen en önemli görev öğrenciyi bu konuda yönlendirmek ve öğrenciyi yöreklendirmektir. Bu çalışmalarda en büyük görev başlangıçta Türkçe öğretmenlerine düşmektedir.

<sup>11</sup> Doğan, Candemir. (1989). *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara, 1989, s, 188

<sup>12</sup> Aktaş, Şerif, Gündüz, Osman, *Yazılı ve Sözlü Anlatım – Kompozisyon Sanatı*. Ankara, 2004, s. 98

Yazılı anlatım çalışmalarında, öğrencilere yazma becerisi kazandırmanın en önemli yolu, öğrencide yazma hevesini uyandırmaktır. Öğrenciye yazma hevesini kazandırmak için şu yollar denebilir:

\* Yazmak için öğrenciye kendine güvenmesi gerektiği fikri verilmelidir. Her öğrenci, biraz çaba sarf etmekle iyi yazılar yazabileceğine inandırılmalıdır. Öğrenciler, düşündüklerini doğru olarak yazmaları için yapmacılıktan uzak, içten, zihinlerinde doğduğu gibi yazmaya teşvik edilmelidir.

\* Öğrencinin düşünmesine yardımcı olmalı ve düşünce somut hâle getirilmelidir.

\* Öğretmen yazma esnasında karşılaşılan güçlüklerle yardımcı olmalıdır. Meselâ öğrenci yazı için uygun başlık bulamayabilir, ya da yazıya bir türlü giriş yapamaz. Örnekler aklına gelmez. Öğretmen bu aşamada müdahale etmeli, öğrencinin tıkanma yolunu açmalıdır.

\* Öğrenciye nelerden yararlanacağına dair yardımcı kaynaklar tanıtılmalı ve ulaşamayacağı kaynaklar konusunda yardımcı olmalıdır.

\* Yazma çalışmaları, okuma, gözlem yapma, konuşma ve tartışma yolları ile desteklenmelidir.

\* Öğrenci yazılarında yazının olumsuz yönlerinden çok olumlu ve başarılı olan yönlerine dikkat çekilerek öğrenci yüreklendirilmelidir. Yani öğretmen hoşuna giden en küçük ayrıntıyı dahi öğrenciye teşvik unsuru olarak kullanmalıdır. Yazma yarışmaları düzenlemek, dergi ve gazete çıkarmak bu hususta teşvik edici yöntemlerdir.

\* Seçilen konu öğrencinin hoşuna giden, rahat yazabileceği konulardan seçilmelidir. Öğrencilerin anılarını, gözlemlerini canlandıracak nitelikte olmalıdır. Arapça dersinde sınıf içinde yazma çalışmaları yapılırken şu yöntemler uygulanmaktadır:

### **A) Kontrollü Yazma**

Bu çalışmayla, öğrencilerden verilen sözcükleri ve cümle yapılarını aynen ya da istenilen değişiklikleri yaparak yazmaları istenir. Bu çalışmalar ile ana dildeki sözcükleri ve yapıları doğru şekilde yazma olanağı verilmektedir.”<sup>13</sup>

Kontrollü yazmada amaç, öğrencilere bir durumu, olayı, bir görünüşü tasvir etmek, bir duyguyu anlatmak için yazı çalışmaları yaptırmaktır. Öğrenci pek çok konuda bilgi, gözlem ve hayat deneyimlerine sahip olmasına rağmen bu birikimini yazılı olarak ifade edememektedir. İşte öğrencinin asıl sıkıntısı burada başlamaktadır. Bu durumda öğretmenin yapacağı şey, zihinde oluşacak duygu ve düşünceleri doğru cümle kalıplarına dökmektir. Kontrollü yazma çalışmaları için bir paragrafa sığdırılacak konular seçilmelidir. Bu çalışmalarda konu öğretmen tarafından belirlenmelidir. Konu bir manzaranın yahut bir evin veya bir okulun tasvirini yapmak, yıllar sonra iki okul arkadaşının karşılaşmalarını tasvir etmek; bir olayı bir duyguyu, bir düşünceyi ayrıntılarıyla anlatmak şeklinde olabilir.

<sup>13</sup> Demirel, Ömer, *Yabancı Dil Öğretimi*. Ankara, 2001, s. 61.

Sınıf içinde yapılan kontrollü yazma çalışmalarında “yer değiştirme, dönüştürme, örneğe uygun bir kompozisyon yazma, yeniden sıraya koyma, sorulara cevap vererek paragraf yazma, tamamlama gibi alıştırmalar yapılmaktadır.

### **B) Serbest Yazma**

Serbest yazmada öğrenciye önceden bir konu vermek yerine öğrenci konu seçiminde serbest bırakılır. Öğrenciden yazma kuralları etrafında yazı yazmaları istenir. Bu yöntem öğrencinin kendi içsel dünyası, kendi hayallerini samimi bir şekilde anlatması bakımından önemlidir. Bu yöntemle de aynı zamanda öğrencilerin kişisel farklılıkları ve üslûpları da ortaya çıkacaktır. “serbest yazma öğrencilerin hangi türe ve hangi konulara daha ilgili oldukları hakkında fikir verebilir.<sup>14</sup>

### **C) Güdümlü Yazma**

Bu tür yazmada güdümlü yazma çalışmalarıyla öğrencilerden öğrendikleri sözcükleri, öğrendikleri cümle yapılarını kontrollü bir şekilde kullanmalarını ve anlamlı bir paragraf oluşturmaları istenmektedir. Dikte yapma; derlenen bir metnin aynen yazılmasıdır. Dikte yaparken;

\* Metin önce normal hızda okunur; öğrenciler dinler.

\* Metin ikinci kez anlamlı sözcük gruplarıyla okunur ve öğrencilerin yazmaları istenir.

\* Metin son kez okunur ve öğrencilerden kontrol etmeleri istenir.

\* Kontrol ve düzeltme işaretleri öğrenciler arasında yapılacaksa doğru metin tahtaya yazılır veya tepegözden yansıtılır.”<sup>15</sup>

Dikte yöntemi, yabancı dil dersinde kuralların öğrenilip öğrenilmediğini denetlemek açısından sıkça başvurulan bir yöntemdir.

Bu yöntemin başarılı olması ve zevkli bir hâle gelmesi için şu hususların göz önünde bulundurulması gerekir:

\* Metin kısa olmalıdır.

\* Dil ve düşünce bakımından öğrenci seviyesine uygun olmalıdır.

\* Konu bakımından tam olmalıdır ( metnin başı ve sonu olmalıdır).

\* Metin denetlenmek istenen kurallara uygun ve o kuralları gösterecek nitelikte olmalıdır.

\* Yazı araştırma ve öğretmeye yönelik olmalıdır.

\* Yazı öğrencilerin ilgisini çekecek nitelikte akıcı, yalın olmalıdır.<sup>16</sup>

Dikte yönteminde yazma işlemi, yazı ağır ağır okunmalı; kelimeler ikiden fazla tekrar edilmemeli; kelimeler tek tek değil birer yargı oluşturacak şekilde

<sup>14</sup> Aktaş, Şerif, Gündüz, Osman, *a.g.e.*, s, 98.

<sup>15</sup> Demirel, Ömer, *a.g.e.*, s, 62.

<sup>16</sup> Aktaş, Şerif, Gündüz, Osman, *a.g.e.*, s, 102, 103.

yapılmalıdır. Ayrıca okuma yaparken metinde vurgu ve tonlamalardan kaçınılmalıdır.

### **Sonuç**

Genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse; Ülkemizdeki okullarda Arapça öğretimi gözden geçirilmeli, gelişmiş ülkelerde dil öğretiminde esas alınan, dinleme-anlama, konuşma, okuma ve yazma metoduyla, bu alanda kabul edilmiş en uygun zaman dilimi içinde ve dil öğretimi için gerekli ders saati kredisiyle Arapça öğretimi gerçekleştirilmelidir.

Bir diğer husus da öncelikli olarak öğrencilerimize Arapça dilini sevdirmemiz gerekir. Çünkü insanın sevmediği, istemediği ve faydasına inanmadığı bir dili öğrenmede başarılı olması mümkün değildir. O halde yapılacak en önemli iş öğrencilerimize Arapça dilini sevdirmek ve bu dili öğrendiklerinde neler kazanacaklarını ve ilerideki meslek hayatlarında bu dili nasıl kullanacaklarını onlara anlaşılır bir dille anlatıp onları Arapça öğrenmeye istekli ve arzulu bir hale getirmemiz gerekir. Bu okullarda uygulanan klasik Arapça öğretim metotlarından ziyade, bunların yerine öğrencilerin somut öğrenmelerine ve öğrendikleri bilgileri kullanmalarına imkân tanıyan öğrenci merkezli öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanılmasına ağırlık verilmelidir.

### **Kaynakça**

- Aktaş, Şerif-Gündüz, Osman; *Yazılı ve Sözlü Anlatım – Kompozisyon Sanatı*. Ankara, 2004.  
 Demircan, Ömer; *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. İstanbul, 1990.  
 Demirel, Ömer; *Yabancı Dil Öğretimi*. Ankara, 2001.  
 Doğan, Candemir; *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara, 1989.  
 Hengirmen, Mehmet; *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi*, Ankara, 1997.  
 el-Hûlî, Muhammed Ali; *Arapça Öğretim Metotları*, Trc: Cihaner AKÇAY. Ankara, 2000.  
 Saussure, Ferdinand de; *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1988.  
 Scott, Wendy; A.,Lisbeth H. Ytreberg, *Teaching English to Children*, New York, 1990.  
 Vardar, Berke; *Dilbilimin Genel İlke ve Kuramları*, Ankara, 1982.

## KELÂMÎ BİR PROBLEM OLARAK FİİLÎ SIFATLAR\*

Hikmet YAĞLI MAVİL \*\*

### Öz

Bu çalışmada Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan fiilî sıfat kavramı, kâinatın işleyişinden hareketle yaratmanın nasıl ve hangi sıfatla gerçekleştiği ve fiilî sıfatların kaynağı olarak da tekvin meselesi ele alınmıştır. Ayrıca Selefiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhebinin konu hakkındaki fikirleri ve görüşlerinin ispatında başvurdukları istidlâl yöntemleri ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sıfat, fiilî sıfat, tekvîn, mükevven, kudret.

## THE ATTRIBUTES OF ACTION AS A KALAM THEOLOGICAL PROBLEM

### Abstract

This article examines the concept of attribute of action which explains the relationship between Allah and the universe, how and by which attribute the creation takes place based on the matter of operation of the universe. During this study, the takwin issue is also dealt with as origin of the attributes of action. Additionally, the opinions of Salafiyya, Mutezila, Ashariyya and Maturidiyya schools about this issues and their methods of inferences used to confirm their views are studied.

**Key Words:** Attribute, attribute of action, takwin (creation), mukewwen (creature), power.

### Giriş

Bizim Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak bildiğimiz kelimeler O'nun kendisini insanlara tanıtmak için seçtiği kelimelerle, insanların Allah'a uygun olduğunu düşündükleri ve bu nedenle O'na atfettikleri sıfatlardan oluşmaktadır. Bu anlamda Allah'ın insanlara indirdiği ezeli kelâmında "sıfat" lafzı hiç geçmemekte, aksine müşriklerin politeist tanrı anlayışından söz edilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür telakkilerden münezzehtir olduğunun beyânı sırasında "vsf" kavramı kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Allah'ı nitelendiren ve övgü ifade eden kelimelerden ise "esmâ-i hüsnâ" olarak bahsedilmektedir.<sup>2</sup>

---

\* Bu makale 2004 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hikmetmavil@hotmail.com

<sup>1</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 101.

<sup>2</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de geçen esmâ-i hüsnâ âyetleri için bk. el-A'râf 7/180; el-isrâ 17/110; el-Haşr 59/24.

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminde Allah'ın sıfatlarından değil Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi "isim"lerinden söz edilmekteydi. Fakat daha sonraları, dış tesirlerin etkisi altında sıfat kavramı, müslümanların literatürüne girmiş ve uzun tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Kimileri Allah'ın tevhîd ilkesini zedelememek için sıfatları zâttan farklı olarak görmezken, kimileri de Allah hakkında sıfatlar ispat etmişlerdir.<sup>3</sup>

Diğer sıfat türlerinden farklı olarak Allah-âlem ilişkisini açıklayan ve Allah için olumsuz olarak da kullanılabilen fiilî sıfatlar ise her ne kadar lafzî bir tartışma olarak görülse de mezhepler içerisinde geniş ihtilâf alanı oluşturmuştur. Hatta soru-cevap metoduyla rakiplerini yenmenin mahâret sayıldığı dönemlerde Allah'ın "tekvin" sıfatını ispat edebilmek ya da reddetmek için sayısız lügavî ve aklî izahlara gidilmiştir.

### I-Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem de olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup "Allah'ın, zıtlarıyla da nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Allah'ın fiilî sıfatları hakkında genellikle herkesçe kabul edilen önemli kâide şudur: Herhangi bir sıfatın olumsuz şeklini Allah'a isnât etmek, ilahlığa bir eksiklik getirmiyorsa, bu sıfat fiilî sıfat kabul edilir.<sup>5</sup> Fiilî sıfatlar Allah'ın eşyâ ve âlemlerle, bir başka ifadeyle zâtı dışındaki dış dünya ile olan münasebetini ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatları belli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Ancak kaynaklarda, "tahlîk" (yaratma), "terzîk" (rızık verme), "sevap ve ceza vermek" gibi sıfatlardan hem bu dünya, hem de âhiretle ilgili olanlarına sadece örnekler verilmiştir.<sup>6</sup>

Fiilî sıfatlar kelâm sisteminde Mu'tezileden Ehl-i sünnete, Eş'arîlerden Mâtürîdîlere fiilin bir kevn (oluş) olması hasebiyle arazlardan sayılması, yani ancak bir zamanda bâki kalması ve sonucunun hâdis olarak gerçekleşmesi nedeniyle tartışmalara konu olmaktadır.<sup>7</sup> "Fiilî sıfatlar bahsi, derin bir bilgi gerektiren ve anlaşılması zor bir konudur" şeklindeki

<sup>3</sup> Ebü'l-Vefâ Teftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm* (trc. Şerafeddin Gölcük), Konya 2000, s. 117; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 487.

<sup>4</sup> Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîlî'r-reşâd*, Beyrut 1985, s. 42; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, İstanbul ts., s. 133; Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fikhi'l-ekber* (trc. Hüseyin Erdoğan; nşr. Abidin Sönmez-Ömer Dönmez), İstanbul ts., s. 62; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 101.

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, *İslâmın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 109.

<sup>6</sup> Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995, s. 164.

<sup>7</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkîllâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 109.



Fahreddîn er-Râzî'nin sözü de meselenin izahındaki zorluğu dile getirmektedir.<sup>8</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmının iki büyük âlimi Eş'arî ve Mâtürîdî, âlemin yoktan yaratıldığı, Allah'ın sıfatlar ile mevsuf ve muttasıf bulunduğu hususunda müşterek kanaatte olmasına rağmen fiilî sıfatlar konusunda farklı düşünmektedirler.<sup>9</sup> Aslında Mu'tezile'nin sübûtî sıfatlar hakkındaki tavrı karşısında ortak tutum sergileyen iki Ehl-i sünnet âlimi arasındaki fiilî sıfat ihtilafı, lafzî bir ayrılıktan ibaret kabul edilmiştir. Örneğin Şâfiîlerin önemli âlimlerinden Sübkî bu ihtilâfın ne tekfir ne de bidatçilikle ithâmı gerektirmeyecek şekilde basit olduğunu söyler. Zirâ fiilî sıfatların ne varlığının ortaya konmasından ne de yokluğunun söylenmesinden Allah'a bir noksanlık gerekmez.<sup>10</sup> Ali el-Kârî ve Gazzâlî'ye göre de fiilî sıfat hakkındaki tartışma dinin özünden olmayıp lafızdan ibaret bir ihtilâftır.<sup>11</sup> Aslında hiçbir mezhep Allah'ın ilim, kudret ve irâdesinin etkisini inkâr etmemekte, sadece bu etkiyi isimlendirip sıfat sistemi içinde yerleştirme hususunda değişik ifadeler kullanmaktadır.<sup>12</sup> Diğer taraftan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde bu meseleyi tafsilatlı bir şekilde ele alması ve Eş'arîlerin görüşlerini uzunca aktarıp onları iptale çalışması bu konuyu iki mezhep arasında tartışmalı hale getirmiştir.<sup>13</sup>

Yaratma denildiğinde iki varlık söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi "yaratan" (hâlık), diğeri ise "yaratılan" (mahlûk) varlık. Böylece bu iki varlık arasındaki ilk ilişki olan "fiil" ise yaratanın kendi inisiyatifi ile başlamış olduğunu kabul ettiğimiz "yaratma" fiilidir. Burada söz konusu olan iki varlık, var olan ile var kılan arasında mâhiyet itibariyle mutlak bir farklılık vardır. Bu fark esasta birinin yapıcı (fâil), diğerrinin ise yapılan (mefûl) olmasıdır.<sup>14</sup> Dolayısıyla fiilî sıfat tartışması mezhepler arasında "tekvin" sıfatı etrafında odaklanmaktadır. Tekvin fiil, halletme, icâd ve ihdâs gibi kelimelerle anlatılan mânayı ifade etmekte ve "yok olanı, yokluktan varlığa çıkarma" şeklinde târif edilmektedir.<sup>15</sup>

Bu noktada fiilî sıfatlar meselesindeki problem "kevn" olan fiilin, fâili olan Allah'a mı, yoksa mef'ûlü olan mükevvene mi ait olduğudur.

<sup>8</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâ'illahi teâlâ ve's-sıfât*, Mısır 1323, s. 25.

<sup>9</sup> Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 227.

<sup>10</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-meşûr fi Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, (nşr. ve trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 2000, s. 61, 78.

<sup>11</sup> Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 47; Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi* (trc. M. Ferşat), İstanbul ts., s. 41.

<sup>12</sup> Tefvik Yücedoğru, "Tekvin", *DİA*, XL, 390.

<sup>13</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 400 vd.

<sup>14</sup> Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhi Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, s. 1, c.1, 2001, s. 69.

<sup>15</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 174.

Eş'arîlere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle de mükevvene aittir. Mâtürîdîlere göre ise her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delâlet ettiği sıfat olan "hâlık" ve "halk" hâdis değildir. Çünkü fiil mefûl olan mükevvene değil fâil olan Allah'a nispet edilmekte ve Kur'ân'da Allah'ın hâlık (yaratıcı) ve râzık (rızkı veren) olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı dışında müstakil bir sığata yani "tekvin" sıfatına ihtiyaç duyurmaktadır."<sup>16</sup>

## II- Mezhepler'e Göre Fiilî Sıfatlar

### a) Selefiyye'de Fiilî Sıfat

Selefiyye Kitap ve sünnette yer alan bütün sıfatları "aklî" ve "sem'î" gibi ayırımlara gitmeden ve herhangi bir sayı ile de sınırlamadan kabul eder.<sup>17</sup> İbn Teymiyye'nin "Ümmetin selefi ve imâmları" dediği Selef, teşbih ve ta'tîle sapmadan Allah'ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişler, Allah'ın kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de inkâra sapmadan reddetmişlerdir. Onların yolu, isim ve sıfatları kabul etmek, fakat bu konuda yaratılmışlara benzerliği reddetmektir. Bu teşbihi bulunmayan bir ispat ve ta'tîli bulunmayan bir tenzih metodudur.<sup>18</sup>

Sonradan "haberî" şeklinde isimlendirilecek olan sıfatlar ilk başlarda Selef tarafından fiilî sıfat olarak kabul edilmiştir. Onlara göre Allah'ın yed, vech, ayn sıfatı zatî sıfatlar gibi Allah'ın fiilî sıfatlarıdır. İhya, imâte, halk etme ve affetme nasıl Allah'ın fiilî sıfatları ise istivâ, nüzul, meci de öylece onun fiilî sıfatlarındandır. Zatî sıfatlar da fiilî sıfatlar da Allah ile kâimdir.<sup>19</sup>

Selefiyye'ye göre âlemde bir Allah, bir de Allah'ın işlediği şeyler vardır. İşlediği şeyler fiillerinin, fiilleri de sıfatlarının eseridir. Zatî sıfatlar Allah ile kâim olduğu gibi fiilî sıfatlar da, meşiyet ve kudretin taalluk ettiği sıfat da Allah ile kâimdir.<sup>20</sup>

Selef Mezhebini yeniden ihyâ ve sistematik hale getirmesiyle tanınan ve bu mezhebin önemli sîmâlarından biri olan İbn Teymiyye, eserlerinde fiilî sıfatlarla ilgili bize genişçe bilgiler sunmuştur. Ona göre Eş'arîlerin söyledikleri gibi Allah'ın fiilî sıfatları fiil var olmadan önce

<sup>16</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 111-112.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, Mısır 1899, I, 116.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (trc. M. Sait Şimşek-Ahmet Önkâl-İ. Hakkı Sezer), İstanbul 1988, III, 12-13; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 116.

<sup>19</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 116.

<sup>20</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1982, s. 280.

mecâzî değildir. Çünkü bu sıfatlarla Allah'ı nitelendirmek, kendisinden fiilin meydana geldiği kimsenin bu vasfa kemal noktasında sahip olması esasına dayanır. Oluşturulan fiilin kendisi ile ilgili değildir. Allah yapmayacak olsa bile, o fiile güç yetirmekle ve diğer bütün nitelendirilebilecek şeylerle nitelendirilir. Bu “doyuracak kadar ekmek, kesici kılıç, bu, ülkeler fatihidir, bu, ümmetin peygamberidir” gibi ifadelere benzer.<sup>21</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zâtî itibariyle fiilden önce veya sonrasında, durumunda herhangi bir değişiklik olmaz. O'nun zâtı, fiillerinden dolayı herhangi bir değişikliğe uğramadığı gibi, kemal sıfatlarına da mahlûklar gibi, fiilleri dolayısıyla sonradan sahip olamaz. Nitekim Allah'ın vaktiyle yaratıcı olmadığı halde, sonradan yaratıcı olduğu söylenirse, o zaman O'nun için değişiklik söz konusu olur.<sup>22</sup> O'nun yaratıcı ve kadîm olması, kendisinden ayrı olarak var etmiş olduğu mahlûkat sebebiyle değil, bilakis kendi zatıyla kâim olan “halk” sıfatı sebebiyledir.<sup>23</sup> İbn Teymiyye'ye göre ümmetin çoğunluğu bu görüştedir ve bu konuda Selef ile Ehl-i sünnet âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf olmamıştır.<sup>24</sup>

### b) Mu'tezile Mezhebinde Fiilî Sıfat

Mu'tezilîlere göre Allah'ın herhangi bir sıfatı yoktur, sadece O'nu vasıflandıranın nitelemesi veya O'na isim nispet edenin adlandırması vardır. Allah'ın isim ve sıfatları “Allah âlimdir veya kâirdir (her şeye gücü yeten)” şeklinde bizim Allah hakkındaki sözlerimizden ibarettir.<sup>25</sup> Sıfat vasfın niteliği, isim de isim verenin isimlendirmesidir. Yani sıfat mutlaka mevsûfu ve vasfı, isim de müsemâyı ve isim vereni gerektirdiği için sıfat ve ismin Allah'a atfedilmesi, beraberinde insanın varlığını da gerektirir.<sup>26</sup> Bu da ezelf olanın yalnız Allah bulunduğu düşüncesine aykırıdır.<sup>27</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah'ın en önemli sıfatlarından ikisi “kıdem ve birlik” sıfatıdır. O'nun sıfatları insanın sıfatlarına benzemez. Bu sebeple Mu'tezile Allah'a mahsus zâtî sıfatları “Allah zâtıyla haydır, zâtıyla âlimdir” şeklinde te'vîl etmişler,<sup>28</sup> Allah'ın ve dışındakilerinin kendisiyle

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, (nşr. Abdulvahid Metin), İstanbul ts., s. 365-366.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, s. 366-367.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 368.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, III, 403.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 172; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (nşr. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâgur), Beyrut 1410/1990, I, 61

<sup>26</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999, II, 244.

<sup>27</sup> Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (trc. Vahdettin İnce), İstanbul 1998, s. 79.

<sup>28</sup> Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1967, s. 67.

vasıflandığı sıfat anlamına gelen fiilî sıfatları ise hâdis kabul etmişlerdir.<sup>29</sup> Allah hakkında nefyi câiz olmayan ve zıddına kudretin taalluk etmediği sıfatlar zatî sıfatlar,<sup>30</sup> Allah'ın zıddıyla vasıflanması câiz olan ve zıddına kudretin taalluk ettiği sıfatlar ise fiilî sıfatlardır. Örneğin rahmet, hubb (sevmek), irâde, halk (yaratmak), rızık, rızâ, emir, nehiy ve sıdk (doğruluk) gibi.<sup>31</sup> Çünkü bu sıfatlar ihtiyaç halinde fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler ve Allah ihtiyaç anında bir fiilde bulunduğu zaman bu fiile uygun olarak sıfat var olur.<sup>32</sup>

Hem Mu'tezile ve hem de Eş'ariyye kelâmcılarına göre Allah mahlûkâtı ilâhî fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hâdis taallukuyla yaratmıştır. Çünkü fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp hâdistir; canlıları yaratmak, rızık vermek, onları yaşatmak veya hayatlarına son vermek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı tekvin gerçek bir sıfat değildir. Her iki mezhebe göre de tekvinle mükevven aynı zaman içinde bulunur, mükevven hâdis olduğundan tekvin de hâdistir; dolayısıyla bu sıfatın zât-ı ilâhiyyeye nisbeti câiz değildir. Tekvinin sonucu yaratmaksa bu kudret sıfatıyla gerçekleşmektedir.<sup>33</sup> Diğer taraftan Eş'ariyye ve Mu'tezile arasındaki asıl ihtilâf hangi sıfatların fiilî sıfat kapsamına dâhil olduğudur. Örneğin Ehl-i sünnet âlimlerinin zatî sıfatlar içerisinde ele aldıkları ve Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlardan saydıkları "irâde" ve "kelâm" sıfatı Mu'tezileye göre fiilî sıfatlarından olup, diğer fiil sıfatlar gibi hâdistir ve Allah'ın zâtıyla kâim değildir.<sup>34</sup> Benzer şekilde Mu'tezile'nin fiilî sıfat içerisinde değerlendirdiği pek çok sıfat Eş'ariyye göre irâde sıfatı içerisinde değerlendirilmektedir.

Mu'tezile'nin tanımından yola çıkılırsa fiilî sıfatlar halin ve şahsın değişmesiyle müspet veya menfi olarak kullanılır.<sup>35</sup> Dolayısıyla tıpkı arazlar gibi fiilî sıfatlar da belli bir zamanla kayıtlı olduğu için hâdis kabul edilir.<sup>36</sup> Örneğin Mu'tezile âlimlerinden Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) "kadume, yekdumu" fiilinden türediği gerekçesiyle "kadîm" sıfatının Allah hakkında kullanılmayacağını söyler. Çünkü fiiller zamana

<sup>29</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2000, s. 160.

<sup>30</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn* s. 508; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 65; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 402.

<sup>31</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 404; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 508; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 65; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (trc. Bekir Topaloğlu, Mâturidiye Akâidi), Ankara 1998, s. 72.

<sup>32</sup> Talat Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 134.

<sup>33</sup> Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *DİA*, XL, 389.

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 583; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebû Hâşim), Kahire 1988, s. 529.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 65.

<sup>36</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 110.

bağlıdır ve zamana bağlı olan bir fiilden türeyen sıfat da aynı niteliği taşıyacağından onun Allah'a nisbet edilmesi geçicilik ve hudûs düşüncesini akla getirir.<sup>37</sup> Mufaddıl (fazîletlendiren), munîm (nimet veren) ve muhsîn (iyilik eden) gibi Allah'ın fiillerinden türeyen, mâbûd (ibadet edilen) ve meduvv (davet olunan) gibi insanların fiillerinden türeyip Allah'a atfedilen isimler de Allah için tercih edilmesi uygun görülen sıfatlar da fiilî sıfat kapsamı içerisine girmektedir.<sup>38</sup> Benzer şekilde Allah'ın mütekellim (konuşan), râzî (râzı olan), sâhit (kızan), muhabbet, âdil, musavvir (yarattığı varlıklara şekillendiren), muhayyi (hayat veren), mümeyyit (öldüren), âmir (emreden), nehiy (yasaklayan), medh (övmek), zem (yermek),<sup>39</sup> rahmân, rahîm, halîm, kerîm (keremi bol), muhsîn, sâdık, ve mürîd sıfatı fiilî sıfatlar içerisindedir. Muammer b. Abbâd "rahîm" sıfatını, Hüseyin Neccâr cimriliği nefyetmek için "cevâd (cömert)" sıfatını, Bişr b. Mu'temir ise "itaate olan mürîd" sıfatını ezeli kabul ederken<sup>40</sup> Mu'tezile'nin Bağdat kolu Allah'tan irâdeyi nefyetmiş, Basra kolu ise O'nun bir yerde olmaksızın yaratılan bir irâdesinin bulunduğunu kabul etmiştir.<sup>41</sup>

"Hâlık, râzık, muhsîn ve cevâd" gibi fiilî sıfatların Allah hakkında vasıflanmasında da görüş birliği yoktur. Abbâd b. Süleyman'ın bulunduğu ilk grup "Allah ne hâlıktır- ne de değildir" diyerek ne olumlu ne de olumsuz tavır sergilerler. Ebû Ali el-Cübbâî'nin yer aldığı ikinci grup, "Allah ezelde hâlık ve râzık değildir" demişler, ama zıtları Allah'a noksanlık getirecek sıfatları da yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla zıtlarıyla birlikte zikretmişlerdir. Örneğin "Allah âdil de câir de, halîm de zıddı sefih de değildir". Hâlık ve râzık için yanlış anlaşılma olmadığından Allah hâlık değildir denilebilir. Bağdat ve Basra Mu'tezilîlerin yer aldığı üçüncü grup ise "Allah hâlık ve râzık değildir" demişler, ama Allah'ın âdil, muhsîn, cevâd, sadık ve halîm olmadığını da kabul etmemişlerdir.<sup>42</sup>

Fiilî sıfatlar Mu'tezile'den başka Eş'arîye, Mu'tezile, Neccâriye, Küllâbiye, Kerrâmiyye ve Kalânisiye mezheplerince de hâdis kabul edilmektedir.<sup>43</sup>

### c) Eş'arî Mezhebinde Fiilî Sıfat

Eş'arî kelâm bilginleri Allah'ın sıfatlarını zatî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak iki bölümde incelemişler,<sup>44</sup> çoğu kez zatî ve mânevî sıfatların her

<sup>37</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 62.

<sup>38</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 509.

<sup>39</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>40</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 507-509.

<sup>41</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*), Ankara 1991, s. 262.

<sup>42</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.187.

<sup>43</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 400-401.

ikisine birden zâtî sıfatlar demişlerdir.<sup>45</sup> Zâtî sıfatlar Allah ile kâim olup kadîmdir. Fiilî sıfatlar ise “halk” fiilinden türemiş hâlık, rızık fiilinden türemiş râzık gibi kendisi dışındaki bir kelimedenden (mâna) türemiş olduğu için hâdistir.<sup>46</sup> Fiilî sıfat müessirden esere nispetle akılda meydana gelen sübjektif ve göreceli bir durumdur.<sup>47</sup> Allah’ın zâtıyla kâim olmayıp sonradan olan niteliklerdir.<sup>48</sup> Bu sıfatlar olumsuz olarak kullanıldığında Allah için bir noksanlık gerektirmez<sup>49</sup> ve Allah Teâlâ fillerinden çıkarılan bu isimlerle de vasıflandırılmaz.<sup>50</sup>

Aslında Eş’arîlere göre fiilî sıfatların hâdis kategorisinde değerlendirilmesi onların yaratmayı Mâtürîdîlerden farklı olarak “tekvin” sıfatına değil de “kudret” sıfatına atfetmelerinden kaynaklanmaktadır. Zirâ onlara göre icâd etmek, yaratmak ve bil-fiil varlığa getirmek, Allah’ın “kudret” sıfatıyla gerçekleşir. Allah mahlûkatı ilâhî fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hâdis yönüyle yaratmıştır. Canlıları yaratmak, rızık vermek veya hayatlarına son vermek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı “tekvin” gerçek bir sıfat değildir. Bilakis kudret, Allah ile kâim, Allah’ın ilim ve irâdesine uygun olarak mümkünâtı var ve yok eden, ezeli bir sıfattır.<sup>51</sup>

Allah’ın fiilleri ile zâtı arasında bir ayırma giden Eş’arî, Allah’ın zâtının sürekli var olduğu halde fiillerinin yokluğunun düşünülebileceğini söyler.<sup>52</sup> “Tekvin” sıfatının işlevini de “ilim, irâde ve kudret” sıfatına yükleyen Eş’arî’ye göre “Allah Teâlâ, ezelde yaratıcı olarak değil, yalnızca ilim ve kudret sıfatının varlığıyla yaratmaya kâdir olmakla vasıflandırılabilir.”<sup>53</sup> “Gerçekte yaratıcı Bârî Teâlâ olunca yaratmada O’na bir başkası ortak olamaz. O’nun en özel vasfı yaratma kudretidir”<sup>54</sup>

<sup>44</sup> Fahreddîn er- Râzî, *el-Muhassal* (trc. Hüseyin Atay, *Kelam’a Giriş*), Ankara 1978, s. 75.

<sup>45</sup> Sübkî, *Seyfu’l-Meşhûr*, s. 79.

<sup>46</sup> Lekkânî, *Şerhu cevheri’t-tevhîd*, Mısır 1955, s. 119.

<sup>47</sup> Şeyhizâde, *Nazmu’l-ferâid ve cem’ul-fevâid*, Mısır ts., s. 17; Emrullah Yüksel, “Eş’arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *AÜİFD.*, s. 11, s. 11, Ankara 1992, s. 8.

<sup>48</sup> Ebül-Berakât en-Nesefî, *el-Umde* (trc. Temel Yeşilyurt, *İslam İnançının Ana Umdeleri*) Malatya 2000, s. 41.

<sup>49</sup> Cürcanî, *et-Ta’rifat*, s. 133.

<sup>50</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 266.

<sup>51</sup> Şeyhizâde, *Nazmu’l-ferâid*, s. 9; Tefvik Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, XL, 389; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Ankara 1973, s. 214; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 278; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkihü’l-keîlâm fî Akâid-i Ehl-i İslâm*, (trc. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman) s. 187.

<sup>52</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1987, s. 139, s. 268.

<sup>53</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd* (nşr. Esad Temim), Beyrut 1985, s. 144.

<sup>54</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 86.

şeklindeki sözü, Eş'arî'nin yaratma hâdisesinin “tekvin” ile değil, “kudret” sıfatı ile gerçekleştiği düşüncesine sahip bulunduğunu göstermektedir.<sup>55</sup>

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî fiilî sıfatlar konusunda gâibi şâhide kıyaslar. Ona göre şâhitte yazı, ancak yazma fiili ile, bina ancak binayı yapanın fiiliyle, mefûl de ancak fâilin fiiliyle birlikte meydana gelir. Gâipte de durum aynıdır, Allah ancak yaratma fiiliyle hâlık, rızık verme fiiliyle râzık olur.<sup>56</sup> Dövenin olup dövülenin olmaması, kırmak fiilinin bulunup da kırılanın bulunmaması imkânsızdır. Fiil ile mefûl, yapma ile yapılan iş birbirinden ayrılamaz ve biri bulunmadan diğeri de bulunamaz. Dolayısıyla tekvin ile mükevven ve fiil ile mefûl birdir. Tekvin ezelde Allah'ın sıfatı olsaydı Allah ezelde mükevvin olur ve böylece O'nun yarattığı kâinat da ezeli hale gelirdi.<sup>57</sup> Mâtürîdî kelâmcısı Pezdevî Eş'arî'nin en hatalı görüşünün fiilî sıfatlar olduğunu ve onun bu konuda birden fazla eser kaleme aldığını söyler. Bu görüşünden dolayı da İmâm Mâtürîdî'yi Eş'arî'den daha faziletli bulur.<sup>58</sup>

Diğer taraftan Eş'arî Mu'tezile'den farklı, İbn Küllâb'ın etkisinde kasd, ihtiyâr, rızâ, muhabbet, gazab, suht, adâvet (düşmanlık), kerâhet ve rahmet sıfatlarının “irâde” sıfatı içerisinde Allah'a nispet edilebileceğini belirtir; hatta o, Mu'tezile dışında hiç kimsenin bu sıfatları hâdis kabul etmediğini de hatırlatır.<sup>59</sup> Zirâ Allah'ın rızâsı ezeli olduğu gibi gazabı da ezeldir. Kim Allah'ın rızâsına uygun şekilde davranarak hayrı kolaylaştırırsa Allah ondan râzı olmuştur. Allah'ın kızdığı kimse ise cezayı hak eden kâfir ve kâfirin küfrüdür.<sup>60</sup> Allah'ın mü'minlerden râzı olması onlar için sevap ve övülmeyi, kâfirlere kızması ise onları cezalandırmayı irâde etmesi demektir.<sup>61</sup>

“Fiil” ile “sıfatı” birbirinden ayırarak bu sorunu çözmeye çalışan<sup>62</sup> Bâkillânî ise “fiilî sıfatlardan maksadın, Allah'ın daha bir fiil haline getirmeden önce muttasıf bulunduğu bütün sıfatlar olduğunu belirtir. O “bunlar bu durumda kaldıkları sürece kadîmdir”<sup>63</sup> demek suretiyle Allah'ın

<sup>55</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), 1983, s. 101-102.

<sup>56</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhü'l-Fıkhî'l-ıbsât* (nşr. Hans Daiber), Tokyo 1995, s. 142-143.

<sup>57</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 405.

<sup>58</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 100.

<sup>59</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 578.

<sup>60</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 69, 74-75.

<sup>61</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45. Bu görüşe çok daha önceleri karşı çıkan Ebü Hanîfe, Allah'ın gazâbının cezalandırma; rızâsının da sevap verme mânalarına gelemeyeceğini belirtmiştir (bk. Ebü Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsât*, s. 50). Dolayısıyla İbn Küllâb ve Eş'arî'nin gazâbı Allah'ın cezalandırmaya olan irâdesi, rızâyı da Allah'ın sevabı irâde etmesi şeklindeki yorumları onları Mâtürîdîler'den ayırmaktadır.

<sup>62</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkillânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 110.

<sup>63</sup> Bâkillânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 299.

Kur'ân'da kendisini vasıflandırdığı "hâlık, râzık, mun'îm" gibi sıfatları zatî ve ezelî kabul ederken bunların fiilleri olan "halk, rızık" gibi sıfatları ise fiilî sıfat kabul edip hâdis kategorisinde değerlendirmektedir. Çünkü bunlar zaman, mekân, varlık ve yokluk" durumlarına göre değişmektedirler. Değişime konu olan şeylerin ise sıfat olması imkânsızdır.<sup>64</sup>

Cüveynîye göre "hâlık", "yaratmak" anlamındaki "halk"ın bir ismi değil yaratıcı olan Allah'ın bir ismidir. Allah yarattığı için "hâlık" ismini almıştır, ancak "halk" gelip geçici kevn cinsinden bir araz olması sebebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır, dolayısıyla Allah'a izâfe edilemez. Öte yandan Allah ezelde "hâlık" ismiyle sıfatlanamaz, çünkü yaratma ezelde olan bir gerçeklik değildir.<sup>65</sup> İsimlerden hareketle sıfatlar ispat edildiği için "hâlık"ın anlamı kendisinde "halk" sıfatı bulunandır. Cüveynî Eş'arî kelâmcılarının işte bu sebepten dolayı yani, Allah'ın ezelde bir "halk" sıfatının ve buna bağlı olarak da mahlûkun bulunmaması nedeniyle "Allah ezelde hâlıktır" demedikleri bilgisini nakleder.<sup>66</sup>

Yaratmanın Allah'ın kudret sıfatıyla gerçekleştiğini vurgulayan Bağdâdî ise hâlık, râzık ve âdil gibi isimlerin fiillerden türediğini belirtir. Dolayısıyla bu fiiller ortaya çıkmadan önce Allah Teâlâ bu isimlerle vasıflandırılmaz. Bir de "hakîm" gibi iki yönü bulunan isimler vardır. Örneğin hakîm sıfatından ilim anlamına gelen "hikmet" kastedilirse ezelî, O'nun fiillerinin hikmeti anlamında kullanılırsa hâdistir.<sup>67</sup>

Gazzâlî de "râzık hâlık, cevâd, muîz ve muzîl" gibi Allah'ın fiillerinden türeyen isimlerin ezelî olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini söylemiş, bu konuda Aristo felsefesinin terimleri olan "bilkuvve" ve "bilfiil" kavramlarını kullanmasına rağmen fiilî sıfatlar konusunda Mâtürîdî'den farklı olmayan açıklamalarda bulunmuştur.<sup>68</sup> O'na göre kındaki kılıç "keskin" olarak isimlendirilir. Bu kılıç, kesme işini kolayca gerçekleştirince bu kez kolay kesmesinden dolayı "keskin" diye adlandırılır. Kılıç kında iken bilkuve keskindir. Kesme işini yaptıktan sonra bilfiil keskindir. Buna uygun olarak daha kında iken kılıca "keskindir" denmesine sebep olan mânaya göre Allah'ın ezelde hâlık diye isimlendirilmesi doğru olur. Zirâ yaratma fiili için gerekli şartlar ezelde vardır.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 246.

<sup>65</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmunîm Abdülhâmid), Bağdat 1950/1369, s.144.

<sup>66</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 136.

<sup>67</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 266.

<sup>68</sup> Fethullah Huleyf, *Kitabu't tevhîd, "mukaddime"*, Beyrut 1976, s. 37.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *el-iktisâd fil itikâd* (trc. Ömer Dönmez), İstanbul ts., s. 145-146.



Sonuçta Eş'arî'nin Mu'tezile görüşleri istikametinde fiilî sıfatların hâdis olduğu şeklinde pek de bariz olmayan kanaati karşısında daha sonraki Eş'arî kelâmcıları bu görüşü daha açık ifadelerle dile getirmişler, fakat ortaya çıkan problemi çözebilmek için açıklama yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Neticede Mâtürîdî'nin kastettiği ve onlara göre farklı ifadelerle belirttiği görüş istikametinde bir yorum getirerek her iki mezhebin görüşlerini esasta birleştirmişlerdir.<sup>70</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd* mukaddimesinde Mâtürîdî'nin ifadeleri ile Bâkılânî ve Gazzâlî'nin ifadelerini karşılaştıran Fethullah Huleyf, görüş ihtilâfının lafızdan ibaret, kastedilen mânaların da hemen hemen aynı şeyler olduğunu söylemektedir.<sup>71</sup> Çünkü Mâtürîdî bu konuda fiilî sıfatların ezeli olduklarını, ancak bunların, ma'lûm, mûrad, makdûr ve mükevven gibi, hâdisâta taallukları itibariyle hâdis olduklarını ve kadîm oldukları zannına kapılmamak için hudûs anlarının zikredilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>72</sup>

Fahreddin er-Râzî ise tekvinin kadîm veya hâdis olabileceği konusunda, tekvinin mahiyetinin ortaya konmasından sonra hüküm vermenin doğru olacağı kanaatindedir. O doğrudan bir görüş ortaya koymak yerine tekvinin hâdis oluşuna bir dizi öncül ve delille istidlâlde bulunmayı tercih eder. Tekvinden maksat kudretin makdûrdaki etkisi ise, bu göreceli bir sıfattır. Nisbî olan şeyler ise ancak bağlı buldukları şeylerle birlikte vardır. O halde tekvin hâdistir. Eğer bununla kastedilen eserin var oluşuna tesir eden müessir bir nitelik ise, bu da kudretin kendisidir. Eğer üçüncü bir mana kastediliyorsa bunun açıklanması gerekmektedir.<sup>73</sup>

Görüldüğü gibi Eş'arîler, ilahî fiillere müstakil bir sıfat statüsü tanınmasına gerek görmemişler, ilim sıfatına irâde ve kudretin eklenmesiyle ilâhî fiiller sisteminin tamamlanabileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre fiiller doğrudan sıfat olmayıp ilim, kudret ve irâdenin bir anlamda fonksiyonlarını temsil ettiğinden kadîm değil hâdistir ve pek tabii olarak zât ile kâim değildir.<sup>74</sup>

#### **d) Mâtürîdî Mezhebinde Fiilî Sıfat**

Mâtürîdîlere göre zatî sıfatlar ezeli olduğu gibi fiilî sıfatlar da ezeli ve ebedîdir. Sıfatların zatî ve fiilî olmaları yönünden aralarında hiçbir fark

<sup>70</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* s. 179; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1997, s. 277; Metin Yurdağur, *Allah'ın Sıfatları*, s. 228.

<sup>71</sup> Fethullah Huleyf, "*mukaddime*", s. 37.

<sup>72</sup> Fethullah Huleyf, "*mukaddime*", s. 37; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 62.

<sup>73</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 179.

<sup>74</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 492.

yoktur. O'nun sıfat ve isimlerinden hiç biri sonradan var olamaz. Çünkü Allah zâtı gereği zorunlu bir varlıktır. Eğer O'na bir sıfat sonradan gelmiş olacak olsaydı bu Allah için noksanlık olurdu. Allah ise bundan münezzehtir. Allah yaratmadan önce hâlık, rızık vermeden önce de râzıktır.<sup>75</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyet bu hususa işaret ettiği gibi Allah'ın fiilî sıfatlarının ezelf olduğu konusunda müslümanlar görüş birliği içerisindedir (icmâ).<sup>76</sup>

Konuya Mu'tezile ve Eş'arîyye'den farklı yaklaşan Mâtürîdiyye kelâmcıları, Allah'ın ilim sıfatının sadece nesne ve olaylardaki bilinmezliği kaldıracı bir özellik taşıdığını, kudretinin mümkünin bütün türlerine güç yetirdiğini, irâdesinin ise bunların zamanlaması ve türlerden birinin tercihi için gerekli olduğunu belirtip Allah'ın bu sıfatlardan ayrı şekilde tekvin sıfatıyla kâinatı yoktan var ettiği görüşünü benimsemiştir. Mâtürîdîler'e göre kudret eserin var oluşuna müessir bir sıfat değil, kâdirin bir fiili yapabilme gücüdür. Bilfiil yaratma kudretle değil tekvin sıfatıyla gerçekleşir. Yani Allah irâdesiyle tercih etmekte, kudretiyle güç yetirmekte ve tekvin sıfatıyla da yaratmaktadır.<sup>77</sup>

Zât ve sıfat meselesi Ebû Hanîfe'nin çağını en fazla meşgul eden kelâmî meselelerden biridir. Ebû Hanîfe Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile çağdaş olduğu gibi Cehm b. Safvan'la da aynı dönemde yaşamıştır. Vâsıl'ın "Allah'ın zâtı dışında hiçbir şey ebedî değildir. O'nun sıfatları sonradan ortaya çıkmıştır" görüşüne karşılık Ebû Hanîfe "Allah isim ve zâtî-fiilî sıfatlarıyla birlikte nasıl idiye öyledir. Ne bir ismi ne de sıfatı sonradan olma değildir" görüşünün savunucu olmuştur.<sup>78</sup> O *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlesinde sıfatları ilk defa zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış, Mu'tezile'nin aksine bütün sıfatları ezelf kabul etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, erken sayılabilecek bir dönemde Allah'ın sıfatları arasında bu ince ayırımı yapan ilk kişi ünvanını taşır.<sup>79</sup> Ona göre "Allah isimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve olacaktır. Allah'ın zâtî sıfatları hayat, kudret, ilim, sem', basar ve irâdedir. Fiilî sıfatlar ise tahlîk, terzîk, inşâ, ibda', sun' ve diğerleridir."<sup>80</sup> Bu sözleriyle Allah'a atfedilmiş nitelikler için "sıfat" kelimesini tercih eden Ebû Hanîfe,<sup>81</sup> ilâhî sıfatlar meselesinde Selef'ten farklı bir açıklama tarzı geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda zâtî sıfatları da yedi sayısı ile sınırlama yoluna gitmiştir.<sup>82</sup> Ebû Hanîfe'nin

<sup>75</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 405 vd; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 100 vd.

<sup>76</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 105.

<sup>77</sup> Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2006, s. 122.

<sup>78</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. ve trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 55.

<sup>79</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* I, 332.

<sup>80</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 56; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 410.

<sup>81</sup> Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 140.

burada zatî sıfatları sınırlandırmasına karşılık fiilî sıfatlarda “ve diğerleri” ifadesini kullanmak suretiyle sayısal bir sınırlama yapmadığı da dikkati çekmektedir. Benzer şekilde Ebû Hanîfe’nin “Allah yaratması ile daima hâlıktır, yaratmak O’nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile ezelde fâildir, fiil O’nun ezelde sıfatıdır. Fâil Allah’tır. Yapılan şey mahlûktur. Allah yaratmadan önce de hâlık, rızık vermeden önce de râzık idi. Yüce Allah’ın fiili ise mahlûk değildir. Allah’ın ezeldaki sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir.”<sup>83</sup> şeklindeki sözleri kendi döneminde fiil-mefûl aynılığının ve fiilin mefûlü gerektirip gerektirmeyeceği meselesinin tartışılmakta olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Sübkî, Mâtürîdîlerin fiilî sıfatlar konusunda tek başlarına kaldıklarını söylese de<sup>84</sup> Neseff’ye göre, fiilî sıfatlar, özellikle de tekvin sıfatı, sonradan ortaya atılan bir mesele olmayıp, aksine Ebû Hanîfe’den beri devam eden ortak bir anlayıştır.<sup>85</sup>

Mâtürîdîler her iki çeşit (zatî-fiilî) sıfat arasında fark görmediklerinden ötürü bunların ayırımı da onlar için bir problem olmamıştır. Nitekim Allah kendisini “fe’âlû’n-limâ yürîd (Rabbin dilediğini yapandır)”<sup>86</sup> şeklindeki âyet-i kerîmede “fiil” ile nitelendirmiş ve fiilî sıfatların gerçek olduğunu buyurmuştur.<sup>87</sup>

Mâtürîdîlere göre fiilî sıfat meselesini şöyle özetlemek mümkündür:

Fiilî sıfatlar gerçek olup kudret ve irâdenin hâdis taallukundan ibâret değildir.<sup>88</sup> Fiilî sıfatlar, Allah’ın zatıyla kâim ezeli olan fiil ve tekvin sıfatına râcidir. İmâm Mâtürîdî de Allah’a fiil ve ilim sıfatları isnâd edildiği zaman kendisinin bu sıfatlarla ezelde muttasıf olması gerektiğini söylemiştir.<sup>89</sup> Mu’tezile ve Eş’ariyyenin iddia ettiği gibi halk ve mahlûk, tekvin ve mükevven bir değildir. Onların bu konuda delil gösterdiği bir âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Oysa ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında ne de kendilerinin yaratılmasında hazır buldurdum.”<sup>90</sup> Bu âyette halk mahlûka izâfe olunmakla birlikte yaratma

<sup>83</sup> Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 55; Beyazîzâde, *el-Usûlü’l-münife*, (nşr ve trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 105.

<sup>84</sup> Sübkî, *Seyfu’l-Meşhûr*, s. 77.

<sup>85</sup> Ebû’l-Muîn en-Neseffî, *Tebssiratü’l-edille*, I, 410.

<sup>86</sup> Hud 11/107.

<sup>87</sup> Beyazîzâde, *İşarâtü’l merâm min İbârâti’l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk) Kahire 1949, s. 216.

<sup>88</sup> Tefvik Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, XL, 389.

<sup>89</sup> Beyazîzâde, *İşarâtü’l-merâm*, s. 213.

<sup>90</sup> el-Kehf 18/51.

ve yaratılan ayrılmıştır.<sup>91</sup> Eş'ârîlerin söylediği gibi fiilî sıfatlar fâilin mefûle nispetinden akılda meydana gelen izafî bir durum da değildir.<sup>92</sup>

Fiilî sıfatları “tekvin” sıfatıyla özetleyen Mâtürîdî kelamcılarına göre Allah'ın yaratması yerine göre var etmek, yerine göre yok etmektir, kimini yaşatmak, kimini öldürmek, birini zengin yapmak ve diğerini fakir kılmaktır. Kâinatta meydana gelen ne kadar iş, ne kadar eylem varsa, bunları ne tür ifadelendirmek mümkünse o kadar ilahî fiil var demektir.<sup>93</sup> Nitekim Kur'ân başından sonuna kadar Allah'ın fiillerine ait delillerle doludur. Allah'ın fâil olduğuna inanmak vâciptir. Zirâ bu övgü ve yücelik sebeplerindedir. Bunun karşıtı yerme ve küçültmedir.<sup>94</sup> Eser veya netice yaratma, hayat verme ve öldürme gibi farklı çeşitlerde olsa da bunların hepsi tek bir sıfatın sonucudur, o da tekvidir.<sup>95</sup>

Ebû Hanîfe'nin akâide dair görüşlerine paralel olarak kendisinden sonra eser kaleme alan Mısır fakîhi meşhur Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933), önce Şafiî fikhını tahsil etmiş, sonra Ebû Hanîfe'nin metodunu benimseyerek Hanefiyye'ye intikal etmiş ve akâide Hanefiyye'nin imâmlarından olmuştur.<sup>96</sup> Ehl-i Sünnet akîdesini, Hanefî mezhebine göre açıklamak üzere telif ettiği<sup>97</sup> akâid kitabı “*el-Akâdedü't-Tahaviyye*” adlı eser henüz kelâm üslubuna bürünmemiş, Ehl-i sünnetin selef akîdesini özetlemektedir.<sup>98</sup>

Tahâvî, Ebû Hanîfe gibi Allah'ın bütün sıfatlarıyla mahlûkatından önce kadîm ve ezeli olduğunu ve O'nun bu sıfatları mahlûkâtın yaratılması ile hak etmediğini belirtir. Allah Teâlâ, zâtî sıfatlarıyla beraber nasıl ezeli ise aynı şekilde o sıfatlar üzere daima ebedîdir.<sup>99</sup>

Tahâvî'nin eserini şerh eden İbn Ebi'l-İzz (ö. 780/1379) ise bu ibârenin şerhinde açıklamalarda bulunur ve Allah'ın halk, tasvîr, ihyâ, imâte, kabz, istivâ, ityan, mecî, nüzul, gazab ve rızâ gibi fiilî sıfatlarla ezeli olarak muttasıf bulunduğunu belirtir. Bu açıklamada haberî olarak isimlendirilecek sıfatların fiilî sıfat içerisinde değerlendirildiği de dikkati çekmektedir. İbn Ebi'l-İzz İmâm Mâlik'in “Allah arşa istivâ etti” âyetinin anlamı sorulduğunda “istivâ mâlumdur, keyfiyeti meçhuldür” şeklindeki cevabını onaylar ve fiilî sıfatların mâhiyetinin bilinemeyeceği ve te'vîl

<sup>91</sup> Beyazîzâde, a.g.e., s. 213; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 102.

<sup>92</sup> Beyazîzâde, a.g.e., s. 214.

<sup>93</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 133-134.

<sup>94</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 105.

<sup>95</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 182.

<sup>96</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Usûlü'l-Akâidetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, s. 6.

<sup>97</sup> Emrullah Yüksel, “Eş'ârîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *AÜİFD.*, 11/11, 1993, s. 8.

<sup>98</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1996, s. 127.

<sup>99</sup> İbn Ebi'l-İz, *Usûlü'l-Akâidetü'l-İslâmiyye*, s. 35.

edilemeyeceği görüşünü savunur. Ancak bu kısımda bir açıklama yapar ve “bu sıfatların aslı bizce mâlumdur” der. Bu gibi sıfatlar diğer vakitte olmayan bir zamanda gerçekleşir ve ezeldir. Kâtip yazma halinde bilfiil kâtiptir, yazma işlemi olmadığında da bu sığata sahiptir.<sup>100</sup>

Tahâvî'ye göre yaratıcı (hâlık) ismi, mahlûkâtı yaratınca kazanılmış değildir. Bâri ismi mahlûkâtı var edince meydana gelmemiştir.<sup>101</sup> Daha kul (merbûb) yok iken Allah'ın kendisinde “rububiyet” sıfatı vardır. Mahlûk yok iken zâtında yaratıcı (hâlık) mânası mevcuttur. Allah ölüleri diriltten (muhyî) olduğu gibi ölüleri diriltmeden önce de “muhyî” ismini hak etmektedir.”<sup>102</sup>

Fiilî sıfatlara müstakil bir başlık altında yer veren, Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmekle birlikte bu mezhebi uygulama alanından akîde ve düşünce sahasına dönüştürerek sistemleştiren İmâm Mâtürîdî'dir.<sup>103</sup> O'nun bu konu hakkındaki düşünceleri Ebû'l-Muîn en-Neseffî'ye de ilhâm kaynağı olmuştur.

Mâtürîdî'ye göre Allah kendisini “âlim, hâlık ve kâdir” olarak isimlendirmiştir. O'nun hakkında nitelendirme açısından ayırım yapmanın mantikî bir temeli yoktur. Fiilî sıfatlar hâdis olursa Allah hâdisle vasıflandırılmış olur. “Allah hâlık, rahman ve rahîmdir” denildiğinde her bir sıfatla Allah'ın zâtı nitelendirilmiş olmaktadır. Zâtî sıfatlar Allah'a nispet edilmeleri açısından değişiklik arz ettiği gibi fiilî sıfatlar da böyledir. Dolayısıyla zâtî ve fiilî sıfat arasını ortaya koyacak ölçü yoktur. Mahlûk, tekvin aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın fiilî olsaydı Allah'ın fesat, şer, çirkinlik ve kötülükle nitelendirilmesi gerekecekti.<sup>104</sup>

Mâtürîdî eşyânın olması gerektiği gibi var olması için Allah'ın ezelde tekvin sıfatıyla nitelendirildiğini ifade eder. Bu, irâde kudret ve ilim sıfatlarında da böyledir.<sup>105</sup> Allah kendisini her şeyin yaratıcısı olarak vasıflandırmıştır. O halde Allah'ın fiili “halk ve tekvin”dir. Her ikisi de irâde ile birliktedir ve vakti gelince hâdis olarak mahlûka taalluk etmek üzere ezeli ve kadîmdir.<sup>106</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiil, ilim ve benzeri sıfatlarla nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Fakat bu vasıflandırmanın yanında onun nitelendirilmesinin çerçevesine

<sup>100</sup> İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>101</sup> İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>102</sup> İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 40; Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslam*, Kostantiniye 1302, s. 141.

<sup>103</sup> Bekir Topaloğlu, “*Kitâbü't-Tevhîd*”, Giriş, s. 22.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61-67.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 61-62.

<sup>106</sup> Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1997, s. 282.

girip ilminin, kudretinin ve tekvinin konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince ezeli oldukları zannedilmemesi için de bunların zamanları da zikredilmelidir.<sup>107</sup>

Mâtürîdî Eş'arî'nin aksine mükevven olmadan tekvinin olmasını acziyet olarak görmez, bilakis asıl acziyet tekvinin belli bir zamanda gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesidir. Onun sisteminde bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili gerçekleştirmeden önce da ona tam yetkili olması gerekir. İşte "tekvin" sıfatı ile Allah'ı nitelendirmek böyledir.<sup>108</sup>

Mâtürîdî'den birkaç asır sonra yaşamış son büyük Türk Mâtürîdî kelâmcılarından sayılan İbn Hümâm ise, fiilî sıfat hakkındaki görüşlerini istek üzerine kaleme aldığı *el-Müsâyere* adlı eserinde özetlemektedir.<sup>109</sup> İbn Hümâm, fiilî sıfatlar konusunda Mâtürîdî kelâmının belirgin özelliklerinden birisi olan "tekvin" meselesinde bağlı olduğu ekole ters düşer ve tekvin sıfatını kabul etmez. Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerini haklı bulur ve şöyle der: "Hanefî ve Eş'arîler arasındaki ihtilâflı diğer bir mesele fiilî sıfatlardır. Bu sıfatlar tekvin sıfatı altında toplanır. Tekvin sıfatı, mükevvenâta taalluk edince tahlîk (yaratma), rızka taalluk edince terzîk (rızıklandırma) gibi isimler alır. Bunların hepsi Maveraünnehir ulemâsının söylediklerinin tersine ayrı ayrı müstakil sıfatlar olmayıp tekvin sıfatına râcidir. Tekvin sıfatının taallukunun neticesinde ortaya çıkan eserlerin çokluğu sebebiyle tekvin sıfatı da çok değil bir tanedir. Onlar fiilî sıfatların her birinin ezeli olduğunu söylerler. Bu ise kadîm olan sıfatların çoğaltılması demektir."<sup>110</sup> İbn Hümâm Ebû Hanîfe'nin tekvin sıfatı hakkında "Tekvin zât üzerine zâid, kadîm bir sıfattır" şeklinde herhangi bir açıklaması olmadığını, aksine sonraki kelâmcıların Ebû Hanîfe'nin sözünden, "Allah yaratmadan önce yaratıcı; rızık vermeden önce rızık verici idi" manasını anladıklarını belirtmektedir.<sup>111</sup>

Diğer taraftan İsmail Hakkı İzmirli de, fiilî sıfatlar konusunda diğer klasik Mâtürîdî kelâmcılarından değişik bir görüş belirterek Allah'ın fiilî sıfatlarla ezeli olarak değil de ebedî olarak muttasıf olduğunu kaleme alır. Zirâ bu sıfatlar Allah'ın zâtının gereği değil meşiyetinin bir gereğidir.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 62-63.

<sup>109</sup> Mustafa Türkgülü, *Kelâm İlmi*, Ankara 1997, s. 98.

<sup>110</sup> İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, Kahire 1899, s. 84-85; Ali el- Kâri, *Şerhü'l-Fıkhî'l-ekber*, s. 64.

<sup>111</sup> İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 85; Ali el-Kâri ise bu sözleri gaflet eseri olarak değerlendirmiştir. Bk. Ali el- Kâri, *Şerhü'l-Fıkhî'l-ekber*, s.70.

<sup>112</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 278.

Bu meseleye belki de en son noktayı koyan Ebü'l-Mu'în en-Neseffî olmuştur. *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde yaklaşık doksan sayfada ele aldığı açıklamalar arasında o, fiilî sıfatlar ile zatî sıfatlar arasında hiçbir fark gözetmez, bu sıfatları hem kadîm hem de ezeli şekilde Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı kabul eder.<sup>113</sup> Neseffî, hocası Mâtürîdî'nin izinden giderek zatî ve fiilî sıfatlar arasını ayıracak bir tanım da yapmaz ve buna gerek de duymaz. “Bizim böyle bir fark ortaya koymaya ihtiyacımız yoktur; zira bize göre onların hepsi ezeli”<sup>114</sup> diyen Neseffî, tekvin sıfatının ezelde Allah'ın zâtı ile kâim bir sıfatı olduğu düşüncesindedir. Buna karşı mükevven ise hâdistir. Neseffî'ye göre Allah yarattığı için hâlık değil yaratma gücüne sahip olduğu için hâlıktır. Fiilî sıfatlar bu sebepten ezeli. Çünkü bizden biri terziliğe muktedir olsa, kendisi terzilik yapmasa bile ona terzidir diye isim veririz. Fiilî sıfatlar da böyledir. Allah yaratmak ve rızık vermeğe gücü yetendir. Nitekim Allah ceza gününü yaratmadığı halde kendisini “ceza gününün sahibi” diye isimlendirmiştir.<sup>115</sup>

Neseffî fiilî sıfatlar bahsinde bu görüşlerin aksini savunan Eş'arî ve Mu'tezile'ye naklî, aklî ve lügavî delillerle eleştiriler yöneltir, onların fiilî sıfatları hâdis kabul etmelerindeki yöntemleri de mantık açısından tutarsız bulur. Neseffî özellikle de böyle bir konuda kendilerini yalnız bırakarak Mu'tezile mezhebinin yanında yer almayı tercih eden Eş'arî kelamcılarının bu tavrına anlam veremez. O, “Olumsuz kullanıldığında Allah hakkında bir acziyet gerektirmeyen sıfat fiilî sıfattır” ilkesine de karşı çıkar. Çünkü Yûnûs suresi 18. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “De ki Allah'ın, göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi Allah'a haber veriyorsunuz?”. Bu âyette Allah Teâlâ ilim sıfatını olumsuz kullanmıştır.<sup>116</sup> Neseffî'ye göre Eş'arî kelamcılarının aynı mantıkla “kelâm” ve “irâde” sıfatlarını da Mu'tezile gibi fiilî sıfatlar içerisinde kabul etmeleri gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ Hz. Mûsâ ile konuşmuş ancak Firavun ile konuşmamıştır. Dolayısıyla “kelâm” olumlu veya olumsuz şekilde kullanılabilen bir sıfattır.<sup>117</sup>

### Sonuç

Sıfatlar, İslam akâdesinin temelini teşkil eden tevhîd ile olan yakın ilgisinden dolayı üzerinde titizlikle durulmuş, hem tek başına sıfatlar, hem de sıfatların Allah'ın zâtıyla olan ilgisi, yani zât-sıfat münasebeti üzerinde fikirler beyân edilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın yaratmasının hangi sıfata bağlı olarak gerçekleştiği konusunda ihtilâfa düştükleri için

<sup>113</sup> Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Bahrü'l-keâm fî akâid-i Ehl-i İslâm* (trc. M. Serin), Konya, 1329, s. 9.

<sup>114</sup> Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 405.

<sup>115</sup> Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Bahrü'l-keâm*, s. 9; *Tebşiratü'l-edille*, I, 403.

<sup>116</sup> Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 484.

<sup>117</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *a.g.e.*, I, 404, 486.

onların fiilî sıfat hakkındaki görüşleri arasında da farklılık göze çarpmaktadır.

Eş'arîler Allah'ın yaratmasını kudret sıfatının müteallığı olan fiiller ile açıklanabileceğini savunur. Onlara göre Allah ezelde yaratmaya kâdir olmakla birlikte O'nun ezelde yaratıcı olduğu söylenemez. Çünkü "yaratma" sıfatı yaratılanı da beraberinde gerektireceğinden kadîm değil, aksine mahlûku var ettiği anda fiil olarak ortaya çıkan hâdis bir sıfattır. Yine onlar bu sıfatı müstakil bir sıfat olarak almak yerine "kudret" sıfatı içinde incelemenin daha doğru olacağını düşünmüşlerdir.

Allah'ın sıfatlarını müstakil birer gerçeklikler olarak kabul etmek yerine zâtın aynısı şekilde değerlendiren Mu'tezile ise fiilî sıfatları fiillerin yenilenmesi ile yenilenen arazlar olarak gördükleri için yaratmayla ilgili herhangi bir sıfat öngörmeye ihtiyaç duymamışlardır.

Mâtürîdiyye'ye gelince bizzat Allah Teâlâ kendisini fâil olarak vasıflandırmıştır. Dolayısıyla fiilî sıfatların yaratılmış olduğunu kabul etmek hem nakil hem de akıl ilkeleriyle çelişmektedir. Sonuçta sübûtî sıfatlar Eş'arîlerin iddia ettiği gibi yedi değil tekvin sıfatıyla birlikte sekizdir. Yaratma Eş'arîlere göre ilim, irâde ve kudret sıfatıyla gerçekleşirken Mâtürîdîlere göre müstakil olarak tekvin sıfatıyla gerçekleşmektedir.

### Kaynakça

- Abdulkâhir el-Bağdâdî; *el-Fark beyne'l-fırak* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.
- Ali el-Kârî; *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber* (trc. Hüseyin Erdoğan; nşr. Abidin Sönmez-Ömer Dönmez), İstanbul ts.
- Ali Sami en-Neşşâr; *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999, I-II.
- Ammara, Muhammed; *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (trc. Vahdettin İnce), İstanbul 1998.
- Aydınlı, Osman; *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2000.
- Beyazîzâde; *İşarâtü'l merâm min İbârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzak), Kahire 1949.
- Beyhakî; *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, Beyrut 1985.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî; *el-İrşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid), Bağdat 1950/1369.
- Çelebi, İlyas; "Sıfat", *DİA*, XXXVII, ss. 100-106.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî; *Şerhü'l-Fıkhi'l-ebşât* (nşr. Hans Daiber), Tokyo 1995.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî; *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I-II. -----; *Bahrü'l-keâm fî akâid-i Ehl-i İslâm* (trc. M. Serin), Konya, 1329.
- Ebü'l-Vefâ Teftazânî; *Ana Konularıyla Kelâm* (trc. Şerafeddin Gölcük), Konya 2000.
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî; *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), 1983.



- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Fahreddîn er- Râzî; *el-Muhassal* (trc. Hüseyin Atay, Kelam'a Giriş), Ankara 1978.
- ; *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâi'llahi teâlâ ve's-sifât*, Mısır 1323.
- Gazzâlî; *el-iktisâd fil i'tikâd* (trc. Ömer Dönmez), İstanbul ts.
- ; *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi* (trc. M. Ferhat), İstanbul ts.,
- Giridî, Sırrı; *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Kostantiniye 1302.
- Hasan Cârullah, Zühdi; *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.
- Huleyf, Fethullah; *Kitabu't-Tevhîd, "mukaddime"*, Beyrut 1976.
- Işık, Kemal; *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbn Ebî'l-İzz; *Usûlü'l-Akâdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987.
- İbn Fûrek; *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1987.
- İbn Hazm; *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, Mısır 1899, I.
- İbn Hümâm; *el-Müsâyere*, Kahire 1899.
- İbn Teymiyye; *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (trc. M. Sait Şimşek, Ahmet Önkâl-İ. Hakkı Sezer), İstanbul 1988, III.
- ; *İsim ve Sıfat Tevhidi*, (nşr. Abdulvahid Metin), İstanbul ts.,
- İsmail Hakkı İzmirli; *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1982.
- Kâdî Abdülcebâr; *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebû Hâşim), Kahire 1988.
- Karadaş, Çağfer; *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003.
- Keskin, Halife; *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996.
- ; "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, s. 1, c.1, 2001, s. 69-91.
- Koçyiğit, Talat; *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.
- Lekkânî; *Şerhu cevheri't-tevhîd*, Mısır 1955.
- Mâtürîdî; *Kitâbü't-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- Nesefî, Ebül-Berakât; *el-Umde* (trc. Temel Yeşilyurt, *İslam İnanıcının Ana Umdeleri*) Malatya 2000.
- Nureddîn es-Sâbûnî; *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (trc. Bekir Topaloğlu, *Mâturidiye Akâidi*), Ankara 1998.
- Özler, Mevlüt; *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995.
- Sübki; *es-Seyfu'l-meşhûr fî Şerhi Akâdeti Ebî Mansûr* (nşr. ve trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 2000.
- Şehristânî; *el-Milel ve'n-nihâl*, (nşr. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâgur), Beyrut 1410/1990, I.
- Şeyhizâde; *Nazmu'l-ferâid ve cem'ul-fevâid*, Mısır ts.
- Teftazânî; *Şerhu'l-Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir; "Allah", *DİA*, II, ss. 471-489.
- Türkgülü, Mustafa; *Kelam İlmi*, Ankara 199.
- Yeprem, M. Saim; *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1997.
- Yurdagür, Metin; *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.
- Yücedoğru, Tevfik; "Tekvin", *DİA*, XL, ss. 388-390.
- ; *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2006.

## TEŞRİ'DEN ÖNCE FİİLLERİN HÜKMÜ MESELESİNİN TEORİK TEMELLERİ\*

Ayşegül YILMAZ\*\*

### Öz

Fıkıh usûlünde akıl-nakil ilişkisinin sorgulandığı konulardan biri de teşrî'den önce fiillerin hükmü meselesidir. Kelâm, usûl ve furû' üçgeninde ele alınan ve husûn-kubuh tartışmalarının önemli alt başlıklarından olan bu mesele, aslında aklın teklif ve teşrî'deki rolünü ortaya koyma çabalarından doğmuştur.

Fıkıh usûlü eserlerinde şer' den önce eşyanın hükmü konusunda hazır, ibâha ve tevakkuf olmak üzere üç ana tavır yer alır. Bu çalışmada, tarafların konu üzerinde serdettiği görüşlerin nakledilmesi değil, meselenin teorik temellerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu sebeple bu teorik temellere işâret bakımından en önde gelen iki örnek şahıs (Basrî ve Gazzâlî) seçilmiş, onların delil ve görüşleri ışığında problemin kaynağına ulaşmaya çalışılmıştır. Bunun için ilk bölümde, teşrî'den önce fiillerin hükmü meselesi – Basrî ve Gazzâlî karşılaştırması eşliğinde- genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Buradan hareketle tespit edilen meselenin teorik temelleri ikinci bölümde ele alınmış; son bölümde ise aynı teorik düzlemde tartışılan benzer meselelerden örnekler verilmiştir. Sonuç olarak teşrî'den önce fiillerin hükmü meselesindeki ihtilâfın temelinde, "hikmet" ve "akıl" kavramlarının bulunduğu kanaatine ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, hikmet, teşrî', hüküm.

## THE THEORETICAL ROOTS OF THE PROBLEM OF THE ACTS' RULE BEFORE THE MESSAGE

### Abstract

One of the topics that include an examination about the relation between reason and revelation is the problem of the rules of human acts before the message. This problem that is located in the triangle of Kalam, Usul al-Fiqh and Fiqh as an important subtitle of the problem of husn-qubh, is concerned with the role of human mind in the recognition of the rules of acts without The Ruler's text or messengers.

In Usul books, there are three main views on the assessment of human acts before the arrival of the shar': proscribed, permitted and un-assessable (in suspension). In this paper, it isn't intended to count all the different opinions on the problem, but aimed to reveal the theoretical roots of this issue. For this purpose, two examples of scholars were selected. In the light of their (Basrî's and Gazzâlî's) views, the origins of this issue have been identified. Hence, this article is organized in three main sections followed by a brief conclusion. Primarily it has been presented how the problem was examined by the scholars, especially by Basri and Gazzali. After this general outline, the theoretical roots of the problem have been analyzed in the second part. In the last part, two similar problems have been given. Eventually it is possible to say that the major conclusion derived from this study is that there are two important theoretical roots in the debate: "wisdom" and "reason/mind".

**Keywords:** Reason, wisdom, legislation, rule/al-hukm.

\* Bu makale, *Fıkıh Usûlü'nde Husûn-Kubuh Meselesi -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-* (Marmara Ü. SBE, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danş. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2012) adlı basılmamış doktora tezimizden yararlanılarak derlenmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aysegulyilmaz@ibu.edu.tr

## Giriş

Fıkıh usûlü ilminin, aklın ve naklin birlikteliği ile vücut bulma ayrıcalığına ve üstünlüğüne sahip bir ilim olduğu, zaman zaman fıkıh âlimlerinin dile getirdiği bir hakikattir. Bu sebeple usûl eserleri, akıl-nakil birlikteliğinin mâhiyeti ve keyfiyetini sorgulayan birçok meseleye yer verir. Bir ayağı kelâm ilmine diğeri furû'a uzanan bu usûl meselelerinden biri de teşrî'den önce fiillerin hükmünün ne olacağı problemidir.

İlâhî teşrî'den önce hükmün varlığından söz edilip edilemeyeceği meselesi, fıkıh usûlü eserlerinde genellikle "Hazr ve İbaha" yahut "Şer'den Önce Eşyanın Hükmü" başlığı altında tartışılmıştır. Meselenin ihtilaf noktalarına bakıldığında, "Şer'den önce eşyanın hükmü nedir?" sorusu kapsamında "Hâkim/hüküm koyucu kimdir? Aklın teklîfteki rolü nedir? Akıl, hasen ve kabihe hükmedebilir mi? Hasen ve kabihe nedir? Akıl, bağlayıcı hüküm koyabilir mi? Şer'î hüküm nedir?" gibi çok önemli sorulara cevap arandığı görülmektedir. Mesele ilk bakışta, şer'den önce fiillerin hükmünü ortaya koymanın Müslümanın şer'î amellerine etki edecek hiçbir pratik sonucu bulunmadığı dolayısıyla bu tartışmaların da zihin egzersizinden başka fayda sağlamayan tamamen teorik ihtilâflardan ibâret olduğu izlenimi verebilir. Ancak arka planında barındırdığı bu sorular, meselenin, sadece usûl ilmini değil kelâmdan fıkhı uzanan geniş bir alanı ilgilendiren ve etkileyen teorik ve pratik sonuçları olduğunu göstermektedir.

Usûl eserlerinde "Şer'den önce eşyanın hükmü" şeklinde zikredilen konu başlığında, "fiillerin hükmü" şeklinde değişikliğe gitmemizin sebebi, günümüz Türkçesinde "eşya" kelimesinin Arapça kökenine nispetle anlam kaymasına uğramış olmasıdır. Arapçada "şey" in çoğulu olan "eşya", şeyler anlamındadır. Bu hâliyle fiilleri de kapsamakta iken Türkçe "eşya" olarak tercüme edilmesi durumunda anlam daralacak ve yanlış anlamaya yol açacaktır. Hâlbuki fıkıh ilminde hükmün konusu -Türkçe anlamıyla eşya değil- mükellefin fiili ve ona taalluk eden şeylerdir.

Allah Teâlâ her hangi bir şeriat göndermeden önce, fiillerin hükmü bulunup bulunmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Basra Mu'tezilesi, Hanefiler, bazı Mâlikî ve Şâfiî âlimler, şer'den önce fiillerin mübah olduğunu; Bağdat Mu'tezilesi, bazı Hanbelî ve Şâfiîler, hazr üzere yani haram olduğunu savunmuştur. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin takipçileri olan Şâfiî ve Mâlikîlerin çoğu ile bazı Mu'tezilî ve Zâhirî âlimler ise bu konuda tevakkuf etmiştir.<sup>1</sup> Tarafların,

<sup>1</sup> bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (XVII: eş-Şer'iyât), thk. Tâhâ Hüseyin: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, s. 145; Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, II. Baskı, Beyrut 2007, s. 443-464; Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002, c. II, s. 259-273; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmut Hâmid Osman, Dârü'l-hadis, Kâhire 1998, c. I, s. 83-91; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 687-692; Ebû İshak

tartışma konusunun hangi fiiller olduğu noktasında tam olarak uzlaşmadığı görülür. Eş'arî-Şâfi'î ekolün güçlü temsilcisi Cüveynî, tartışmanın aklın hasen ya da kabih olduğuna hükmedemediği meseleler hakkında cereyan ettiğini söylemektedir.<sup>2</sup> Gazzâlî de bu tartışmalarda, Mu'tezile'nin kastının "aklın zarûrî ya da nazarî olarak husnüne veya kubhuna hükmetmediği fiiller" olduğunu belirtir.<sup>3</sup>

Cessâs (370), Debûsî (430) ve Kâdî Abdülcebbâr (415) gibi ibâhayı savunanların görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar bu tartışmayı aklın, kubhuna dâir bir delil veya emâre bulamadığı fiiller hakkında yürütmektedir.<sup>4</sup> Ancak yine onlar, söz konusu fiillerde, akıl bir hükme ulaşsa dahî şer' tarafından bu hükmün değiştirilmesini mümkün görmektedir. Allah Teâlâ'yı bilmenin haram, küfrün mübah olması câiz olmadığından, hükmü zarûrî olarak bilinen ve değişmesi mümkün görülmeyen bu tür fiillerin, tartışma dışında tutulması konusunda ise genel bir kanaat oluşmuştur.

### 1. Teşrî'den Önce Fiillerin Hükümü Meselesi

Bu çalışmada başlangıçtan günümüze kadar bütün usûl âlimlerinin teşriden önce fiillerin hükümü ile ilgili görüş ve delillerini sunmak değil, meselenin teorik arka planını ortaya koymak ve irdelemek amaçlanmış olduğundan, konuyu bu açılardan ele alan iki önemli usûl âliminin muhâlif görüşlerini karşılaştırma ve değerlendirme yolu tercih ve takip edilmiştir. Bunlardan birincisi Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (436), diğeri ise Eş'arî-Şâfi'î ekolüne mensup Gazzâlî (505)'dir. Kanaatimizce bu iki âlim, tartışmanın usûl ilminde hangi düzlemde cereyan ettiğinin doğru biçimde görülmesini sağlama bakımından seçilebilecek en doğru isimlerdendir. Mütakellimîn metoduyla yazılmış dört temel usûl eserinden ikisi olan *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*, eser sistematigi bakımından da çağdaşlarından önde görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerde, şer'den önce fiillerin hükümü meselesinin nerede ve nasıl zikredildiği de müelliflerinin konu hakkındaki görüşlerini tahlilde dikkat edilmesi gereken noktalardan olacaktır.

eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dârü'l-Fikr, Dımeşk 1980, c. I, s. 532-537; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399, c. I, s. 99-100; *et-Telhîs*, III, 469-480; Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fî usûli'l-fikh*, thk. Dr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1419/1998, c. III, s. 410-431; Necmeddin et-Tûfî, Süleyman b. Abdülkavîyy; *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Riyad 2005, s. 115; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000, c. I, s. 120-124.

<sup>2</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99.

<sup>3</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire(Bulak) 1322, c. I, s. 63.

<sup>4</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-evkâf ve's-suûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985, III, s. 247-254; Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 69-71; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 44-50; 52-53; 442-465; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 88; 132-133; 309-311; 564-565.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, teşrîf'den önce fiillerin hükmü problemini eserinin "Hazr ve İbâha" bölümünde; Gazzâlî ise "Hükmün Hakikati" başlığı altında ele almıştır. Basrî, şer' den önce fiillerin bir kısmının haram, bir kısmının mübah hükmünü taşıdığı ve aklın, şer'in yokluğunda hasen ve kabihe hükmedebileceği görüşündedir. Bu sebeple konuyu "Hazr ve İbâha" başlığı altında ele alması tutarlı ve sistematik bir tavidir. Hükmü "hitâbullâh" olarak tanımlayan Gazzâlî ise teşrîf'den önce fiillerin hükmü bulunmadığını savunmaktadır. Gazzâlî'nin konu hakkındaki bütün görüşleri, kendisinin hüküm tanımına bağlı olarak gelişmektedir. Bu sebeple Gazzâlî de kendi görüş ve eser sistematığı ile tutarlı biçimde, meseleye "Hükmün Hakikati" başlığı altında yer vermeyi uygun bulmuştur.

Teşrîf'den önce fiillerin hükmü konusunda usûl âlimlerinin zaman zaman hangi fiillerin tartışıldığı hususunda farklı düşündükleri görüldüğünden öncelikle yapılması gereken, Basrî ile Gazzâlî'nin hangi fiillerden bahsettiğini, hangi konuda ihtilâfa düştüğünü netleştirmektir. Basrî'ye göre cevabı aranan soru, teşrîf'in yokluğunda aklın menfaatlere yönelmeyi kabih görüp görmeyeceğidir.<sup>5</sup> Gazzâlî ise tarafların tartışma konusu yaptığı bütün fiiller hakkında delil ve görüşlerini beyan eder. Ancak son tahlilde, tartışmanın asıl konusunun Allah Teâlâ'nın fiillerinde husûn-kubuh olduğunu belirterek bütün bu tartışmaların varacağı nihâî noktanın - bir başka deyişle temelinde yatan asıl problemin- Allah Teâlâ'nın fiil ve sıfatlarının niteliği olduğunu ortaya koymaktadır. Aklın hiçbir fiilin husnüne ya da kubhuna hükmedemeyeceğini savunanlar açısından ise tartışma konusunun, ayırım yapmaksızın şer' den önceki bütün fiiller olduğunu söylemek mümkündür.

Basrî, teşrîf'den önce hüküm problemini ele alırken, -istisnâî hâller hâric- insana fayda sağlayacağı ve zarar vermeyeceği bilinen yeme-içme gibi fiilleri örnek vermektedir. Ona göre bu tür fiiller aklen mübahtır.<sup>6</sup> Konu hakkındaki görüş ve delilleri aktarırken Basrî'nin, daha çok hazr taraftarlarını muhâtap aldığı görülmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Bağdat'ta yaşadığı ve Bağdat Mu'tezile'sinin de şer' den önce fiillerin haramlığını iddia ettiği düşünülürse bu tabîî bir tutumdur.

Gazzâlî ise bu konuda tevakkuf etmiştir.<sup>7</sup> Onun konuyu ele almasına bakıldığında, hazr savunuları tenkit etmekle birlikte daha çok ibâha taraftarlarının eleştirisine ağırlık verdiği görülür. Gazzâlî'nin, muhtemelen *el-Mu'temed*'i ve diğer pek çok usûl kitabını görerek kendi eserini yazmış olması, ona konuyla ilgili daha önce ortaya atılmış tüm iddiaları cevaplama avantajı sağlamıştır. Bu sebeple Basrî'nin öne sürdüğü delil ve görüşlerin neredeyse tamamı, Gazzâlî tarafından *el-Mustasfâ*'da ele alınıp cevaplanmıştır.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l-İlmiyyu'l-Fransî, Dimeşk 1964-1965, c. II, s. 873.

<sup>6</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 55; 218.

Basrî'nin yiyeceklerden faydalanmanın aklen mübah olduğuna dâir *el-Mu'temed*'de zikrettiği ilk delil, bu yararlanmanın kubuh içermeyen bir menfaat olmasıdır.<sup>8</sup> Bu tür menfaatlerin husnû aklen bilinmekte, akıl sahibi herkes, bunların mefsedet ve mazarrat içermediğini kabul etmektedir.<sup>9</sup> Kabihliğe delil veya karine bulunmadıkça sırf ihtimallere dayanarak bu tür bir fiili terk etmek akla aykırıdır.<sup>10</sup> Elbette ki Gazzâlî, Basrî'nin bu görüşlerine özellikle de aklın hüküm verme yetkisi bulunduğu iddiasına temelden karşı çıkar. Çünkü Gazzâlî'ye göre mübah kılıcı, yalnız Allah Teâlâ'dır. Akıl ise sadece mübahlığı bildiren (muarrif)'dir.<sup>11</sup> Diğer taraftan akıl sahibi herkesin bir fiilin husnûne ya da kubhuna hükmetmesi de Gazzâlî'ye göre delil teşkil etmez.

Basrî, konuyla ilgili ikinci delilini, delilin yokluğu üzerine inşâ eder. Ona göre, bu tasarruflarda bir mefsedet bulunduğu dâir aklî ya da sem'î bir delil yoktur. Eğer bir mefsedet bulursa bunun mükellefe bir şekilde gösterilmesi gerekir. Çünkü Hakîm (Hikmet Sâhibi) olan Allah Teâlâ'nın, kubuh içeren bir şeyi mükellefe bildirmemesi, hikmetiyle bağdaşmaz.<sup>12</sup>

Gazzâlî bu iddiaya cevap verirken aynı mantıkla hareket etmekte ve şâyet bu fiiller hasen olsa sem'î bir izin bulunması gerekeceğini söylemektedir. Böyle bir izin bulunmadığına göre o fiiller hasen değildir.<sup>13</sup> Ancak Gazzâlî'nin muhâlifleri açısından bakıldığında bu cevabın tatmin edici sayılamayacağı açıktır. Çünkü ibâha taraftarlarına göre, bir konuda yasak yokluğu ile izin bulunmaması durumu zaten birbirine eşit değildir. Şâri'in bir şeye izin vermesi, sadece açık hitabı ile gerçekleşmez. Fakat Gazzâlî de bu durumun farkındadır. Dolayısıyla muhâliflerinin, Allah Teâlâ'nın, fiilin faydalı olduğunu ve zarar içermediğini bildirdiğinde, ona izin vermiş olacağı görüşüne de karşı çıkmaktadır. Gazzâlî, bu görüşün kabul edilmesi durumunda, bir kimsenin, kendi yemeğinin yararlı olduğunu ve zarar içermediğini bildirmesinin de izin sayılması gerekeceğini söyler.<sup>14</sup> Bu noktada Gazzâlî'nin, Allah Teâlâ'nın fiilleri ile kulların fiilleri arasında benzerlik kurarak delil getirdiği görülmektedir ki zaman zaman muhataplarını eleştirdiği bir nokta olması bakımından dikkat çekicidir.

Basrî, başkasının mülkünde tasarruf niteliği taşıyan fiillerin, ancak sahibine zarar verdiği zaman kabih olacağını savunur. Mülkünde kulların tasarrufta bulunması ise Allah Teâlâ'ya bir zarar vermez.<sup>15</sup> Gazzâlî'ye göre bu görüş tutarsızdır. Çünkü başkasının mülkünde tasarruf, sahibi izin vermediği için değil de

<sup>8</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868.

<sup>9</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 876-877.

<sup>10</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 871-872.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

<sup>12</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 870.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

<sup>15</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 874-875.

zarar gördüğü için kabih olsa sahibi zarara uğradığı zaman, izin vermiş olsa bile kabih olması gerekir. Diğer taraftan aynaya bakmak gibi fiiller söz konusu olduğunda kulun, kendi mülkünden başkalarının faydalanmasını men etmesi kabih olduğu hâlde, Allah Teâlâ'nın, bazı yiyecekleri kullarına yasaklaması kabih değildir. Kabihliğin gerekçesi, sadece kulun zarara uğraması olsa aklın idrak edemediği gizli bir zarar içeren ve Şer'in yasakladığı hiçbir fiilin tasavvur edilememesi gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî, aynaya bakmanın, sahibine zarar vermediği için mübah olduğu görüşüne karşı çıkar. Çünkü birinin aynasını başka bir yere taşımak, sahibi bundan zarar görmese bile, haramdır. Aynaya bakmak mübahtır; çünkü Gazzâlî'ye göre bakmak, aynada; aydınlanmak da lambada tasarruf değildir. Şayet bizzat bu nesnelere tasarruf edilmiş olsa -sem' cevâzına delâlet etmediği takdirde- bu tasarrufun haram olduğuna hükmedilebilir.<sup>16</sup> Gazzâlî'nin, muhâlifin delilini çürütmeye çalışırken tasarruf kavramını, günümüz mülkiyet anlayışında sıkıntı doğuracak ölçüde somutlaştırdığı ve daralttığı görülmektedir.

Basrî'ye göre, Allah Teâlâ'nın cisimlerde tatlar yaratması, onlardan faydalanmanın mübah oluşuna delildir.<sup>17</sup> Basrî'nin bu delilinin en önemli dayanağı, Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatıdır. Hakîm olan Allah Teâlâ'nın, amaçsız bir şey yaratması abes ve dolayısıyla kabihtir. Allah Teâlâ'nın bunları yaratmadaki amacı, saf zarar olamaz; o hâlde kulların maslahatına yönelik yarattığı anlaşılabilir olur.

Gazzâlî, Basrî'nin bu istidlâl tarzına da karşı çıkmakta ve delile dayanmayan böyle tahminlerin sonu gelmeyeceğine dikkat çekmektedir. Örneğin, Allah Teâlâ söz konusu tatları, birisi faydalansın diye yaratmamış olabilir. Hatta bütün âlemi illetsiz yaratmış olabilir. Yahut Allah Teâlâ onları, şiddetle arzulanan kabihleri terk etme karşılığında sevap kazanılması için de yaratmış olabilir.<sup>18</sup>

Teşrî'den önce fiillerin haramlık üzere olduğunu savunanlar yani hazr taraftarları Basrî'nin de Gazzâlî'nin de muhâlifi konumundadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hazr taraftarlarına cevaben, kabihliğine bir delil veya karine bulunmadıkça sırf ihtimallere dayanarak fayda içeren bir fiili terk etmenin akla aykırı olduğunu, zarar içerdiğine dâir emâre bulunmayan menfaatin hasen olduğunu söylemektedir. Hazr savunanların iddialarından biri de teşrî'den önce menfaatlere yönelmenin, Allah Teâlâ'nın mülkünde izinsiz tasarruf anlamına geldiği için kabih olduğudur. Basrî, öncelikle insanın mülkiyeti ile Allah Teâlâ'nın mülkiyetinin farklı anlamlar taşıdığının altını çizmektedir. Ardından hazr taraftarlarına kendi delilleriyle karşılık vermekte ve insanın, kendi bedenini menfaatlerden mahrum bırakmasının da Allah Teâlâ'nın mülkünde tasarruf etme anlamına geleceğine dikkat çekmektedir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

<sup>17</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 876.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 65.

<sup>19</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 874-875.

Sem'î bildirim olmadan hükmün varlığını kabul etmeyip tevakkufu savunan biri olarak Gazzâlî, ibâha taraftarlarına karşı çıktığı gibi, aklın şer'den önce haramlığa delâlet ettiğini savunanlara da karşı çıkar. Hazr taraftarlarının en önemli delili olan, başkasının mülkünde izinsiz tasarrufun kabihliği, Gazzâlî'ye göre de bu konuda hüccet kabul edilemez. Hazr taraftarlarına karşı, Basrî'nin bazı cevaplarını destekleyip tekrar eden Gazzâlî, şer' olmasa bile, âdet gereği dahi bu tasarrufların kabih olmayacağını savunur. Ona göre bu tür tasarruflar ancak sahibi zarar görüyorsa kabih olabilir.<sup>20</sup>

Basrî, teşrî'den önce fiillerin hükümü konusunda tevakkuf edilmesine de karşıdır. Ona göre aslında tevakkuf edenler, netice itibâriyle hazr veya ibâha taraftarıdır. Çünkü tevakkuf eden kimse de aklen, teşrî'den önce menfaatlere yönelen birinin kınanmayı hak edeceği ya da hak etmeyeceği görüşlerinden birini tercih etmek zorundadır.<sup>21</sup>

Tevakkufu savunan biri olarak Gazzâlî, elbette ki Basrî'nin sözünü ettiği zorunluluğa katılmamaktadır. Gazzâlî, tevakkufun hükümü bilememe çaresizliği şeklinde yanlış anlaşılması için gayret sarfeder. Ona göre tevakkuf, sem'î hüküm beklemekten ibârettir; çünkü şer'î hitap yok iken hüküm de yoktur. Tevakkuf ile söz konusu fiillerin hükmünün bilinmediği kastedilmişse Gazzâlî'ye göre bu yanlıştır. Bu durumda haramlığın veya ibâhanın bulunmadığı kesin olarak bilinmektedir; çünkü hitabın yokluğunda hükmün yokluğu malumdur.<sup>22</sup>

Basrî ile aynı dönemlerde yaşamış olan hazr taraftarı Ebû Ya'lâ (458) da teşrî'den önce fiillerin hükümü konusunda tevakkuf edenlerin, neticede ibâhayı savunanlarla aynı tarafta olduğunu iddia etmiştir.<sup>23</sup> Hakikaten tevakkuf taraftarı Gazzâlî'nin de şer'den önce, fiilleri sebebiyle mükellef için herhangi bir sıkıntı (harac) bulunmadığını kabul ettiği görülür.<sup>24</sup> Yine tevakkufu savunan Cüveynî (478) de aslında ibâha taraftarları ile aralarında netice bakımından bir ihtilâf bulunmadığını, her iki tarafın da şer'den önce söz konusu fiillerin yapılmasının ve terkinin eşit olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>25</sup> Gazzâlî'nin hocası olan Cüveynî, bu anlamda Basrî ve Ebû Ya'lâ'nın tespitini haklı çıkarmaktadır.

Ebû Ya'lâ, tevakkuf taraftarlarına onların kendi delillerini kullanarak iki önemli eleştiri yöneltmektedir. Ona göre, şer'den önce aklın -şer' aksini bildirinceye kadar- bir şeyin haram veya mübah olduğuna hükmetmesine engel olan bir delil yoktur.<sup>26</sup> Ebû Ya'lâ asıl tartışma konusunun ne olduğunun altını

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

<sup>21</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 879.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 65.

<sup>23</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 260.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

<sup>25</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 100.

<sup>26</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 264.



çizmek sûretiyle tevakkuf taraftarlarının pratikte iki görüşten birini (hazr/ibâha) seçmek zorunda olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu tartışma, şer' gelmemiş olsa eşyanın/fiillerin hükmünün ne olacağı<sup>27</sup> yahut medeniyetten uzak bir yerde tek başına yaşayan ve hiçbir dinî bilgiye sahip olmayan kişiye, şer'î bir delil gelinceye kadar, etrafındaki yiyeceklerin mübah mı, haram mı olacağı hakkında yürütülmektedir.<sup>28</sup> Malumdur ki bunlar pratikte cevap bekleyen sorular olup mükellefin iki seçenekten birini yapması kaçınılmazdır.

Ebû Ya'lâ, ikinci olarak tevakkufu savunanlara, yine kendi delilleriyle karşılık vermekte ve tevakkufun mübah olduğu bilgisine nasıl ulaştıklarını sormaktadır. Çünkü şer'den önceki durum tartışıldığına göre, onların tevakkuf görüşü de akla dayanmaktadır. Dolayısıyla tevakkuf, onların eleştirdiği hazr ve ibâha görüşleriyle aynı metodun ürünü olup mefsedet riski açısından da bu iki görüşe eşittir. Ebû Ya'lâ, açık ve net biçimde, haramlığa veya mübahlığa hükmetme yetkisi bulunmadığı iddia edilen aklın, -aynı şekilde- tevakkufa hükmetme yetkisinin de olamayacağını söylemektedir.<sup>29</sup>

İbâha taraftarlarının özellikle de Mu'tezile kanadının hemen her delilini eleştirip cevaplayan Gazzâlî, Ebû Ya'lâ'nın tevakkuf taraftarlarına yönelttiği bu iki önemli eleştiriye değinmemektedir. Fakat kendisinin de savunduğu tevakkuf görüşünün dayanağını sorgulayan muhâliflerine, "tevakkufun bir mezhep olmadığı"<sup>30</sup> ısrarla vurgulamakta, aksine onun, asılsız isnadlardan, yanlış hükümlerden kaçınma ve hüküm vermeme hâli olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Gazzâlî ile aynı ekolden olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476) de tevakkufun netice itibariyle ibâha görüşüyle aynı kapıya çıktığı iddiasına karşıdır. Bilakis Şîrâzî'ye göre aralarında çok büyük ve temel bir fark vardır ki o da hazr ve ibâha görüşünün, aklın hükmüne dayanması; tevakkuf görüşünün ise hükmü sadece şer'e hasrederek delilin yokluğunda beklemek anlamına gelmesidir.<sup>31</sup>

Diğer taraftan Basrî ve Ebû Ya'lâ'nın ortak iddialarında haklılık payı olduğunu söylemek mümkündür; çünkü *el-Mustasfâ*, dikkatle okunduğunda Gazzâlî'nin, şer'den önceki fiillerin mübahlık üzere olduğu fikrine yakın durduğu görülmektedir. İbâha görüşünün, hazrı savunmaktan daha tutarlı olduğunu belirten Gazzâlî, başka vesilelerle de bu görüşe yakınlığını ortaya koymuştur. Örneğin Hz. Peygamber (SAV)'in fiillerinin delâletini incelerken fiiller hakkında aslolanın, güçlüğün kaldırılması olduğunu belirtmekte ve şer'den önceki fiillerin mübahlığı görüşünü doğru bulmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 265-266.

<sup>28</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 260-261.

<sup>29</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 269-270.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 422-426.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 977-978.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 212-221.

Görüldüğü üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, şer' den önceki fiiller hakkında, aklın, menfaat ve zarar bakımından değerlendirme yaparak bir hükme ulaşabileceğini savunmaktadır. İleride daha ayrıntılı değinileceği üzere Basrî bu görüşünü, Allah Teâlâ'nın Hakîm oluşuna, dolayısıyla kulların maslahatını gözetmesine dayandırmaktadır. Bu da göstermektedir ki Basrî ile Gazzâlî'nin teşrî'den önce fiillerin hükmünün ne olduğu hususundaki görüş ayrılıkları sadece bu konudaki yüzeysel bir ihtilaf değil, problemin özüne taalluk eden bazı meselelerdeki köklü farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî aslında, Basrî'nin bu meseledeki görüşünü dayandırdığı temellere karşıdır. Nitekim Gazzâlî, yaptığı hüküm tarifıyla konu hakkındaki son sözünü söylemiş, şer' den önce aklın husün-kubuhla ilgili vardığı bir sonucun "hüküm" kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Şer' den önce fiillerin hükmü probleminin, husün-kubuh meselesinin bir fer'i olduğu dikkate alındığında, asıl meselede farklı düşünen Basrî ile Gazzâlî'nin, fer'î meselede de farklı görüşlere sahip olması beklenen bir durumdur.

Netice olarak teşrî'den önceki fiillerin ister haram ister mübah olduğu savunulsun isterse bu konuda tevakkuf edilsin, bu meseleyi –İbnü'l-Kassâr gibi<sup>33</sup>- hiçbir pratik değeri olmayan faydasız bir teorik tartışma kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Basrî ve Gazzâlî'nin örneğinde, konunun, husün-kubuh problemi, hâkimin kim'liği ve aklın teşrî'deki rolü gibi temel meselelere dayandığının ortaya konulmuş olması, bu iddiayı çürütmektedir. Anlaşıldığı üzere bu tartışma, önemini ve pratik değerini, neş'et ettiği husün-kubuh meselesinden almaktadır. Diğer taraftan şer' den önce fiillerin hükmü tartışmaları, fetret dönemindeki insanların, yalnız yaşayan ve kendisine dâvet ulaşmamış kişilerin fiillerinin hükmü ile; şer' den sonra, hakkında şer'î delil gelmemiş yahut çaba gösterilmesine rağmen hiçbir şer'î delile ulaşamamış fiillerin hükmünü de kapsamaktadır. Dolayısıyla teşrî'den önce fiillerin hükmü tartışmalarının, mükellef için önemli furû' meselelerine uzanan dalları olduğu gibi, daha da önemli temel usûl problemlerine uzanan kökleri bulunmaktadır. Tarafların ihtilaflarının asıl sebeplerini görmek de ancak bu kökleri ortaya koymakla mümkün olacaktır.

## 2. Meselenin Teorik Temelleri

Teşrî'den önce fiillerin hükmünün ne olduğu probleminin aslında hangi temel meselelere dayandığını, tartışmaya taraf olanların delillerinde bulmak mümkündür. Tartışmanın kökenlerini gösterme bakımından temsil yeteneği en fazla görüldüğü için bu çalışmada örnek olarak seçilen Basrî ve Gazzâlî'nin delil ve cevaplarından anlaşıldığı kadarıyla, mesele aşağıda birkaç başlık hâlinde zikredilen usûlî köklere dayanmaktadır. Konular üzerinde daha derinlikli düşünebilmek adına farklı başlıklar hâlinde incelemeyi tercih ettiğimiz tüm bu temel meseleleri,

<sup>33</sup> İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 314.

aslında ilk sırada zikredilen “Hâkim/Hüküm Koyucu” başlığı altında toplamak da mümkündür.

#### a. Akıl-Teklîf İlişkisi / Husün-Kubuh Meselesi

Husün-kubuh meselesi, aklın teşrîf ve teklîfteki rolünü ve konumunu tespit çabasını içeren bir mesele olup tevhid, nübüvvet, âhîret, kader ve kazâ gibi kelâmî konularla sıkı irtibatı bulunmaktadır. Ancak burada ayrıntılar kelâm ilmine bırakılarak yine mezkûr iki usûl âliminin görüşleri örneğiğinde konunun fıkıh usûlünü ilgilendiren cihetleri, teşrîf den önce fiillerin hükmüne delâlet ve kaynaklık etme açısından değerlendirilecektir.

Teşrîf den önce fiillerin hükmü problemi, husün-kubuh meselesine dayandığı o da aklın teklîfteki rolünü tespiti konu edindiğine göre, ihtilâfın en önemli kaynaklarından biri, aklın tanımı olmaktadır. Âlimlerden bir kısmı akli, zarûrî bilgiler; bir kısmı tecrübî bilgiler anlamında kullanmış; bazıları ise ma’kûlâtı incelemeye yarayan garîze olarak tanımlamıştır.<sup>34</sup>

Basrî, *el-Mu’temed*’de aklın tarifine yer vermez. Basrî’nin hocası Kâdî Abdülcebbar ise, akli, “insanın düşünmesini (nazar), delillerden hükümler çıkarmasını (istidlâl) ve mükellef kılındığı şeyleri yerine getirmesini sağlayan özel bilgiler bütünü”<sup>35</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Basrî’nin, konuyla ilgili görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, hocasının akıl tarifine katıldığını en azından karşı çıkmayacağını söylemek mümkündür. Basrî’ye göre akıl, kâinattaki delillere bakarak Allah Teâlâ’nın varlığını ve hikmet sahibi olduğunu anlayabilir. Peygamberleri tasdik de akilla gerçekleşir. Basrî’nin bu husustaki en önemli görüşlerinden biri, şer’in sıhhatinin, akilla bilmeye bağlı (mevkûf) olduğudur.<sup>36</sup>

Anlaşıldığı üzere Basrî’ye göre, akıl, şer’in yokluğunda hüküm verebilir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Basrî’nin her türlü değerden bağımsız bir akıldan bahsetmediğini gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim Basrî’ye göre, şer’in yokluğunda hükme ulaşmaya çalışan akıl, Allah Teâlâ’nın hikmet sahibi oluşuna dayanarak yolunu bulacaktır. Aklın, şer’den önce, yarar-zarar dengesini gözeterek hüküm verebileceğini söyleyen Basrî, bu görüşünü de Allah Teâlâ’nın Hakîm olduğu gerçeğine dayandırır. Çünkü hikmet sahibi olan Allah Teâlâ, kula -yani akla- maslahatını gösterecektir. Dolayısıyla genel hatlarıyla husün-kubuh anlayışına

<sup>34</sup> Örneğin bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 195-198; Bâcî, *İhkâm*, 175; Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî el-Hanbelî, *et-Temhîd fî usûli’l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru’l-Medenî, Cidde 1985, I, 43-47; Tûfî, *Der’u’l-Kavl*, 69-73. Âlimlerin farklı akıl tarifleri için bkz. Emir, *Menhecû’s-selef ve’l-mütekellimîn*, I, 65-84; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1194-1201; Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, c. VI, sy. 10, s. 199-214; Ramazan Altıntaş, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşâsında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, Elazığ 2004, s. 311-322.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 375.

<sup>36</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, II, 887.

bakarak Basrî'yi nesnelcilikle vasıflandırmak oldukça zordur.<sup>37</sup> Basrî'nin, aklın yetkileri hususunda, hocası Kâdî Abdülcebâr'a göre daha sınırlayıcı davrandığını söylemek de mümkündür. Örneğin Basrî, huzurundaki kimsenin, Nebî (SAV)'ye sormadan ictihad etmesinin aklen câiz olmadığını savunmakta, hocası Kâdî Abdülcebâr'ın ise bunu câiz gördüğünü nakletmektedir.<sup>38</sup>

Gazzâlî'ye gelince onun aklın teklîfteki rolüne bakışı, genel hatlarıyla mensubu bulunduğu Eş'arî gelenekle örtüşmektedir. Ancak bu ekolün ünlü isimlerinden Bâkılânî (403) ve Cüveynî'ye, Gazzâlî'nin zaman zaman muhâlefet ettiği de malumdur. Gazzâlî'ye göre akıl, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiile "dâvet edici" değil, sadece doğru yolu göstericidir. Bir fiili vâcib veya mübah kılan, yalnız Allah Teâlâ'dır; akıl ise vücûbu veya ibâhayı, bir başka ifâdeyle hükümlerden birinin diğerine ağır basması (tercîh) durumunun varlığını veya yokluğunu gösterendir. Gazzâlî, aklın bir hüküm vaz' edemeyen, aksine var veya yok olanı gösteren bir araçtan ibâret olduğu görüşünü daha anlaşılır kılmak için, onu bir aynaya benzetmektedir.<sup>39</sup>

Gazzâlî'nin fiiller hakkında aklın yargularının şer'an itibar göremeyeceği hususunda en önemli delillerinden biri, aklın hüküm verirken iç ve dış tesirlerden bağımsız olamayacağı ve hataya açık olduğu gerçeğidir. Akıl, bir vehmin yanlışlığını bilse dahi vehmin kişiye hâkim olmasını önleyemeyebilir. Bu sebeple Gazzâlî, - Basrî'nin de savunduğu- şer'in sıhhatinin akılla bilmeye mevkûf olduğu görüşüne karşıdır.<sup>40</sup>

Gazzâlî, halk arasında yaygın kabul gören bazı hükümlerin yanlışlığını ya da her durumda doğru olmadığını anlamak için bunları örneğin yalanın kabihliği yargısını, hiçbir dış tesir altında kalmamış, fitrî akla arzetmek gerektiğini savunmaktadır.<sup>41</sup> Gazzâlî'nin bu teklifi şu soruyu ister istemez akla getirmektedir. Hakikaten, her türlü dış tesirin etkisinde kalmış bir akıl, hiçbir etki altında kalmamış bir aklın hükümlerini tasavvur edebilir mi, edebilirse bunu hangi dereceye kadar başarabilir? Diğer taraftan, fitrî akla arzedildiğinde hükmün doğruluğu ya da yanlışlığının ortaya çıkacağını söylemek, netice itibâriyle aklın doğru hükme ulaşmak için bir yolu bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmeyecek midir? Bu durumda bir fiil hakkında yaygın olarak verilen ve çocukluktan itibâren bireylere öğretilen hasenlik veya kabihlik hükmünün doğru olup olmadığını bilmek için, herkesin yahut sadece bunu başarabilenlerin, söz konusu hükümü ilk/fitrî akla arzetmesi gerekli ve yeterli olacaktır. Bu durumda

<sup>37</sup> Örneğin G. Hourani, Mu'tezile'yi nesnelcilikle, Eş'arîleri tanrısal öznelcilikle nitelemektedir. bkz. George F. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", trc. F. Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy. 8, s. 271-281

<sup>38</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 722-723.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63-64.

<sup>40</sup> Ayrıntılar için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 29-55.

<sup>41</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 29-55.

Gazzâlî'nin savunduğunun aksine, akıl bir hükme varmış olmayacak mıdır?

Gazzâlî'nin ilk akla arz etme önerisi, şer' den önce fiillerin hükmü tartışmalarını doğrudan ilgilendirmektedir. Belirtmek gerekir ki ilk insandan beri şer'in var olduğu bilinmesine rağmen, bu tartışmanın usûl eserlerinde gündeme getirilme sebebi, mevcut bazı ihtilâflara çözüm bulabilmek için konunun fitrî akla arzedilmesinden ve onun vereceği hükmün tasavvurundan başka bir şey değildir. Örneğin Ebû Ya'lâ bu meselenin, medeniyetten uzak bir yerde tek başına yaşayan ve hiçbir dinî bilgiye sahip olmayan kişi hakkında tasavvur edildiğini söylemektedir.<sup>42</sup> Ancak bu "ilk akıl" a arz etmenin neticesinde, şer' den önce fiillerin hükmü hakkında birbirinden farklı pek çok görüşün ortaya çıkmış olması, bu arz ve tasavvur işinin hakikate ulaşmada ne derece ölçüt olduğu hakkında da bir fikir vermektedir. Denilebilir ki Gazzâlî'nin ilk akla arz teklifi, kendisini hem haklı hem haksız çıkarmaktadır. Şöyle ki bu teklif netice itibâriyle aklın hükmüne itibarı içerdiğinden Gazzâlî'nin savunduğu görüşlerle tamamen çelişmektedir. Ancak diğer taraftan, bu arz sonucunda âlimlerin görüş birliğine varamamış olması, aklın husûn-kubuh konusunda genel ve bağlayıcı hükümler veremeyeceği noktasında Gazzâlî'nin görüşlerini desteklemektedir.

Gazzâlî'nin usûl anlayışında aklın konumu bellidir. Akıl ve kudret ortadan kalktığı zaman, kişi hitaba muhâtap olmaktan, dolayısıyla mükelleflikten çıkar. Ayrıca bir şeyin talep edilmesi, ancak akılda o şey var olduktan sonra mümkündür. Hüküm koyma bakımından akli yetersiz bulan Gazzâlî, ancak şer'î hüküm gelinceye kadar, hükümlerin yokluğuna delâlet etmede, onu bir delil olarak kabul etmektedir.<sup>43</sup> Anlaşıldığı üzere Gazzâlî, teklif konusunda akla, yalnız mükellef olma ve hitabı anlama aracı olarak değer vermektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, aklın teklifteki rolünü belli alanlara hasretmesinin, Gazzâlî'nin şer'in akla aykırı biçimde gelebileceğini savunduğu anlamı taşımayacağıdır. Gazzâlî'ye göre, hata ve tevile ihtimali bulunmayan mütevâtir bir nassın, akli delile aykırı gelmesi imkânsızdır; çünkü akli delil, nesih ve butlân kabul etmez.<sup>44</sup> Gazzâlî'nin daha eserin başında, fıkıh usûlü ilminin akıl ve naklin birleşimiyle oluştuğunu, bu sebeple de ilimlerin en şerefli olduğunu belirtmesi<sup>45</sup> bu açıdan önemlidir. Nitekim kendisi bizzat *el-Mustasfâ* gibi bir telif ortaya koyarak akıl ile naklin nasıl terkip edildiğinin güzel bir örneğini vermiştir.

Basrî'nin konu hakkındaki görüşlerini nasıl olup da Hüküm Koyucu'nun hikmet sıfatına dayandırdığını somut olarak görmek için onun istidlâl şekline biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Basrî'ye göre akıl, herhangi bir kabihlik

<sup>42</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 261-262.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 243-245.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 139-141.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 3.

içerdiğine dâir emâre bulunmayan menfaatin, hasen olduğuna hükmeder. Ancak bu hüküm, hiçbir dinî temele dayanmayan saf aklın ürünü değildir. Çünkü ona göre akıl, bir fiilde kubuh mevcut ise Allah Teâlâ'nın onu bir şekilde mükellefe bildirmesi gerektiğini bilir. Çünkü hikmet sahibi olan Allah Teâlâ, hiçbir faydası olmayan zararın meydana gelmesine ve kullarının kabih işlemesine izin vermez. Yine akıl, hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'nın, yarattığı hiçbir şeyin abes olmayıp her birinde bir amaç bulunduğunu, bu amacın da kulların maslahatına yönelik olduğunu bilmektedir. Bu bilgilere sahip olan akıl, kubuh içerdiğine dâir aklî veya sem'î hiçbir delil bulunmayan bir menfaat gördüğü zaman, onun hasen olduğuna hükmeder. Akıl, husün-kubha hükmederken zarar ve mefsedet emâresine dayanır. Nitekim zarar ve mefsedet emâresi bulunduğu zaman, akıl sahibi herkes, mübah da olsa o fiilden kaçınmayı hasen görür, kaçınmayı kınar.<sup>46</sup> Diğer taraftan Basrî, aklın, tüm fiillerin hükümünü bilebileceği iddiasında da değildir. Ona göre şer'î maslahat ve mefsedetler gibi sadece şer' ile bilinebilen hükümler de vardır.<sup>47</sup>

Gazzâlî, Basrî'nin zikredilen görüşlerine cevap verirken öncelikle tartışmada kullanılacak kavramları netleştirmek ister. Bunun için de Gazzâlî, husün-kubuh kelimelerinin insanlar arasında çeşitli anlamlarda kullanıldığını ve her bir anlamının subjektiflik içerdiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre husün-kubuhun özellikle "maksada uygunluk/aykırılık" anlamı, bu subjektifliğin açık bir göstergesidir. Şer'den önce bir fiil, diğerinden sadece maksada uygunluk/aykırılık yönünden ayırt edilebilir. Bu durumda husün-kubuh fiilin zâtî bir özelliği olmayıp onu çevreleyen sıfat ve hâllere göre değişkenlik gösterir. Bu subjektiflik ve değişkenlik, Gazzâlî'nin konuyla ilgili görüşlerinde en önemli delil ve dayanağını teşkil etmektedir. Yalan gibi fiillerin, fayda ve amaçlara göre değişebilen bir hakikati bulunduğunu savunan Gazzâlî, zâtî bir sıfatın, hâl ve şartlara göre değişmeyeceğine dikkat çeker.<sup>48</sup>

Gazzâlî, aklın hükümlerinde yanılabilmesi iddiasını delillendirirken bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmeden vehmin nasıl hataya düşebileceğine örnekler sunar.<sup>49</sup> Gazzâlî'nin, insanın, sır saklamak, ahde vefâ gibi fiiller sebebiyle uğradığı zarara, sadece övülme beklentisiyle katlandığını söylemesi oldukça düşündürücüdür. Ona göre, sevap ve övgü beklemeyen kişi -böyle birinin varlığı farzedilse-, hiçbir faydası olmaksızın zarara katlanmayı kabih bulacaktır. Gazzâlî'nin, hasen-kabih yargılarının hata payı yüksek ve subjektif olduğunu ispatlamak için, insanın her fiilinin menfaate dayandığını ileri sürmesi, bir taraftan aşırı şüpheli ve pragmatist bir yaklaşıma kapı aralaması, diğer taraftan İslâm'daki fitrat ve kemâl anlayışı ile çatışması sebebiyle tartışmaya açık görünmektedir.

<sup>46</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868-879.

<sup>47</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 888-889.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 57.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 59-60.

Gazzâlî, muhâliflerinin öne sürdüğü, aklın bazı fiillerin husün veya kubhuna hükmetmesi ile ilgili tüm iddiaları kendi açısından cevaplayıp delillerini çürüttükten sonra, asıl tartışma konusunun “Allah Teâlâ’nın fiillerinde husün-kubuh” olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, husün-kubuh konusunda gâibin şâhide, Allah Teâlâ’nın fiillerinin insanın fiillerine kıyas edilmesini yanlış bulur. Çünkü ona göre, kul yaptığında kabih olan bir fiil, Allah Teâlâ yaptığında kabih olmaz.<sup>50</sup> Bu durumda Gazzâlî’nin, meselenin kökeni bakımından, tüm bu tartışmaları Hâkim’in hikmet sıfatına bağlayan Basrî ile aynı görüşte olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Allah Teâlâ’nın fiillerinde husün-kubuh, doğrudan hikmet sıfatıyla ilgilidir.

Sonuç olarak bu iki müellif, tartışmanın nereden neş’et ettiğinde uzlaşmış olsalar da konu hakkındaki yorum ve görüşlerinde ayrılmaktadır. Gazzâlî, Basrî’nin, aklın şer’in yokluğunda husün-kubha hükmedebileceği, bunu yaparken menfaat-zarar ölçütlerinden yararlanacağı, Allah Teâlâ’nın hikmet sahibi oluşunun, kulun maslahatını gözetmek vb. bazı zorunlu sonuçları olduğu gibi husün-kubuh hakkındaki en temel görüşlerine karşı çıkmaktadır. Aralarındaki bu farklar elbette konuyla ilgili tüm usûl meselelerinde ayrışmalarına sebep olmaktadır. Ancak Gazzâlî’nin, genel bir ifâdeyle Mu’tezile’ye nispet ettiği husün-kubhun fiillerin zâtî sıfatları olduğu gibi görüşlerin birçoğunu, Basrî’nin de benimsemediğinin altını çizmek gerekmektedir.

### **b. Hüküm Koyucunun Hikmeti ve Bu Sıfatın Sonuçları**

Allah Teâlâ’nın hikmet sıfatı, başta kelâm ve fıkıh usûlü olmak üzere İslâmî ilimlerin pek çoğunda önemli bir yere sahiptir. Allah Teâlâ’nın, fiillerinde abes ve sefeh bulunmadığında, zâtına yönelik bir fayda veya zarara itibârdan münezzehtir olduğunda, İslâm âlimlerince ittifak edilmiştir. Ancak fiillerinde hikmet bulunmasının, Allah Teâlâ açısından bir zorunluluk olup olmadığı, kulun bu hikmeti ne dereceye kadar algılayabileceği, hükümlerin hikmet ile ta’lil edilip edilemeyeceği konularında ihtilâf edilmiştir.

Mu’tezile ile muhâliflerinin konu ile ilgili tartışmalarına bakıldığında taraflardan birinin Allah Teâlâ’nın “hikmet”, diğersinin ise “kudret” sıfatını öne çıkardığı görülür. Eş’arîler, hikmet sıfatına bir takım zorunlu sonuçlar bağladığı için Mu’tezile’yi, Allah Teâlâ’nın kudretini sınırlamak ve O’na acziyet isnad etmekle itham etmektedir. Buna karşı Mu’tezile de kudret sıfatını öne çıkararak muhâliflerini, Allah Teâlâ’ya abes ve sefeh isnad etmekle itham etmiştir. İslâm âlimlerinin, çoğunlukla, hikmet vb. gerekçelerle Allah Teâlâ’nın kudretinin sınırlanmasından ve bir fiilin Allah Teâlâ’ya vâcib olması gibi ifâdelerden titizlikle kaçındığı görülür.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 58.

Cumhur, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin zorunluluğu yerine, lütuf, ihsân, tefaddul gibi terimleri kullanmayı tercih etmiştir.<sup>51</sup>

Mu'tezile'nin temel prensibi olan adâlet kavramıyla hikmet kavramının çok yakın bir ilişkisi vardır. Hatta -zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsalar da- adâlet prensibinin de temelinde hikmet sıfatının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeptendir ki Basrî'nin usûl anlayışında hikmet sıfatı çok önemli bir yer tutmaktadır. Husûn-kubuhla ilgili hemen her meselede Basrî, Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatına istinâd etmiş, delillerini bu sıfat üzerine inşâ etmiştir.

Basrî'nin, *el-Mu'temed*'de, "Emrin husûn şartları" olarak sıraladığı maddelerin neredeyse tamamı, Allah Teâlâ'nın Hakîm/hikmet sahibi bir ilâh oluşuna dayanmaktadır.<sup>52</sup> Basrî'ye göre, Allah Teâlâ, hikmet sahibi olduğu için kullarını sebepsiz ya da karşılıksız meşakkatle yükümlü kılmaz. Bu da demektir ki hikmet sahibi olan Allah Teâlâ, kullarını hiçbir fayda içermeyen zararlarla mükellef kılmaz; kula gücünün üstünde yük yüklemeyen ve imkânsız bir fiili emretmez. Allah Teâlâ'nın, hitabını anlamasını istediği kişiye beyanda bulunması; mükellefe, gerekli şartlar hazır olmadan önce bir fiili yapmasını emretmemesi; emrettiği fiilin tüm açılardan aynısını yasaklamaması, vaktinden önce bir fiili neshetmemesi; emir ve nehiyelerinin bir amaca yönelik olması, Basrî'ye göre, O'nun Hakîm oluşunun bir gereğidir.

Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatı, kul tarafından tam olarak anlaşılamadığından ve mâhiyeti gereği subjektif yorumlara açık olduğundan, muhâlif taraflar, kendi görüşlerine uygun biçimde bu sıfatı yorumlayıp birbirine zıt görüşlere gerekçe olarak gösterebilmektedir. Örneğin Kitâp ile Sünnet'in birbirini neshetmesini; Allah Teâlâ'nın kıyas gibi açık olmayan bir beyan ile ya da mücmel ve müşterek gibi kapalı ifâdelerle hitapta bulunmasını, hikmete aykırılığı gerekçe göstererek reddedenler olduğu gibi, bunların hikmete uygun ve câiz olduğunu savunan Basrî gibi âlimler de bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Basrî, hitabı ve dili anlamada ve bunlardan hüküm çıkarmada hikmet sıfatını aktif olarak kullanmaktadır. Ona göre menfaatini düşünen bir insanın, "yap (افعل)" lafzını kullandığında, bununla kabih veya mübahı istemesi mümkündür. Ancak, hakkında menfaat ve zararın imkânsız olduğu, hikmet sahibi olan Allah Teâlâ kullandığında, bu lafzın, kabih veya mübah olmayan bir fiile dâvet ve onu talep anlamı taşıdığı bilinir. Yine bu lafzı kullanan "Hakîm" olduğu için, talep ettiği fiil vâcib olmadığı hâlde, mükellefi fiile kesin biçimde dâvet etmesi mümkün değildir. Fiili terk etmek câiz ise Hakîm olan Allah Teâlâ'nın mükellefe bunu da

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 77-78; Arûsî, *el-Mesâil*, 370-383; M. Sait Özervarlı, Ferhat Koca, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-518; Bekir Topaloğlu, "Hakîm", *DİA*, XV, 181-182; Ertuğrul Boynuakalın, "Makâsîdü's-şerîa" *DİA*, XXVII, 423-427; İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-295.

<sup>52</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 177-180.

<sup>53</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 342-348



bildirmesi gerekir. Nehiy de Hakîm'den sâdır olduğu zaman, fiilin kubhuna, onu terk etmenin vâcib olduğuna ya da Hikmet Sâhibi'nin, fiili kerih gördüğüne delâlet eder.<sup>54</sup>

Gazzâlî'ye gelince o, hikmeti “en üstün şeyleri, en üstün bilgilerle bilmek”<sup>55</sup>, “işlerin düzenini bilmek ve onları düzenlemeye kâdir olmak”<sup>56</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Elbette ki Gazzâlî de Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinde hikmet bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak Gazzâlî'nin, Basrî gibi, imkânsızlığın söz konusu olduğu her usûl meselesini, Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatına bağlamayacağı tahmin edilebilir bir durumdur. Basrî, Allah Teâlâ'nın, kullarına güçlerini aşan bir yükümlülük vermemesini ve ma'rifetullahın vücûbu, küfrün haramlığı gibi hükümleri neshetmemesini, hikmete aykırılık ile gerekçelendirirken Gazzâlî, farklı sebepleri öne çıkarmaktadır.

Gazzâlî, Mu'tezile karşıtlarının hemen hemen tamamının yaptığı gibi, onları emir ve yasak konusunda Allah Teâlâ'yı kısıtlamakla itham etmektedir. Gazzâlî'ye göre -kulların maslahatına olsun veya olmasın- teklîf (yükümlü kılma), fiilleri karşılığında mükellefe mükâfat veya ceza verme, kullar için en iyi (aslah) olanı yapma, peygamber gönderme vb. fiiller Allah Teâlâ'ya vâcib değildir.<sup>57</sup> Basrî'nin zulüm ve abes olacağı gerekçesiyle hikmete aykırı bulunduğu hususlarda, Gazzâlî, abes ve zulüm bulunduğunu reddetmekte, bu kavramlarla ilgili olarak da Basrî'den farklı yorumlar getirmektedir.<sup>58</sup>

*el-Mustasfâ*'da Gazzâlî, aklın, Yaratıcı'nın fiillerindeki hikmeti bilmede âciz olduğunu sık sık vurgulamaktadır. Ona göre aklın husnüne ya da kubhuna hükmedemediği bir fiilin, Şâri' tarafından vücûbuna veya haramlığına hükmedilmesi mümkündür. Fiil ve hükümlerdeki hikmetin bilinemeyişini, Gazzâlî iki yönden gerekçelendirmektedir. Birincisi, Allah Teâlâ'nın, bazı fiillerin husûn veya kubuh bilgisini sadece zâtına has kılmış olabileceğidir. İkincisi ise aklın husûn-kubuh hükümlerinin maksada uygunluğa göre değişmesi ve subjektif olmasıdır. Ayrıca aklın, hasen veya kabih olduğuna hükmettiği bir fiil, Allah Teâlâ hakkında söz konusu olduğunda aynı hükümleri almayabilir.<sup>59</sup>

Mu'tezile'nin görüşlerine karşı yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak Gazzâlî'nin usûl anlayışında hikmete hiç yer vermediği gibi bir yanlış anlamaya düşülmemelidir. Allah Teâlâ'nın fiillerini kısıtlayıcı bir zorunluluk olarak algılanmasına karşı çıksa da bütün olarak *el-Mustasfâ*'ya bakıldığında Gazzâlî'nin

<sup>54</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57-82.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-husnâ*, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire (t.y.), s. 107.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 114-115.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 122-123.

<sup>58</sup> Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 114-115.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

usûl anlayışında hikmetin önemli bir yer işgal ettiği görülecektir. Hükümlerin konuluş gâyelerini tespit etmede gösterdiği çaba ve titizlik, ayrıca yeni olaylar karşısında hüküm verirken bu gâyeleri ölçüt kabul edişi, Gazzâlî'nin usûl anlayışında hikmetin önemli bir yer işgal ettiğini ortaya koymaktadır.

Bu noktada, pek çok delilini hikmete dayandıran Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hikmet sıfatının sonucu olarak savunduğu görüşleri sıralamak, usûl eserlerinde genel olarak hikmet sıfatının hangi neticelere bağlandığının görülmesini de sağlayacaktır. Basrî'ye göre, Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşunun sonuçlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Allah Teâlâ, kabih fiil işlemez. Basrî'nin bu kabulü, aslında aşağıda zikredilen diğer maddeleri de kapsamakta olup doğrudan Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatına bağlıdır.
- Allah Teâlâ, sebepsiz olarak kulun kabih işlemesine izin vermez.
- Allah Teâlâ, haseni yasaklayıp kabih emretmez.
- Karşılığında sevap takdir etmedikçe Allah Teâlâ'nın kullarına meşakkat yüklemesi câiz olmaz.
- Allah Teâlâ'nın fiillerinde abes ve sefeh yoktur; O amaçsız ve faydasız bir fiilde bulunmaz.
- Allah Teâlâ, mükellefi, gücünü aşan bir fiil (teklîf-i mâ lâ yutâk) ile yükümlü kılmaz.
- Allah Teâlâ, kullarının maslahatını gözetir.

Basrî'nin düşüncesinde hikmet sıfatının sonuçları olarak tespit ettiğimiz bu görüşlerin ilgili bulunduğu bazı meseleler, usûl eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bunlardan özellikle teklif-i mâ lâ yutâk (gücü aşan teklif) tartışmalarının hikmet sıfatı çerçevesinde cereyan ettiği görülür. Yine aynı çerçevede sürdürülen önemli tartışmalardan biri de Şâri'in hükümlerde genel ve özel olarak bir maksat gözetip gözetmediği, kulların maslahatına itibâr edip etmediği meselesidir. Her iki tartışma konusunun da fıkıh usûlünde ve furû'da çok önemli sonuçlar doğurduğu muhakkaktır.

### 3. Ortak Teorik Temelde Tartışılan Bazı Meseleler

Teşrî'den önce fiillerin hükümü meselesi, aklın şer'in yokluğunda bir fiilin hasen veya kabih olduğuna karar verme yeteneği ve yetkisi olup olmadığını sorguladığından, fıkıh usûlünde husûn-kubuh meselesi çerçevesinde benzer bir takım problemlerle birlikte ele alınmıştır. Burada iki örnek meseleye yer verilecektir.

#### a. Nimet Verene Şükür Meselesi

Usûl eserlerinde, teşrî'den önce eşyanın hükümü" meselesi kapsamında yer

verilen meselelerden biri de kendisine hiçbir şer'î bildirimde bulunulmamış bir kişinin, etrafındaki delillere bakarak aklen Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini, O'na şükretmesi gerektiğini bulup bulamayacağıdır. Aklın teklîfteki rolü ve şer'den önce fiillerin hükmü hakkında ihtilâf edenler doğal olarak nimet verene şükretmenin hükmü konusunda da görüş ayrılığına düşmüştür. Basrî ile Gazzâlî'nin de bu konuda farklı taraflarda yer alacağı âşikârdır.

Basrî, *el-Mu'temed*'de, nimet verene şükretmeyi, 'hasen'e ve 'vâcib'e örnek olarak adâlet vb. fiillerle birlikte; zıddı olan nimeti inkârı da 'kabihi'e örnek olarak yalan, zulüm ve cehâlet gibi fiillerle birlikte zikretmektedir.<sup>60</sup> Bununla birlikte Basrî'nin, eserinde nimet verene şükür meselesiyle ilgili müstakil bir başlık açmadığı görülür. Basrî, teşrî'den önce fiillerin hükmü hakkındaki görüşlerini net olarak aktardığı için bu meselenin bir örneği niteliğindeki nimet verene şükretme konusu üzerinde durmamış olması muhtemeldir. Kendi ifâdeleri ışığında rahatça şunu söylemek mümkündür ki Basrî'ye göre akıl, şer'den önce kâinâtta delillere bakıp düşünmek sûretiyle nimet verene şükretmenin gerektiğini idrâk edebilir; dolayısıyla iman etmekle yükümlü; etmediği takdirde sorumludur.

Gazzâlî ise şer'den önce eşyanın hükmü veya husün-kubuh başlığı altında ele alması mümkün olduğu hâlde, muhtemelen Mu'tezile'nin bütün delil ve görüşlerini tek tek cevaplayabilmek için, bu konuyu ayrıca inceleme gereği hissetmiştir. Basrî'nin aksine Gazzâlî'ye göre, nimet verene şükretmek aklen vâcib değildir. Çünkü vâcib kılıcı, sadece Allah Teâlâ'dır. Akıl, dünyevî bir fayda bulamadığı için nimet verene şükretmeyi vâcib göremez. Uhrevî fayda bulunduğunu yani şükür karşılığında sevap alacağını da, ilâhî hitâp olmadan bilemez. Mu'tezile'nin ve dolayısıyla Basrî'nin, akıl sahibi herkesin, şükürün hasen ve nankörlüğün kabihi olduğunda ittifak ettiği iddiası Gazzâlî'ye göre kabul edilemez. Ona göre şükür, kul ve Allah Teâlâ açısından ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Çünkü Allah Teâlâ için şükür ve nankörlük eşittir. Diğer taraftan, şükretmesi gerektiğini düşünmeden ömrünü geçirmiş pek çok akıl sahibi insan bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre iddia edildiği gibi akıl, şükür gerektirse insan, bunu kendiliğinden bilmesi bir yana Peygamber'in dâvet ve uyarısından sonra hiç aklından çıkarmaması gerekir. Gazzâlî, aklın insanı güvenli yoldan gitmeye yani şükretmeye sevkedeceği iddiasını da kabul etmez. Çeşitli vesilelerle dile getirdiği üzere, Gazzâlî'ye göre akıl bir sevkedici değil sadece yol göstericidir.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere, Gazzâlî gibi bazı usûlcülerin müstakil olarak ele aldığı "Nimet Verene Şükretmenin Hükmü" konusu, aslında aklın, şer'in yokluğunda tek başına imân kabiliyetine sahip olup olmadığı, eğer sahipse bununla yükümlü kılınıp kılınmadığı sorularına, somut bir örnek üzerinden cevap aramaktan

<sup>60</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 61-63; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1983, s. 118-121.

ibârettir. Dolayısıyla bu konu, şer' den önce fiillerin hükümü meselesinin bir alt başlığı (fer'î),<sup>62</sup> daha doğru bir nitelendirme yapmak gerekirse meselenin ihtivâ ettiği örnek bir tartışma olarak konumlandırılmalıdır.

## b. Hükümlerde Boşluk ve Fetret

Usûl âlimlerinden bir kısmı, husün-kubuh meselesi, aklın teşrî' ve teklifteki rolü, şer'î hükümün yokluğunda mükellefin durumu gibi konuları ele alırken bu temel problemlerden türemiş tâli bir meseleye daha eserlerinde yer vermektedir. Bu tâli mesele, şeriatlerde fetret ve Allah Teâlâ'nın hükümlerinde boşluk bulunup bulunmadığıdır. Hükümle ilgili her mesele gibi bu konu da hem hüküm koyucuyu, hem de mükellefi ve teklîf konusu fiili ilgilendiren yönleri sahiptir.

Şeriatler arasında veya bir şeriat içinde fetret/kesinti yaşanması ya da hükümü konulmamış fiiller bulunması, mükellefin teklîfi bilme ve itaat etme imkânının ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bu sebeple, Hakîm bir mükellifin yani Allah Teâlâ'nın bu tür boşluklara izin verip vermeyeceği, konuyu yine doğrudan hikmet sıfatına bağlamaktadır.

Âlimlerin çoğu, önceki şeriatler hakkında fetreti mümkün görmüş ise de son şeriat olan İslâm'da bunun cevâzı ve vukû'u konusunda ihtilâf etmişlerdir. Cüveynî'ye göre, bütün şeriatlerde fetret, aklen câizdir. Yine onun naklettiğine göre, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün gördüğü için, şeriatler fetrete uğrasa bile mükellefiyetlerin devam edeceğini söylemektedir. Cüveynî, mevcut şeriatte fetretin vukû'u hakkında ise akıl yürütmenin geçerli olmayacağı kanaatinde. Bu konuda bir zann-ı gâlibe ulaşmak için yeterli delil bulunmamaktadır. Ancak kıyâmetin çok uzun bir müddet sonra kopması durumunda bu mümkün görülebilir.<sup>63</sup> Gazzâlî, hem önceki şeriatlerde hem de son şeriatte fetretin mümkün olduğu hususunda hocası Cüveynî ile aynı görüştedir.<sup>64</sup>

Fetret meselesiyle birlikte ele alınan ve ortak bir kökene sahip bir diğer mesele de Allah Teâlâ'nın hükümlerinde boşluk bulunup bulunmadığıdır. Meşhur Hanefî âlimlerden Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve Cessâs, her hâdise hakkında Allah Teâlâ'nın bir hükümü bulunduğu görüşündedir.<sup>65</sup> Eş'arî ekolün güçlü temsilcisi Bâkılânî ise sınırlı hüküm kaynaklarının, sınırsız olaylara cevap vermesinin imkânsızlığını gerekçe göstererek hükümlerde boşluğu câiz, hatta vâcib görmektedir. Cüveynî, aklen câiz olduğunu kabul etmekle birlikte hükümlerden boşluk bulunmasını şer'an mümkün görmez. Cüveynî'ye göre, Bâkılânî'nin kaynakların sınırlılığı gerekçesi, kabul edilemez. Çünkü şer'î kâidelerin sınırlı ve

<sup>62</sup> Zerkeşî'nin bu konunun "fer'" olarak görülmesine itirâzı hakkında bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 124-125.

<sup>63</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1345-1348.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1400, s. 484-485.

<sup>65</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 75-76, 217.

sınırsız iki yüzü bulunmaktadır ve bir tarafın kapsamına girmeyen her olay, diğer tarafa dâhil edilebilir.<sup>66</sup>

Gazzâlî'nin bu konuda hocası Cüveynî ile aynı görüşü savunduğu, hükümlerde boşluk bulunmasını aklen câiz görse bile şer'an bunu mümkün bulmadığı görülür.<sup>67</sup> Gazzâlî, ictihadda isâbet ve hata ile ilgili görüşlerini serdederken bu konu açısından dikkate değer bazı görüşler ortaya koymaktadır. Gazzâlî'ye göre, nass bulunmayan olayda, zann ile elde edilmesi istenen önceden belirlenmiş bir hüküm yoktur. Müctehidin Allah Teâlâ'nın mevcut hükmünü aradığını zannetmek yanlıştır. Aksine hüküm, zanna tâbidir ve her müctehid için Allah Teâlâ'nın hükmü, zannına gâlip gelen şeydir. Müctehidde zann-ı gâlip oluşmadan, Allah Teâlâ'nın o konuda hükmü yoktur. Bu durumda ibâha veya tahrîm gibi bir hükümden önce, zann talep edilmektedir. Dolayısıyla müctehid, maslahatın hangi görüşte olduğunu zannediyorsa Allah Teâlâ'nın hükmü odur. Gazzâlî, bu görüşün, aksi savunulamayacak kesinlikte olduğunu iddia etmektedir.

Bâkîllânî'nin hükümlerde boşluk takdiri ile ilgili görüşlerini, Gazzâlî'nin bu ifâdeleri eşliğinde değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Görüldüğü üzere Gazzâlî de her olayın Allah Teâlâ katında belirlenmiş bir hükmü olmadığını kabul etmekte, ancak bunun "boşluk" olarak ifâde edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ'nın, hâdiseler hakkında bir bildirimde bulunmayıp konuyla ilgili hükmü müctehidlerin zannına tâbi kılmada, kullara yönelik bir maslahat olduğunu bilmesi mümkündür. Gazzâlî'nin bu istidlâl şeklinin, Basrî'nin hikmete dayalı istidlâllerini çağrıştırdığı açıktır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye gelince o eserinde bu konuyu müstakil olarak ele almasa da nassların açık veya kapalı biçimde, bütün hâdiseleri kapsadığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu iddia doğru olsa Zâhirîlerin, birçok hâdisede istishâb-ı hâle ihtiyaç duymaması gerekir. Her hâdisenin olumlu veya olumsuz bir hükmü vardır. Ancak Basrî'ye göre bu hükme ulaşma yolunun, her zaman şer' olması gerekmez; bu yol, akıl da olabilir. Herhangi bir nass nakledilmediği zaman aklın hükmüne başvurmak gerekir.<sup>68</sup> Görüldüğü üzere Basrî, "boşluk" tabirini kullanmamış olsa da birçok hâdisenin şer'î hükmünün bulunmamasını mümkün görür. Ancak şer'î hükmü bulunmayan konuda aklın hükmüne başvurmanın, şer'in tasdik ettiği bir metod olduğu, dolayısıyla bu yolla ulaşılabilecek hükmün de şer'an meşrû' olduğu kanaatindedir.

Gerek şeriatlerde fetret gerekse hükümlerde boşluk bulunup bulunmadığı meselesi, şer'den önce eşyanın hükmü meselesiyle iç içedir. Şeriatlerde fetreti ve Allah Teâlâ'nın hükümlerinde boşluğu kabul edenler açısından, bu durumda nasıl

<sup>66</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1348-1350.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 485.

<sup>68</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 724-744.

hüküm verileceği ve insanın nelerle mükellef kılınabileceği sorularının cevaplanması gerekmektedir. Bu sorulara verilecek cevaplar da elbette ki tarafların husûn-kubuh meselesinde aldığı tavırla paralel olacaktır. Bu açıdan, Bâkılânî'nin, Eş'arî geleneğin ünlü bir simâsı olarak, Allah Teâlâ'nın hükümü bulunmayan konuların varlığını kabul etmesi hatta zorunlu görmesi, ilk bakışta şaşırtıcı bulunabilir. Ancak "boşluk"un tevile açık bir tabir oluşu, bu görüşün Bâkılânî'nin düşünce sisteminde çelişkiye yol açmadan yorumlanmasını mümkün kılmaktadır. Konu hakkında Basrî ve Gazzâlî'ye özel bir değerlendirme yapmak gerekirse her ikisinin de kendi görüşleri çerçevesinde bir tutarlılık gösterdiği söylenebilir.

### Sonuç

İslâm âlimleri, tek hüküm koyucunun Allah Teâlâ olduğu hususunda ittifak etmiş ancak aklın teşrî' ve teklif sürecindeki rolü hususunda ihtilâf etmişlerdir. Teşrî'den önce eşyanın hükmünün ne olacağı meselesi de aslında, aklın teşrî' sürecindeki rolünü daha iyi anlayabilmek için farazî olarak tartışılmış bir problemdir. İlk insan ve ilk peygamberden itibaren şer'in varlığı bilindiği hâlde, problemin teorik düzlemde tartışılıyor olması, teorik ve pratik bir fayda içermediği anlamına gelmez.

Bu çalışmada, teşrî'den önce fiillerin hükümü meselesinin önemi ve teorik temelleri, zımında barındırdığı kelâm, usûl ve furû' ilimlerini ilgilendiren çok mühim başka soruların açığa çıkarılması yoluyla ortaya konulmuştur. Akıl, şer'î bildirim olmaksızın fiillerin hükmünü bilebilir mi; fiillerde hükme delâlet eden zâtî veya başka sıfatlar var mıdır; akıl, fiil ve hükümlerdeki maslahatı tam anlamıyla görebilir mi; insan, kendisine ilâhî bildirim gelmeden önce de nimet verene şükür - dolayısıyla iman- ile yükümlü müdür; Allah Teâlâ, hükümlerinde kulların maslahatını gözetmekte midir; gözetiyor ise bu, zâtı açısından vâcib olarak değerlendirilebilir mi; akıl, şer'î delil olmaksızın ulaştığı hükümle sorumlu tutulabilir mi; bu hüküm genel ve bağlayıcı olabilir mi soruları, bunlardan sadece birkaçıdır.

Araştırma açısından, teşrî'den önce fiillerin hükümü meselesinin kimler tarafından, nasıl değil, neden ve niçin tartışıldığı; neler söylendiği değil, söylenenlerin hangi teorik temellere dayandığı önemli olduğu için Basrî ve Gazzâlî'nin görüşlerine ağırlık verilmiştir. Sonuçta, bu iki önemli usûl âliminin *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'da serdettiği görüşleri sâyesinde meselenin kelâm, usûl ve furû' ile irtibatını görmek kolaylaşmıştır.

Basrî, şer'den önce ve şer'î delil yokluğunda aklın, hükümü bilme aracı olduğunu kabul ederken Gazzâlî, hükmün, ilâhî hitaptan ibâret olduğunu ve aklın, şer' olmadan hükümü bilemeyeceğini savunmuştur. Bu iki tavır, problemin öncelikle hüküm, Hâkim ve akıl terimlerinde kilitlendiğini göstermektedir. Diğer taraftan

Basrî, bu terimler etrafında cereyan eden tartışmaları son tahlilde dâima Allah Teâlâ'nın hikmet sıfatına bağladığı, Gazzâlî gibi muhâlifleri de verdikleri cevaplar da ister istemez hikmet sıfatına değindiği için, tartışmanın dördüncü temel kavramı da böylece ortaya çıkmıştır.

Basrî, kubuh içerdiğine dair aklî veya sem'î hiçbir delil bulunmayan bir menfaat gördüğü zaman, aklın, onun hasen olduğuna hükmedebileceğini savunmuştur. Basrî'nin bu görüşünü aklın Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğunu bilmesine dayandırması; hem hikmet sıfatını idrâkin sonuçlarını teoriden pratiğe nasıl taşıdığını gösterme bakımından hem de modern anlamdaki akılcılıktan çok farklı bir düşünce sistemine sahip olduğunu ortaya koyma açısından son derece önemlidir. Mükellefin teşrî'den önceki sorumluluklarını idrâk etmesi veya müctehidin kıyas ve icihad edebilmesi için, Mükellif (yükümlü kılan)'in hikmet sahibi olduğunu bilmesi, Basrî'ye göre şarttır. Anlaşıldığı üzere Basrî'nin, teklifte akla verdiği değer, bizzat aklın kendisinden değil, aksine Allah Teâlâ'nın Hakîm oluşundan kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî ise Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinde bir hikmet bulunduğunu kabul etmekle birlikte, hikmet gerekçesiyle de olsa hiçbir fiilin Allah Teâlâ'ya vâcib olamayacağını ve aklın, hikmeti bütünüyle anlamada âciz olduğunu savunmuştur. Gazzâlî, hikmetle ilgili hususlarda, Allah Teâlâ'nın fiillerini, kulun fiillerine benzetmenin yanlışlığına vurgu yapmıştır. Ona göre, kul yaptığında kabih olan bir fiil, Allah Teâlâ yaptığında kabih olmaz. Allah Teâlâ'nın, bazı fiillerin hasen/kabih olduğu bilgisini zâtına has kılması mümkün olduğu gibi, insan aklının çeşitli sebeplerle husûn-kubuh hakkında yanlış bir hükme varması da mümkündür. Bütün bu sebepler birleştiğinde, insan aklının, hikmete aykırı olanı her zaman tespit etme imkânı kalmamaktadır.

Gazzâlî, hikmeti anlamada olduğu gibi, fiillerdeki husûn-kubhu tespitinde de aklın âcizliğine vurgu yapmıştır. Ona göre akıl sadece, hitap gelinceye kadar hükümlerin yokluğuna delâlet etme ve hitabı anlama aracı olarak işlev ve değer görür. Her vesileyle aklın sınırlılığını ve acizyetini dile getiren Gazzâlî'nin ve dolayısıyla temsil ettiği ekolün, şer'den önce fiillerin hükmü meselesinde tevakkufu tercih etmesi şaşırtıcı değildir.

Son olarak fıkıh usûlü eserlerinde "Şer'den önce eşyanın hükmü" başlığı altında tartışılan meselenin, usûl sistematigi içindeki konumunu netliğe kavuşturmak gerekmektedir. Teşrî'den önce fiillerin hükmü meselesinde, şer'î bildirimden mahrum aklın, muteber ve bağlayıcı hüküm verme kâbiliyeti ve yetkisi bulunup bulunmadığı sorusuna cevap arandığından, konu "Husûn-Kubuh Meselesi"nin kapsamına giren bir alt başlık yahut onunla birlikte ele alınan bir yan başlık olarak nitelendirilebilir. Ancak usûl eserlerinin tamamında husûn-kubuh meselesine müstakil bir başlık açılmadığından, -bazı son dönem usûl eserlerinde olduğu gibi- her ikisinin de "Hâkim" üst başlığı altında yer almasının uygun

olacağını belirtmek gerekir. Nitekim Basrî'nin sıkça atıf yaptığı hikmet de Hâkim'in sıfatıdır. Gazzâlî'nin sistematiğinde olduğu gibi, "Hâkim" konusu elbette ki "Hüküm" ana başlığı altında incelenmelidir. Netice itibariyle, teşrî'den önce fiillerin hükümü tartışmalarının; hüküm, hâkim, akıl ve hikmet olmak üzere dört temel kavram etrafında cereyan ettiği; ihtilâfın temelinde yer alan "akıl" ve "hikmet" kavramlarının ise kilit noktasını oluşturduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

### Kaynakça

- Acem, Refik; *Mevsû'atu mustalahâti usûli'l-fikh inde'l-müslimîn*, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1998.
- Altıntaş, Ramazan; "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşâsında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, Elazığ 2004.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.
- Arûsî, Muhammed Abdülkâdir; *el-Mesâilü'l-Müşterake beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*, Mektebetü'r-Rüşd.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd; *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- ; *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut 1973.
- Bağdâdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (İbnü'l-Kassâr); *el-Mukaddime fî'l-usûl*, thk. Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Ma'leme, Riyad 1999.
- Bâkılânî, Ebû Bekir; *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn; *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l-ilmîyyu'l-Fransî, Dımeşk 1964-1965.
- ; *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Dâru'l-matbaati's-selefiyye, Kâhire 1410.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth; "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466-468.
- Boynukalın, Ertuğrul; "Makâsîdü's-şerîa" *DİA*, XXVII, 423-427.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramadan; *Davâbitu'l-maslaha fî's-şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî; *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-evkâf ve's-şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî; *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399.
- ; *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Debûsî, Ebu Zeyd; *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut 2007.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah; *Huccetullâhi'l-Bâlîğa*, thk. Seyyid Sabık, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, [t.y.]
- Emir, Câbir İdris Ali; *Menhecu's-selef ve'l-mütekellimîn fî muvâfakati'l-akl li'n-nakl ve eseru'l-menheceyn fîl-akîde*, Mektebetu Edvâi's-Selef, Riyad 1998.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ; *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.



- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- ; *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-husnâ*, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire (t.y.).
- ; *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400.
- ; *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322.
- ; *el-Mustasfâ, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* trc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Hourani, George F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", terc. F. Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sy. 8, s. 271-281.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb el-Hanbelî; *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.
- İbn Abdisselâm, İzzuddîn b. Abdisselâm; *Kavâidu'l-Ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Beyrut : [y.y.]
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir; *İslâm Hukuk Felsefesi*, terc. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd; *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmut Hâmid Osman, Dâru'l-hadis, Kâhire 1998.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî; *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (XI: *Teklîf*), thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, Kâhire 1963.
- ; (XVII: *eş-Şer'ıyyât*), thk. Tâhâ Hüseyin: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963.
- ; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1988.
- Karâfî, Şihâbuddîn; *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967.
- Koca, Ferhat; "Hikmet", *DİA*, XVII, 514.
- Kutluer, İlhan; "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-295.
- Özervarlı, Sait M. ve Koca, Ferhat; "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-518.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer; *Kavâti'u'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Dr. Abdullah b. Hâfiz b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1419/1998.
- Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekr Muhammed; *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Abdümelik Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdat 1987.
- Şâtıbî, İbrahim; *Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber, Dâru İbn Affan, 1997/1417 (*Muvâfakat: İslami ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993)
- Şehrânî, Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz; *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fi mesâili usûli'l-fikh ma'a münâkaşa 'ilmiyye li usûli'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse*, Dâru künûzu işbiliya, Riyad 1429/2008.
- Şelebî, Mustafa; *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981/1401.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476); *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- ; *et-Tefsîr fi usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1980.
- Tehânevî, Muhammed Ali; *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, Beyrut 1996.

- Tekineş, Ayhan; "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, c. VI, sy. 10, s. 199-214
- Topaloğlu, Bekir; "Hakîm", *DİA*, XV, 181-182.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman b. Abdülkaviyy; *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad 2005.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır; *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.

## KUR'ÂN'DA İLMÎ İ'CÂZ

Musâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr\*

Tercüme: Zeynel Abidin AYDIN\*\*

### Öz

Kur'ân'ın ilmî i'câzı konusu, asrımızda tartışılan önemli meselelerden biridir. Bu konu dirayet tefsiri kapsamında mütalaa edilmektedir. Aslında i'câzın ilmî olarak nitelendirilmesinde batılılaşma düşüncesinin izleri vardır. Bu nitellemenin arkasında deneysel ilimlerin konumunu, arasında şer'î ilimlerin de yer aldığı diğer nazarî ilimlere karşı yüceltme düşüncesi yatmaktadır. Zaten ilmî i'câzı savunanlar genellikle deneysel ilimlerle meşgul olanlardır. Onlarda gözlemlenen en önemli hususlardan biri, deneysel araştırmalardan elde ettikleri sonuçları Kur'ân ayetlerine monte etme çabalarıdır. Ancak onlar belli bir usule bağlı hareket etmemektedirler. Ayrıca onlar Kur'ân'ın tefsiri noktasında Selef'e (Sahâbe, Tâbiîn, Etbâuttâbiîn) de hiç değer vermemektedirler. Bu açıdan bakıldığında samimi ilim adamlarının, ilmî i'câz konusunu ciddiye almaları ve bu alanda çok ciddi çalışmalar içerisine girmeleri gerekmektedir. Ancak bu sayede batılların ortaya koymuş olduğu sonuçları sağlıklı bir şekilde değerlendirme ve doğrusu ile yanlışını ayırt etme imkânını bulacaklardır. Bunun için Müslüman ülkelerde ilim adamlarını destekleyecek bütçelerin oluşturulması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Aksi takdirde güçlü beyinler batılı ülkelere göçecek ve Müslümanlar da her zaman arkada kalmaya mahkûm olacaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, tefsîr, rey, i'câz, deneysel ilim.

## THE SCIENTIFIC MIRACULOUS OF THE QURAN

### Abstract

The scientific miraculous of the Quran has been intensively discussed during recent times. This subject is regarded in the comprehension of the reasonable exegesis of the Quran. Actually, there are some traces of thought of westernization in describing miraculousness with science. This description means considering the state of empirical sciences superior to the theoretical sciences which the religious sciences are the part of them. As a matter of fact, the supporters of the scientific miraculousness are scientist occupied with the empirical sciences. They try to link the results they have gained through empirical studies to the verses of the Quran. However, they lack a given methodology. Besides, they give no importance to the Predecessors (Companions and who followed them) with respect of the exegesis of the Quran. Therefore, faithful scholars should care about the scientific miraculousness and conduct serious studies. Owing to these studies, the muslim scholars can put sound assessments on what Western scientists carried out. For, it's obliged to make budgets in Muslim countries in order to support scientists. Otherwise, the powerful brains would move to the West and Muslims remain behind the others forever.

**Keywords:** The Quran, exegesis, opinion, miraculousness, empirical science.

\* Bu makale Riyad Üniversitesi Eğitim Fakültesi öğretim üyelerinden Musâid b. Suleyman b. Nâsır et-Tayyâr tarafından kaleme alınmış ve 10/03/1424 (2003)'te yayımlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zeynelaydin@ibu.edu.tr

Şöyle bir **soru** geldi: Günümüzde “**Kur'ân'ın İlmî İ'câzı**” olarak isimlendirilen konu hakkındaki görüşünüz nedir ve bu konu Ulûmu'l-Kur'an başlığı altına dâhil midir?

**Cevap:**

Bu konu asrımızda ortaya çıkan ilmi meselelerden biridir. Ayrıca bu konu bir makalede cevaplanamayacak kadar da kapsamlı olan bir mevzudur. Ancak ben Allah'tan yardım istiyorum ve Allah'ın kalbime açtığı bilgileri paylaşıyorum.

**1-** Bu konu **rey ile tefsîr** başlığı altındadır. Müfessir ilim ehlinde ise tefsiri kabul edilir, ilim ehlinde değilse -birtakım gerçeklere ulaşsa da- tefsiri reddedilir.

**2-** İlmî i'câz, **gaybî i'câz** olarak isimlendirilen konuya dâhildir ve onun bir bölümüdür. Çünkü onun amacı, bir dönem insanlara gaib olan, çağdaşlarının ise sonradan bildiği gaybî bir konudan haber vermektir.

Bu böyle olunca, i'câzın bu türünün sadece Kur'ân'da yer almadığı, bilakis önceki kutsal kitapların tamamında da var olduğu görülür. Zira kevnî hakikatlerden haber vermek bu kitapların ortak noktasıdır.

Ancak önceki kutsal kitaplardaki bilgilerin Kur'ân ile uyum içerisinde olmamasının sebebi, müntesiplerinin onları tahrif etmesidir. Bu konunun da dikkatlerden kaçırılmaması gerekmektedir!

Bizzat bu konuyu açıklama sadedinde şöyle denilmektedir: Önceki kutsal kitaplar, tahaddî (meydan okuma) dışında -ki kendilerine kitap inzal edilen önceki milletlerin herhangi biri için tahaddînin gerçekleştirilmesine dair açık bir nass yoktur- söz konusu i'câz ile ilgili tüm konularda Kur'ân ile uyum içerisinde.

**3-** İlmî İ'câz meselesinde sözün özü şudur: Allah'ın yaratmış olduğu kevnî hakikatler, yine onun Kur'ân'da anlatmış olduğu hakikatler ile uyum içerisinde. Esas olan budur. Çünkü kevnî hakikatler hakkında konuşan, onlardan haber veren onları yaratan Allah'tır. Bundan dolayı bir farklılığın olması da mümkün değildir.

Yine bu kevnî hakikatler, detayları boyutuyla geçmiş milletlere gaib idi. Ancak Allah sonraki kuşaklara bu detayları bilme konusunda ikramda bulundu. Onlar da bu detayları keşfettiler, Kur'ân'da anlatılanların doğru olduğunu tespit ettiler. Bu detayların keşfi aynı zamanda onları edebî titizlikle haber veren Kur'ân'ın doğruluğunun da delillerinden biriydi. Ancak deneysel araştırmaların temayüz ettiği asrımızda bu detaylarının keşfi, Müslümanlara değil de küffâra nasip oldu. Ve yeni bir durum keşfettiklerinde, ilmî i'câz ile ilgilenen bu kimseler, hemen onun Kur'ân'da var olduğunu ispat etme yarışına koyuldular.

**4-** İlmî i'câz konusunda yazarların pek çoğunun tefsîr ilmî bir tarafa, şer'î ilimler konusunda da birikimleri yoktur. Bunun sakıncalarından biri deneysel ilimler ile ilgili araştırmaların, Kur'ân ile hüküm vermede asıl kabul edilmesi ve

ayetlerin, söz konusu teorik ve farazi bilgilerle uyum içerisinde olması için yorumlanma yoluna gidilmesidir.

Ancak kendine göre bir usûl ile tefsir yapan herkes, bu usulün etkisinde kalacak ve soyut aklı hüküm vermede esas kabul eden Mu'tezile ve diğer sapık fırkalarda olduğu gibi tahrife düşecektir.

Bu eğilimde sapıklığa düşüşü gösteren faktörlerden biri de, deneysel (tecrübî) ilimlerdeki araştırmacıların tartıştığı pek çok konuda, Kur'ân'ın çağdaşlığını ispat etme noktasındaki aşırı hırstır.

5- Allah'ın kitabı, tefsîr alanında herhangi bir usûle bağlı olmayan bu akıllara alet edilemeyecek kadar yücedir. Onlar Mesrûk'un: "**Tefsirden sakının, o Allah'tan rivayettir.**" sözünden ne kadar da uzaktırlar!

6- Tefsirin ya da i'câzın "ilmî" şeklinde nitelendirilmesinde, büyük bir hile ve batılılaşma düşüncesinin izleri vardır. Bu isimlendirme, geçmişten günümüze liselerde ve üniversitelerde olduğu gibi ilimlerin edebî ve ilmî şeklinde sınıflandırmasından kaynaklanmaktadır. Yine bu düşüncede deneysel ilimlerinin konumunu, arasında şer'î ilimlerin de yer aldığı diğer nazarî ilimlere karşı yüceltme vardır.

Şimdi bu ilmî i'câz olarak isimlendirilirse, luğavî (dilsel) i'câz ne olarak isimlendirilecek? O ilmî bir i'câz değil midir, lügat ilim değil midir? Kaynaklarda yer alan diğer i'câz türleri de aynı şekilde bu çerçevede değerlendirilmelidir!

Kuşkusuz onlar da ilimdir, ancak günümüzün efendileri olan ve insanların hayatına yön veren dünyacı batılıların istediği ilimlerden değil!

Esef verici olan ise, bu alanda mürekkep yalamış bir kısım Müslüman ilim adamlarının sakıncalarını ve tehlikelerini göz ardı ederek bu terimi kullanma hususunda onları takip etmeleridir.

7- İlmî i'câzı savunanlarda gözlemlenen hususlardan biri de dilin ve dinin kavramlarını göz ardı etmeleri, dahası deneysel araştırmalardan elde edilen sonuçları Kur'ân ayetlerine monte etme çabalarıdır. Örneğin Kur'ân arş, taht, ay, güneş, yıldızlar, gökler, yerler vs. kavramlardan bahsetmektedir.

Çağdaş deneysel ilim adamları bunlara ilave kavramlar üretmiş, onlarla ilgili Kur'ân'da ve Arapların dilinde bilinmeyen tarifler ve tasvirler yapmış, Kur'ân'da anılanları ise onlara ilave etmişlerdir. Bazıları da haddi aşmış çağdaş deneysel araştırmacıların bulguları ile uyuşmayanları tevil etme yoluna gitmişlerdir.

Bazıları ise yedi göğü, yedi gezegen; tahtı, mevcut güneş sisteminin ötesindeki galaksiler ve arşı da bütün kâinat olarak ifade etmişlerdir.

Diğer bir kısmı Allah'ın üzerlerine yemin edip kulluklarından bahsettiği ve alametler yaptığı göğün yıldızlarını, -yıldızlar uzun zaman önce sönmüştür

düşüncesine binaen- yıldızların mevkileri şeklinde yorumlayıp bazan ilmî i'câz, bazan da ilmî tefsîr vb. isimler altında garip tefsîrler yapmışlardır.

Bütün bu gayretler, kendilerinin ilim olarak isimlendirdikleri şeyleri Kur'ân'ın aktardıkları ile örtüştürmek içindir.

Aslında bu problemin, felsefede hakikat olarak isimlendirdikleri şeylerle Kur'ân'ın aktardıklarını uyumlu hale getirmek isteyen İslam'ın gölgesindeki felsefeciler gibi bir geçmişi de vardır.

**8-** İlmî i'câz teorisyenlerinden bazıları, ayetin tefsîr edildiği farazi durumun geçersiz olması durumunda Kur'ân üzerinde şüphe oluşmasını diye, Kur'ân'ın, sadece şüphe götürmeyen, kesin ilmî gerçeklerle tefsîr edilebileceği şeklinde bir kaide de koymuşlardır.

Ancak bu kayıt, tefsîr faaliyetinin dışındadır ve usûl-i tefsirle uyum içerisinde değildir. Zaten bu alanda araştırma yapanların çoğu da böyle bir şart koşmamışlardır, bundan dolayı bu kayıt sadece şart koşanı bağlar, hiçbir müfessire dayatılamaz. Zira tefsir, i'câzdan çok daha geniş bir faaliyettir.

İşin tuhaf olan tarafı, onlardan bazısının, i'câzın konumunu kâfirlere meydan okuma boyutuna taşırken bu kaideye vurgu yapmaları ve şöyle demeleridir: ... Bin dört yüz yıl önce, ezici çoğunluğunu ümmîlerin oluşturduğu bir toplumdaki ümmî peygambere inzal edilen Kur'ân, ilim adamlarının ancak 30-40 yıl önce idrak edebildikleri birtakım kevnî hakikatleri içermektedir.

Böyle bir durumda varsayım ve teorilere göre değil de gerçeklere göre hareket etmek gerekmektedir. Bunun tek bir istisnası olabilir, o da yaratılış ve tükeniş/yok oluş problemidir. Çünkü bu problemler insanın direkt idraki içerisinde değildir. Bundan dolayı deneysel ilim burada nazariyat aşamasından öteye geçemez. Geriye ise Müslümana bu nazariyatlardan birini hakikat aşamasına yükseltmesine yardımcı olacak Rabbi'nin kitabından ya da Resulünün sünnetinden bir nur kalacaktır. Böylece Kur'ân-ı Kerim veya hadis-i şerifler sayesinde ilim adına zafer elde etmiş olacağız, yoksa ilim sayesinde Kur'ân adına zafer elde etmiş olmayacağız.

Bu sözü söyleyen kişinin, kendi koymuş olduğu kaideyi yine kendisi sözleriyle nasıl nakzedtiğini fark etmişsinizdir. Zira bu kişinin kullandığı ama yaratılış ve yok oluş söz konusu olduğunda delmiş olduğu bu kaideyi, kendisi gibi bir başkası da kullanabilir. Bundan dolayı ilmî i'câzı bu yolla temellendirecek bir kaide bulunmamaktadır. Çünkü deneysel araştırmacıların, beşerin idrakinin ötesindeki teorileri fazlaca olabilir ve bizler de içtihad yaparak Kur'ân'daki falanca ayet, bu teoriyi destekliyor diye onları doğrulayabiliriz.

Burada önemli bir mesele vardır, o da bu sorunun farazî değil de gerçek olduğunu tespit edecek olanın kim olduğudur.

Yani bu konuda danışılacak olan kimdir? Bir uzmanın bu konu hakkında söz söylemiş olması ya da bu hususta ilmî bir araştırma yapılmış olması yeterli midir? Yoksa bir uzmanlar kurulunun icmâ'ına (ittifakına) mı ihtiyaç vardır?

Bu, Kur'ân'ı çağdaş deneysel ilmin tespit etmiş olduğu gerçeklerle tefsîr etmek isteyenlerin özenle üzerinde durmaları gereken bir meseledir.

Kanaatimce bu konu, araştırmacıların deneysel ilim açısından geçerliliğini teyid etmeleri gereken ilk aşamadır. Ancak bu sabit olduktan sonra ilmî i'câz olarak isimlendirilen konu hakkında konuşmak isteyenler ikinci aşamaya geçebilirler. O da yapmış oldukları yorumlarında, nasları saptırmamak için Tefsîr'i ve Tefsîr Usûlü'nü öğrenmeleridir.

**9-** Müfessir'e gelince, onun deneysel ilmin ortaya koymuş olduğu gerçeklerden doğruluğu kesinleşmiş olanları inkâr etmesi mümkün değildir. Zira o, kendisini ispat ya da inkâra götürecektir vasıtalarla sahip değildir. Bu vasıtalar deneysel araştırmacılar arasında bulunmaktadır ve müfessir şayet onları bu araştırmacılarından alırsa, bu konuda onlara güvendiği için alacaktır.

Müfessirin burada yapacağı iş, bu problemin siyak, dil vb. açılardan Kur'ân'da yer alan bilgilerle uyum içerisinde olup olmadığı noktasında görüş beyan etmektir. Yani onun işi sadece tefsirdir. O bu konuda, ilmî i'câz olarak isimlendirilen alanda yazarların çoğunun sahip olmadığı vasıtalarla sahiptir. Zaten onların yaptığı da kör döğüşünden başka bir şey değildir.

İlmî i'câzı savunanlar, kâinatta şahit olduğumuz doğa olayları ile ilgili müfessirlerin sahip olduğu ancak çağdaş deneysel ilmin yanlışlığını ortaya koyduğu tefsirlerden hoşlanmadıkları gibi, müfessirler de deneysel ilmin bulguları ile Kur'ân'da yer alan bilgileri örtüştürmeye çalışan deneysel araştırmacılarından hoşlanmazlar.

Bana göre müfessirler bir usule tabi olma açısından deneysel araştırmacılarından daha öndedirler.

**10-** Çağdaş deneysel ilmin ortaya koyduğu bilgi ile Kur'ân'da yer alan bilgi arasındaki ilişkiyi değerlendirmek, işte tam bu nokta müfessirin işidir. Tabi müfessirin kim olduğu da önemlidir, burada müfessire düşen görev Kur'ân ayetlerinin manalarını açıklamaktır. Böyle bir durumda görevi kuran ayetlerinin manalarını açıklamak olan müfessir, onun manalarını genel olarak açıklayacaktır. Ancak bazan detaylarda -zayıf hadisler gibi- zayıf bilgiler de yer alabilir. Şayet bir müfessir tefsirinde sonradan geçersizliği tespit edilecek olan teorilerden birini dayanak olarak kullanacak olursa, bu zayıf ve geçersiz bir tefsîr olur. Bunun Kur'ân ile bir alakası olamaz. Burada hata Kur'ân'ın değil, tamamen müfessirin olacaktır.

Bu şuna benzemektedir: Şayet bir müfessir şaz/aykırı bir mana ortaya koyarsa, bundan Kur'ân'a bir hâlel gelir mi ve bu hata Kur'ân'ın hatasıdır denilebilir mi?

Kuşku yok ki denilmez.

Ancak bu noktada konu farklılaşıyor. Çünkü ilmî i'câz olarak isimlendirdikleri alanda araştırma yapanlar, Kur'ân'ın gerçek olduğu ve Kur'ân'da şüphe bulunmadığı düşüncesinden hareketle -ki Kur'ân bu meseleleri zaten insanlar tafsilatını öğrenmeden önce ispat etmiştir- ulaşmış oldukları bilgileri insanlara dayatmak istiyorlar. Bundan dolayı onlar, kendilerini tefsîr açısından gereksiz şeylere zorlayıp sıkıntıya düşürüyorlar ve sonuçta onlara göre Kur'ân'ı ilmî gerçeklerle tefsîr etme zorunluluğu ortaya çıkıyor. Ama daha önce ifade ettiğim gibi tefsirlerinde tatbik edemedikleri de zaten budur.

**11-** İlmî tefsîr olarak isimlendirilen konu gerçekten uzundur ve ben onu tamamıyla reddetmiyorum. Sadece ben, günümüzdeki gibi aşırılığa ve abartıya düşmeden -ki bazıları onu inkârcıların İslam'a davetinde yegâne yol yapmışlardır, bu onların ne haddine?- onun seyrini düzeltmeye ve onu tabii mecrasına yerleştirmeye davet ediyorum.

Asrımızda onların pek çoğu Müslüman olmuştur -hali hazırda da daha önce Müslüman olanlardan tecrübe ettikleri şeyler sebebiyle İslam'ı tercih etmeye devam ediyorlar- ancak onların İslam'ı tercih etmeleri, deneysel ilmin onayladığı Kur'ânî gerçekler sebebiyle değildir.

Evet, bazı inkârcıların Müslüman olmasında bunun büyük bir etkisi olmuştur, ancak bunların sayısı İslam'a gönül vererek ve beşer fitratının bir gereği olarak Müslüman olanlara oranla oldukça azdır. Bu konu davet alanındaki uzmanlar için başlı başına bir araştırma konusudur ve araştırmacılarını beklemektedir.

**12-** Selef'in tefsirinden sonra yapılan herhangi bir tefsîr, ancak belirli şartlar dâhilinde kabul edilebilir. O şartlar da şunlardır:

1- Selef'in (Sahâbe, Tâbiîn ve Etbâuttâbiîn'i kastediyorum) ortaya koymuş olduğu tefsîr ile çelişmemelidir.

**Değerlendirme:** İlmî i'câzı savunanlara göre Selef, sadece bu üç tabakayla sınırlı olmayıp geçmişteki bütün müfessirlerdir.

Selef'in önemsenmesi, onların anlayışının geçerli bir delil olmasından dolayıdır. Onlara muhalefet kesinlikle caiz değildir. Onlardan sonra tefsîr yapanların kaynağı ister dil, ister deneysel ilim olsun, şayet Selefî'nkiyle çelişiyorsa tefsirleri kabul edilmez.



Ancak burada “**Bir ayetin tefsirinde Selef ihtilaf etmişse hangisine göre amel edilir?**” şeklinde bir **soru** sorulacak olursa,

Ona şöyle **cevap** veririz: Onlardan sadır olan ihtilafların çoğu tür ihtilafıdır, aralarında çelişki oldukça azdır.

**Tür İhtilafı**'ndaki kaide de şudur:

-Onlardan gelen düşüncelerin, topluca kabulüne mani bir durum olmadığı müddetçe onların bir zenginlik olarak görülüp kabul edilmesi.

-Onlardan birinin düşüncesinin “**evlâ metoduyla**” tercih edilmesi, diğerlerinin ise -başka bir durumda faydalanılabileceği düşüncesiyle- tamamen terk edilmemesi.

Selef'ten nakledilen **Çelişki İhtilafı**'ndaki kaideye gelince, onlardan birinin tür yoluyla değil de ta'yîn yoluyla tercih edilmesidir. Zira her ikisinin de aynı anda kullanılması mümkün değildir, bundan dolayı tercih gerekmektedir. Tercih de onlardan birini doğru kabul edip diğerini terk etmektir.

Bu iki tür ihtilafta Selef'ten nakledilen bilgilerin tamamen reddedilmesi durumunda bunun anlamı, onların sözlerinin çelişik olması ve sözlerine itibar edilmemesi olacaktır. Bu ise daha çok Tefsîr'e karşı çıkan ve onun kaynağını çağdaş deneysel ilim yapanlarda görülmektedir.

2- Tefsîr edilen mana doğru olmalıdır.

Bu da iki kısımdır:

**Birincisi:** Mananın lügat açısından doğru olmasıdır. Bunun doğruluğunun da lügat açısından tespit edilmesi gerekmektedir. Lügat yönünden tespit edilmeyen herhangi bir tefsîr reddedilir. Kur'ân'da geçen “zerre” kelimesini, “fiziksel zerre/atom” olarak tefsîr eden kimse gibi. Bu, lügatta olmayan, sonradan ortaya çıkmış bir kavramdır.

**İkincisi:** Mananın sadece lügat yönünden değil, genel olarak da doğru olmasıdır. Yeryüzünün oluşumu sürecindeki “evreler”i, “Darwin Evreleri” olarak tefsîr eden kimse gibi.

Bu şeriatta olana muhaliftir, zaten hadd-i zatında da doğru değildir. Bundan dolayı onunla tefsîr doğru olmadığı gibi bu yöntemle tefsîr de kesinlikle sahîh değildir.

3- Ayetin siyakı ile uyum içerisinde olmalı ve ayet bu manayı içermelidir.

Bu önemli bir şarttır, ancak bunda ihtilaf alanları vardır. Fakat bunlarla diğerlerini bağlamak gerekmez. Deneysel ilmin ulaştığı olduğu tefsirlerin çoğu da bu kapsamdadır. Çünkü bazan ortaya koymuş oldukları mana, Selef'ten gelen ile çelişmeyen doğru bir mana olabilmektedir. Ancak onu reddedilmesi, ayetin bu

manayı içermemesi yönüyledir. Ayetin manayı içerip içermemesi noktası içtihad alanıdır. İctihad, ayetin manayı içerip içermemesi noktasında olunca iki tarafa da bir kınama yapılamamakta, hatta günümüzde ümmet-i Muhammed'in âlimleri arasında var olan içtihadteki gibi esnek bir alan oluşmaktadır.

Bu durumu açıklayacağını umduğum bir örnek vereceğim. Bu örnek Allah u Teâlâ'nın şu ayetin tefsiriyle alakalıdır:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

***“Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”*** (En'âm, 6/125)

Bu ayetin yer aldığı bağlamı bir düşünelim, lütfedip de ayetin mâ kabline bir bakalım, öncesinde Allah u Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ \* وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ \* وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَلَمْ يَعْلَمِ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ \* فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ \* وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ \* الأنعام 122-125

***“Ruhen ölü iken imanla dirilttiğimiz ve insanlar arasında doğru yolu bulup yürümesi için ışık verdiğimiz kimse ile karanlıklarda yürüyen ve aydınlığa çıkamayan kimsenin durumu hiç bir olur mu? Fakat gel gör ki, kâfirlere yaptıkları işler güzel gösterilmiştir. İşte Biz (Mekke'de olduğu gibi) her beldede günahkârlara da iktidar olma fırsatı tanırız. Sonuçta onlar (bu fırsatı kötüye kullanarak kendi emelleri uğruna) orada türlü türlü hilekârlık yaparlar, tuzaklar kurarlar. Aslında onlar sadece kendilerine tuzak kurmaktadır, fakat bunun farkında değildirler (kazdıkları kuyuya kendileri düşmektedirler). Bir ayet gelip böyle kimselere tebliğ edildiğinde, ‘Allah elçilerine gelen ayetlerin benzeri bize de gelmedikçe asla inanmayız’ derler. Allah peygamberliği kime vereceğini iyi bilir. Bu günahkârlar, Allah'ın huzurunda horlanacak ve yaptıkları hilekârlıklardan dolayı şiddetli bir azap göreceklerdir. Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”*** (En'âm, 6/122-125) ”

Ayet önce kâfirin ve mü'minin durumundan bahsetmekte, sonra içlerindeki küfürden dolayı kalplerine imanın girmesi mümkün olmayan azılı günahkârların durumunu örnek olarak sunmaktadır. Daha sonra Allah'ın hidayet ve dalaletteki iradesini açıklamakta, hidayetini isteyen olursa onun kalbini imana açacağını ve

hidayeti ona kolaylaştıracağını; buna mukabil dalaleti tercih eden olursa onun kalbini de sıkıştıracağını, imanı istese bile -insanın gökyüzüne yükselmeye imkânının olmaması gibi- bu şahsın da imana muktedir olamayacağını hatırlatmaktadır.

Taberî Allah u Teâlâ'nın "كأنما يصعد في السماء" / "**Sanki göğe yükselen kimsenin duyduğu darlık gibi**" sözünün tefsiriyle ilgili olarak şöyle demiştir: Bu, şanı yüce olan Allah tarafından, kâfir insanın kalbinin, imana ulaşma noktasında ona yaşattığı şiddetli darlığı/sıkıntıyı ifade etmek için insanlara verilmiş bir darb-ı meseldir. Burada insanın göğe yükselmesinin mümkün olmamasıyla -ki zaten bu onun kudretinde olan bir şey değildir- kâfir insanın imana nail olamaması arasında bir benzetme yapılmıştır. Söylediğimizin bir benzerini müfessirler de söylemişlerdir.

Sonra Ata el-Horasânî'den: "*Onun durumu, göğe yükselmeye muktedir olamayan kimsenin durumu gibidir.*" rivâyetini aktarmıştır.

İbn Cüreyc'den: "لا إله إلا الله / Allah'tan başka ilah yoktur." cümlesi ile onun göğsüne darlık verir ki imana eremesin. Sanki o bu durumun ona uyguladığı şiddetli baskıdan dolayı göğe yükseliyor gibidir." bilgisini aktarmıştır.

Süddî'den: "*Göğsünün darlığından dolayı göğe yükseliyor gibidir.*" bilgisini aktarmıştır.

Onlara göre mana şöyledir: Kâfirin imana nail olmaya kudretinin olmaması, insanın göğe yükselmeye kudretinin olmaması gibidir. Sıkıntı ve darlık, göğe yükselmeye muktedir olamamasından değil, imana muktedir olamamasından dolaydır.

Onlar tefsirlerinde teşbihi, sıkıntı ve darlığa değil, imana nail olamamaya ve imana muktedir olamamaya hamletmektedirler.

İmana nail olmak nefsin/kalbin önceliklerindedir. Allah kimin hidayetini dilerse onun kalbini imana açar. Kimin küfrünü dilerse onun göğsüne sıkıntı verir de imana muktedir olamaz. İnsanın göğe yükselmesinin mümkün olmaması gibi onun imana ermesi de mümkün olmaz.

Bu tefsir, Selef'in dakik anlayışlarından biridir. Zira onların tefsiri, ikinci cümlenin manasına bağlıdır ki o da darlık ve sıkıntının yerini "kâfirin göğsü" yapmalarıdır. Çünkü imana ermek istediğinde buna muktedir olamamak, -insanın göğe yükselmesinin mümkün olmaması gibi- kâfirin kalbinin gerekliliklerindedir. İşte onlar dikkatleri, ayeti okuyan pek çok kimsenin farkına varamadığı bu gerekliliğe çekmektedirler.

Yine onların tefsirinde kaderi ispat vardır. Zira Allah dilediğini yapmaktadır. Kimin hidayetini dilerse göğsünü imana açmakta, kimin de dalaletini murad ederse

kalbine imanın girmemesi için göğsüne sıkıntı vermektedir. Bunda aynı zamanda “*Kul fiilinin yaratıcısıdır.*” düşüncesini savunan Kaderiyye’ye bir reddiye vardır.

Çağdaş deneysel ilme gelince, o gökyüzüne yükselmekle ilgili bu problemi çözmüştür. Şöyle ki, insan gökyüzüne yükselirken doğal nefes alma yetisi aşama aşama düşmektedir. Bunun sebebi, yüksek hava (atmosfer) katmanlarındaki oksijen basıncının kısmen düşük olmasıdır. İlmî icazı savunanlar da bu kevnî olguyu, kâfirin imana muktedir olamamasının sebebi olan “حرج/darlık” kelimesinin tefsiri yapmışlardır.

Onlar “teşbih”i darlık ve sıkıntıya hamletmişler ve mananın şöyle olduğunu söylemişlerdir: Kâfirin hakka yönelmesini ve imanı benimsemesini engelleyen göğüs darlığının sebebi, göğsü yükselmesi halidir.

İkisi (benzeyen-benzetilen) arasında ortak özellik olan benzetme yönünün (vechuşsebeh) “**darlık/sıkıntı**” cümlede yer almış olması ve teşbih edatının (كأن) kullanılması, ardından gelen müşebbehin hissi (5 duyu organı ile algılanan) bir konumda olmasından dolayıdır.

Bu iki tefsiri değerlendirip Kur’ân’ın siyâkına ve mekâsıdına arz ettiğinde sence hangisi daha doğru ve geçerlidir?

Şüphe yok ki Selef’in söylediği daha doğru ve geçerlidir. İkincisi -her ne kadar muhtemel olsa da- birincisinin derecesine çıkamaz. Bu çağdaş yaklaşım tenevvu’ (çeşitlilik) yoluyla kabul edilse bile, kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde birinci olan ondan öndedir.

#### **Güçlü olduğu yönler şunlardır:**

**İlk olarak**, Selef’in söylediği anlam, vahyin nâzil olduğu andan günümüze kadar her devirde bilinmektedir. Çağdaş deneysel ilmin ortaya koyduğu mana ise, onlar bu manayı keşfedinceye kadar insanlar tarafından bilinmemektedir.

**İkinci olarak**, insanın göğsü yükselmesinin imkânsızlığına mukayese ile kâfirin imana gelmeyeceğine dikkat çekmek, göğsün katmanlarına yükselen insanın içinde hissettiği sıkıntı ve darlığa mukayese ile kâfirin içinde hissedeceği sıkıntı ve darlık teşbihine dikkat çekmekten daha sağlam ve daha geçerlidir.

Darlık ve sıkıntı, yolu bilinmeyen imanın imkânsızlığının aksine -ki ayette buna dikkat çekilmiştir- anlaşılır bir şeydir. Bu da her türlü noksanlıktan münezze olan Allah’ın kaderinin inceliklerindedir.

4- Ayetin manası, deneysel ilimden elde edilen manaya hasredilmemelidir. Bu şart ilmî icazı savunanlarda haddinden fazla ihmal edilmiştir. Ben Selef’in tefsirine yaklaşımları noktasında onların farklı farklı olduğunu gördüm. Şöyle ki,

-Onlardan bazıları, Selef’in (Sahâbe, Tâbiîn ve Etbâuttâbiîn) tefsirini bir asıl (dayanak/kaynak) olarak bilmemekte ve ona başvurmamaktadır. Bunlar sanki

Selefin tefsirini değerli bir şey olarak görmüyor ve onu kabul etmiyorlar. Bunlar saldırma ve haddi aşmanın oldukça yaygın olduğu; ancak ilmî i'câz ile ilgilenenlerin çoğunluğunun da kendilerinden razı olmadığı bir zümredir.

-Onlardan bir kısmı Selef'in tefsirini okumakta, ancak ondan hiçbir şey anlamamaktadır. Selef'in tefsirinden bir şey arz ettiklerinde ise, onların maksatlarına delalet etmeyen, onların ilmî derinliklerini ve dakik anlayışlarını yansıtmayan yanlış bir paylaşımda bulunmaktadırlar.

-Bir kısmı ise Selef'in sözünü yanlış anlamakta ve onların sözünü, maksatlarının dışına hamletmektedir. Hatta bazan onlara itiraz etmekte ve onları tenkit etmektedirler. Öyle ki aslında onlar, Selef'in tefsirini değil kendi anlayışlarını tenkit etmektedirler. Çünkü onlar, Selef'i zerre kadar anlayamamışlardır.

Yeni manalara ulaşmak için bu eğilim sahiplerinin uygulamış olduğu metottan ortaya çıkan sonuç, ayetin manasını -açıkça söylemeseler de- kendi anlayışlarına hasretmeleridir. Bu ise bu alana giren uzmanların çoğunluğunun dikkat etmediği çok önemli bir yanılıdır.

Zira onlar, sahâbenin cahil ve kıt akıllı oldukları sonucuna götüren bir söz sarf etmektedirler. Ben net bir biçimde şunu söylüyorum: Şayet bu uzmanlar, bu durumu idrak edebilselerdi kesinlikle cümlelerini düzeltirlerdi. Ancak izlemiş oldukları araştırma yöntemi, onlara bu önemli yanlışlığı fark ettirmemektedir.

Bundan dolayıdır ki onların bir kısmı şöyle demektedir: "Öyle Kur'ân ayetleri ve lafızları vardır ki onların lafız ve manalarındaki ince hakikatler -ki bu hakikatler her akıl sahibine, bu yüce kitabın, ilmiyle her şeyi kuşatan Allah'ın kelamı olduğunu hissettirir- ilmî ilerleme dönemi gelip onları keşfedinceye kadar anlaşılammıştır. Bu durum her ne kadar Kur'ân'ın bazı lafız ve manalarını anlaşılmasındaki cehaleti ortaya çıkarsa da maalesef böyledir. Çünkü insanın bilgisinin artması, ona Rabbi'nin kelamını anlamada ne kadar cahil kaldığını göstermektedir.

Şimdi bu yaklaşımdan Kur'ân'ın bazı manalarının Sahâbe, Tâbiîn ve Etbâuttâbiîn'e gizli kalması; ilmî ilerleme! dönemi gelip onları keşfedinceye kadar anlaşılammaması şeklinde bir sonuç çıkmıyor mu?

Şayet onlar bu şekilde düşünüyorsa durum gerçekten vahimdir. Ancak ben -bunu savunanlara hüsn-i zan besleyerek- onların bu önemli sonucu fark edemedikleri, şayet fark etselerdi cümlelerini kesinlikle düzeltereklerdi noktasında en ufak bir şüphe duymuyorum.

Bu kaidenin sonuçlarından biri de ayet tefsîr edilirken Selef'in görüşlerine yer verilmeyip çağdaş deneysel ilmin ulaştığı sonuçların zikredilmesi ve ayetin onlarla tefsîr edilmesidir. Bu ise ayetin anlamının bu yeni manaya hasredilmesi anlamına gelmekte ve başlı başına bir hata olmaktadır.

Burada “**H. Peygamber bu manaları Sahâbe’ye niçin açıklamamıştır?**” şeklinde başka bir **soru** daha sorulmaktadır.

**Buna:** “Şayet Hz. Peygamber bu ilmî gerçekleri Sahâbe’ye açıklasaydı onlar bu hakikatleri kavrayamaz, bundan dolayı da bazan içlerinde kuşku ve yalanlama oluşabilirdi.” şeklinde **cevap** verilmektedir.

Ancak bu çok şaşılacak bir cevaptır. Zira bu kevnî hakikatlerden çok daha büyük hakikatlere inanmış olan bir toplum hakkında böyle bir şey nasıl söylenebilir? Bana göre bunun yanlışlığı, açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar nettir. Ben, bu düşüncede olanların “**sahip oldukları ilimle şımaranlar**”<sup>1</sup> ve bunun neticesi olarak da cehaleti, bu hakikatlerden çok daha büyüklerine inanmış olan Sahâbe’ye izafe edenler zümresinden olmalarından korkuyorum.

Yoksa bunlar peygamberin isrâsına, gecenin bir kısmında miraca yükselmesine, Rabbi’nin en büyük ayetlerinden bazılarını görmesine iman etmediler mi? Hem bu hadiseler, deneysel ilmin ortaya koyduklarından daha harika/şaşırtıcı değil midir?

Burada Sahâbe’nin iman edip tasdik ettiği ve itiraz etmediği benzeri hususlar da ifade edilebilir.

Konu konunu açıyor, ana konumuza dönersek ben uzman ilim adamlarından birinin, mufessirlerin metodu hakkındaki bir eserini ve orada Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsîr etmemesine dair verdiği cevabı görmüştüm. **Cevap** şöyleydi:

*“Hz. Peygamber Kur’ân ayetlerinin içermiş olduğu ilim ve bilgiyi Sahâbe’ye tefsîr etmiş olsaydı, ilmî seviyelerinin zayıflığından dolayı onlar bunu kavrayamazlardı. Bazan garip karşılımlarına bile sebep olabilirdi. Sahâbe’den sonra gelen ilim adamları, bazı ilmî konuları ayetlere arz etmişlerdir. Bundan dolayı şöyle denilmiştir: Kur’ân’ın en iyi tefsircisi zamandır.”*

Bu uzmandan böyle bir sözün sadır olması şaşılacak bir şeydir. Zira Allah’ın, peygamberine ilmî seviyesi zayıf olanları seçmesi nasıl mümkün olabilir? Hem zayıf oldukları söylenen ilimden maksat nedir?!

Ümmetin en alimleri değil miydi onlar ve ilim konusunda ümmet onlara muhtaç değil miydi?!

Hz. Peygamber’in kıyamete kadar olacak olanları haber verdiği kimseler onlar değil miydi?! Bu bilgileri muhafaza eden de onlar, unutanlar da onlar değil miydi? (Yani onlar ne naklettirse biz onu bilmiyor muyuz?)

Bu tür sözler dikkat edilmesi gereken sözlerdir. Ben bunu söyleyenlerin, söylemiş oldukları sözlerin içermiş olduğu mahza hatanın farkında olmadıkları

<sup>1</sup> Mü’min, 40/83.

noktasında hüsn-i zan içerisindeyim. Bu üslubun düzeltilmesi gerektiği ortadadır. Allah yardımcıları olsun.

İlmî i'câz ile ilgili olarak burada aktarmış olduğum bu iki yaklaşım, bu alanda rastgele yazıp çizenlere değil, bizzat ilmî i'câz alanında kalem oynatan mümtaz ilim adamlarına aittir.

Burada, onların Allah'a davet ve insanların hidayetine vesile olma noktasındaki katkıları ile içine düştükleri hatanın ayırt edilmesi gerekiyor. Birincisi için onlara teşekkür edilir, nankörlük yapılmaz. Ancak sunmuş oldukları bu katkı, düştükleri hataya dikkat çekilmesini engelleyen bir perde de olmamalıdır.

Ayrıca, hatalarına dikkat çekmek onların gözden çıkartılması ve ciddiye alınmamları manasına gelmemelidir. Burada amaç, Allah'ın kitabı ile alakalı olan bu problemin çözümünde izlenen yolun tashih edilmesi ve bu metodun çağdaş ilim adamlarının -ki bazıları bunu kâfirleri İslam'a davetin yegane yolu yapmıştır- ulaşmış olduklarının en önemlilerinden addedilmesidir.

\* \* \*

Bu bahsi konu ile alakalı şu muhtelif meselelerle bitiriyorum:

### 1- Kur'ân ve Modern Bilim Açısından Deneysel İlimin Meseleleri

\* Doğa kanunlarını bilmek inanç ve düşünce ile alakalı bir konu değildir. Zira onlar araştırmanın ve incelemenin sonucudur. Bunlar ise Allah'ın insanın sorumluluğuna bıraktığı ilimlerdenidir. İnsanoğlu Allah'ın izni ile gayreti oranında umulan neticelere ulaşmaktadır. Bu tecrübî ilimleri elde etmek, araştırma yapmak ve onlar için uygun ortamın bulunması ile alakalı olunca, kâfir batı konuya önem vermiş ve bu hususta Müslümanları geçmiştir.

\* Deneysel ilimlerle alakalı olan meselelerden birine değinmek Kur'ân'ın asıl amacı değildir ve Kur'ân bunun için nâzil olmamıştır. Kur'ân'ın inanç konuları ile şariat/hukuk konuları arasında bir denge gözetmiş olması, Kur'ân'ın asıl amacının inanç ve hukuk konuları -yani insanlar Rablerini nasıl bilirler, O'na nasıl ibadet ederler- olduğunu ortaya koyar ve Allah'ın insanları anlamakla mükellef tuttuğu da budur. Deneysel ilimlerin de içinde yer aldığı dünyevî ilimlere gelince, daha önce işaret ettiğimiz gibi bunlar insanların sorumluluğuna bırakılmıştır. Şayet Kur'ân'da bunlara değinilirse, bir inanç ya da hukuk hükmüyle bağlantılı olarak değinilir. Bunlar asıl değil, tali konulardır. Yani Kur'ân onlara değinmekle onların sırf ilmî birer hakikat olduğunu ortaya koymayı amaçlamaz. Aksine onlara, Allah'ın birliğine, ibadete layık oluşuna, ya da hukukî bir hükme veya ahiret gününün ispatına bir delil olsun diye temas eder.

\* İ'câz ya da ilmî tefsîr alanında araştırma yapanların tefsîr ettiği ilmî problemleri insanlar içerisinde sadece eğitilmiş olanlar anlayabilir ve bu bilgilere uzun süren çalışmalarından sonra ulaşılabilirler.

### **\*İlmî Meseleleri Onaylamada Kur'ân ile Deneysel İlim Arasındaki Fark**

1-Kur'ân ilmî meseleleri olmuş bitmiş birer hakikat olarak kabul eder. Deneysel ilim ise sıfırdan araştırmaya başlar ve ilmî bir hakikate ulaşınca kadar onları araştırır.

2-Kur'ân ilmî meseleleri detaylı olarak değil özet olarak sunar. Deneysel ilim ise meselelerin detaylarına ininceye kadar uğraşır.

Ancak insanoğlunun bilgisi kapsamlı değil, sınırlıdır; bakışı belli bir zaviyededir. Bundan dolayı her hangi bir problemde pek çok yönü göremez ve varmış olduğu netice eksik kalır.

Bazan hiç ummadığı bir neticeyi ilmî araştırma yoluyla değil, tesadüfen keşfedebilir.

Kur'ân ise ilmî problemleri -ister Araplar'da ister Arapların dışındakilerde olsun- nuzûl sürecindeki kuruntulardan uzak bir şekilde ortaya koymaktadır. Zaten bu kuruntuların yanlışlığı ilerleyen asırlarda ortaya çıkmıştır. Ayrıca deneysel ilmin ileriki yıllarda bunların dışında keşfedeceği başka ilmî hakikatler de olabilir. Şayet bunlar gerçek ilim ise bunların hiçbirinin Kur'ân'ın hakikatlerine muhalif olması mümkün değildir.

Bazı ilmî problemler hadd-i zatında doğru olduğu halde, sorun bazan ayetin onlara delalet etmesi ve onların tefsirinde kullanılmasında olabilmektedir.

\* \* \*

### **2- Deneysel İlimin Kur'ân'da Bahsi Geçen Meseleleri Karşısında Müslüman'ın Konumu**

\* Kur'ân'da geçsin ya da geçmesin duyularla imanın gerekli olduğu ilmî meselelerin aksine, Kur'ân'da bahsi geçen kevnî meselelere inanmak için bunların duyu organları ile algılanması gerekmez, bunların bizzat Kur'ân'da yer almış olması yeterlidir.

\* Müslüman, Kur'ân'ın zahirine göre hareket etmek durumundadır. Çağdaş deneysel ilmin problemlerine ters düşse bile, Kur'ân'ın zahirine göre hareket etmiş olması Müslümanı tahriften ve yalanlamadan kurtarır. İlmî teoriler -ilmî hakikat olarak isimlendirilseler bile- birbirleriyle çeliştikleri zaman, onlara iman etmek gerekmez. Bu durumda Müslüman, Kur'ân'ın zahirine göre hareket eder. Çünkü



Müslümanın başka bir şeyle değil, sadece Kur'ân'ın nassına iman etmekle mükelleftir.

\* Çağdaş ilmin ıstılahlarını Kur'ân'ın lafızlarına yüklemekten ve Kur'ân'ı onlarla tefsîr etmekten sakınmak lazımdır.

\* Araştırmalardan ortaya çıkan ilmî konuları tasdik etme zorunluluğu yoktur. Çünkü onlar tasdik açısından farklılık arz etmektedirler. Bundan dolayı bir ilmî çalışmanın bir şeyin faydasından bahsettiği görülürken, bir diğerrinin söz konusu fayda noktasında onunla çeliştiği görülebilmektedir.

Allah'tan hem beni hem de sizi, sevdiği ve razı olduğuna muvaffak eylemesini istiyorum. Beni ve sizleri, gerek bu problemde gerekse diğerrlerinde aşırılıktan ve savunmacılıktan/ön yargılı olmaktan uzaklaştırmasını umuyorum. Bu problem zaten hassastır ve işin içine hemen duygular girmektedir. Karşı çıkan birisine cevap verme noktasında hitap tarzı yazılar dikkat çekmektedir. Bu durumda mesele, açıklanması ve açığa kavuşturulması gereken ilmî bir problem olmaktan çıkıp, kişiliklerin ve konuların savunulduğu bir probleme dönüşmektedir.

\* \* \*

### 3- İlmî Tefsîr Ya da ilmî İ'câz'a İhtiyacımız Var mı?

İlmî i'câz konusunda araştırma yapan kişinin ulaşmış olduğu netice, bir hakikat veya kevnî ya da deneysel bir teorinin Kur'ân'da direkt veya dolaylı olarak geçtiğini teyit etmektir. Bu ise Kur'ân'ın doğruluğunun ve Allah'tan geldiğinin delili olmaktadır.

Bu neticeye ancak kevnî hakikatler ve deneysel ilimler alanında yapılan çalışmalardan sonra ulaşılmaktadır. Şayet araştırmacı Allah'a ve Peygamberine inanan birisi ise, onun Kur'ân ve Sünnet'te yer alan bilgilere ters düşen bir neticeye ulaşması mümkün değildir. Ancak araştırmacı kâfir ise, bazan şeriata muhalif neticelere ulaşabilmektedir. Bu da onun araştırmasında izlemiş olduğu yolun yanlışlığını göstermektedir.

Bundan dolayı iki durumla karşı karşıyayız:

1-Bu alanda bize saldıran Allah düşmanlarıyla mücadele edebilmemiz için deneysel araştırmayı önemsemeli, bu oluşumu ciddiye almalı ve derinlemesine araştırmalıyız.

2-İnanç alanlarını sadece fiziksel hakikatlerle sınırlayanlara bu dinin doğruluğunu ispatlayabilmemiz ve onları İslam'a davet edebilmemiz için, ilmî i'câz olarak isimlendirilen konuyu önemsemeliyiz. Asrımız, dünyevi deneysel ilimlerin devrim asrı olunca, bu insanları gerçek dine davet etme adına, ilimlerin tespit etmiş olduğu hakikatler ile örtüşen tefsirleri insanlığa sunmamız gerekmektedir.

Bu yaklaşım doğrudur, ancak Kur'ân'ın ilmî tefsiri iddiasının sınırlarının ortaya konulmasında da bir dengeyin kurulmasına ihtiyaç vardır. Hem ilmî tefsiri iddiası, başarısını ispatlamış mıdır?

Burada endişe verici olan şey, deneysel ilimlerle uyumlu olan ilmî tefsîrler iddiasının, olduğundan büyük gösterilmesidir. Ancak onlardan etkilenenlerin sayısı, insanlara bu hak dini açıklayan herhangi bir islamî merkez ya da bir davetçinin etkiledikleri insanlar ile mukayese edilemeyecek kadar azdır.

İslam'ı tercih eden pek çok grubun, bu ilmî akımın etkisinden ziyade basit sebeplerle Müslüman olduğu bilinmektedir. Zira bu gruplarının çoğunun Allah'a imanı, insanların pek azının idrak ettiği bu ilim sayesinde değil; aksine onların, İslam dininin Allah'ın kendilerini yaratmış olduğu fitrat ile uyumlu olduğunu fark etmeleri neticesinde olmuştur.

Sonra deneysel ilimler konusunda araştırma yapan kâfirlerden ilmî i'câz sebebiyle Müslüman olanlarda aşağıdaki hususlar gözlemlenecektir:

- Genellikle yaşlı olmaları, ayrıca bu dini ve özelliklerini anlamalarına imkân vermeyecek araştırmalar ve uğraşlarla meşgul olmaları sebebiyle, onların başkalarını bu dine davet edecek zamanları olmayacaktır.

- Bazılarının Müslümanlığı şekilsel olacak ve onlarda tam bir teslimiyet gerçekleşmeyecektir.

- Bunların başkalarına tesiri ise neredeyse olmayacaktır. Zira Müslüman oldukları tespit edildiğinde ilmî toplantılarda mücadeleye maruz kalacak, küçük düşürülecek ve kendilerine saygı gösterilmeyecektir.

Son olarak, Kur'ân veya Sünnet'teki söz konusu hakikatleri kabul edenlerden bazıları, onları deneysel ilim gözüyle değerlendirecek, vahyin hakikatini idrak edemeyeceklerdir. Çünkü Kur'ân Allah'ın katından gelmiştir ve onlarla Kur'ân arasında manevi bir perde vardır. Yine de en doğrusunu Allah bilir.

Bundan dolayı, birinci konuya önem vermek -ki o deneysel ilimlerdir, bu oluşumu araştırmaktır, önemsemektir- iki açıdan ikincisine -ki o da ilmî i'câz olarak isimlendirilen konudur- çok daha fazla önem vermemizi gerektirmektedir:

**Birincisi:** Bu alan, düşmanlarımızın bizi geçtiği yegâne alandır. Bundan dolayı bizim bu hususta onlarla mücadele etmemiz ve onları geçmek için çaba sarf etmemiz gerekmektedir.

**İkincisi:** Müslüman araştırmacılar bu konuları araştırdıklarında, onların Kitab ve Sünnet'e aykırı neticelere ulaşmayacaklarına biz kefiliz. Dahası onlar, kâfir batılı araştırmacıların, Kitap ve Sünnet'e aykırı olarak ulaşmış oldukları bazı sonuçları da tekrar gözden geçireceklerdir.

Bu dinin doğruluğunu, fiziksel gerçeklerden başka bir şeye inanmayanlara ispat edebilmek için dikkatimizi ilmî i'câz olarak isimlendirilen konuyu önemsemeye odaklarsak, o zaman biz batıya muhtaç kalırız, her gün ilim alanında onlardan bir yenilik bekleriz, sonra da bunların şeriatımıza uygun olup olmadığını araştırırız. Hâlbuki bu ilimlerden bize gelen her şeyin şeriatımıza ters olduğu aşikârdır. Elimizden hiçbir şey gelmemesinin sebebi ise, Müslümanlar olarak konumumuzun, -öne çıkmamızı sağlayacak hiçbir şeyimizin olmadığını düşünen başarısız bir öğrenci konumu- olduğunu telakki etmemizdir.

Destekten yoksun olan bir ilmî araştırmacının, aslında etki oluşturması mümkün değildir. Bundan dolayı ilmi desteklemek ve onun sürekli araştırılmasını sağlamak için Müslüman toplumlarda bir bütçenin ilme eşlik etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde günümüzde olduğu gibi ilim adamlarının Müslüman ülkelerden kâfir batı ülkelerine göçleri gerçekleşecektir.

**Son olarak şunu söylüyorum:** Bu konunun açıklanması ve aydınlatılması gereken daha pek çok yönü bulunmaktadır. Makale formatı buna müsaade etmediği için onlara burada işaret edemiyorum. Ancak ilerde bu konuyu tarafsız bir yöntemle yazmam için Allah'tan bana yardımcı olmasını ve beni bu konuyu yazmaya muvaffak eylemesini niyaz ediyorum.

## TEMSİL YA DA İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE KAVRAMI Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması\*

Hâcî es-Sadîk\*\*

Tercüme: Sedat SAĞDIÇ\*\*\*

### Öz

“İstiâre-i temsiliyye” kavramı beyân ve tenkit çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. “İstiâre-i temsiliyye”nin öneminden ve çeşitli somut ve soyut manaları açıklama noktasındaki güçlü etkisinden dolayı çalışmamızda geçmişte ve günümüzde çok sayıda isim verilen bu terimin mefhûmu üzerinde durmaya gayret göstereceğiz. Bu terimin uygulamalarını özellikle de meşhur mütefekkir ve âlim Zemahşerî’nin *Keşşâf* tefsirinde inceleyeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Temsil, İstiâre-i Temsiliyye, Belâgat, Zemahşerî, Keşşâf

### THE CONCEPT OF REPRESENTATION OR REPRESENTATIVE METAPHOR

#### An Applied Rhetoric Study With Special Reference To “Kassaf”

### Abstract

Representative metaphor has an important position in expression and critique studies. I will try to examine the notion of this term which had numerous names from past to present, for having importance and strong impact about explaining various abstract and concrete senses. Especially, I will study the applications of this term in the *Kassaf*, an exegesis of the Quran, written by a well-known philosopher and scholar Zamakhsari.

**Keywords:** Representation, Representative Metaphor, Rhetoric, Zamakhsari, *Kassaf*.

### Giriş

Belâgat âlimlerince “istiâre”nin; bir ya da birden fazla kelimedede meydana gelmesi bakımından “istiâre-i müfred” ve “istiâre-i mürekkep” olarak ikiye ayrıldığı bilinmektedir. “İstiâre-i müfred”, “istiâre-i tasrihiyye” ile “istiâre-i mekniyye”de olduğu gibi müsteârın tek bir lafız olmasıdır. “İstiâre-i mürekkep” ise müsteârın terkip halinde olmasıdır. “İstiâre”nin bu çeşidini belâgatçılar “istiâre-i temsiliyye” olarak da adlandırırlar.<sup>1</sup>

\* “Mustalâhu’t-temsîl ev el-İstiâratü’t-temsiliyye: Dirâse belâgiyye tatbikiyye fi’l-keşşâf enmûzecen”, *Mecelletü’l-ulûmi’l-insâniyye*, 2008, sy. 30, ss. 69-184.

\*\* Mantûrî Üniversitesi, Konstantîne/Cezayir.

\*\*\* Öğr. Gör., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sedatsagdic@gmail.com

<sup>1</sup> Abdülazîz Atîk, *fi’l-Belâgati’l-arabiyye- İlmü’l-Beyân*, Dârü’n-nahdati’l-arabiyye, Beyrut, ts, s. 192; Muhammed Ebû Şevârib- Ahmed Mısırî, *Kutûfu’n-belâgiyye*, Dârü’l-vefâ, İskenderiyye, 2006, s. 95.

## 1) İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE'NİN FARKLI FARKLI İSİMLERİNİN OLMASI

Öncelikle; belâgatçılar tarafından çeşitli metinlerde farklı farklı isimlendirilen bu terim üzerinde durmamız yerinde olacaktır. Zira “istiâre-i temsiliyye”; temsil yoluyla istiâre, istiâre yoluyla temsil ya da sadece temsil olarak isimlendirilir. “Mürekkep teşbih” kendisine “teşbih temsil” ya da “teşbih-i temsil” denmesiyle “istiâre-i temsiliyye”den ayrılır.<sup>2</sup>

Bu sebeple bu terimin delâleti ve mefhûmunun üzerinde durulup edebî tesirine işaret edilerek en önemli özelliklerinin belirlenmesi için ele alınması faydalı olacaktır. Özellikle de *Keşşâf* tefsîrinde belâgat tahlillerinin ortaya çıkardığı istiârenin bu türünü uygulamalı olarak ele alan İmâm Zemaşerî çerçevesinde. Ortaya çıkacak fayda ise öteden beri “istiâre”nin, belâgatçılar nezdinde değere sahip edebî bir vesile ve anlatım sanatlarından biri olma özelliği ile çok önemli oluşunun yansıtılmasıdır. “İstiâre-i temsiliyye”; üslûp zenginliği, söylenen sözü ifade etme kuvveti ve edebî güzellik barındırdığı için benzetme ve tasvire dayanır.

## 2) İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE MEFHÛMU

Belâgat âlimlerinin birçoğuna göre “istiâre-i temsiliyye”nin tanımı şöyledir: Gerçek mananın kastedilmesine engel bir karîneden dolayı aralarındaki benzerlik alâkasıyla bir terkinin konulduğu mananın dışında kullanılmasıdır.<sup>3</sup> Ya da “istiâre-i temsiliyye”, temel anlamın kastedilmesine engel bir karîneyle beraber, benzerlik alâkasıyla konulduğu anlamın dışında kullanılan mürekkep bir lafızdır.<sup>4</sup>

“İstiâre-i temsiliyye” mefhûmuna İmâm Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-i'câz* adlı eserinde “örnek vererek anlatma”<sup>5</sup> metodunun bir çeşidi olarak işaret edilmiştir. Râzî bunu şöyle ifade etmektedir: Belâgat âlimleri – birbirleriyle bağlantılı olan- birçok şeyden elde edilmiş benzetmeyi “temsil” ismine özgü kılmışlardır. Bu (temsil) bazen bir konuda tereddüt eden kimsenin sözünde olduğu gibi istiâre yoluyla da olabilir: “Seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum”. Bu ifadenin aslı şöyledir: Senin tereddüt etmeni; bir adım ileri, bir adım geri atan kimsenin hali gibi görüyorum.<sup>6</sup>

Belâgatçılar “istiâre-i temsiliyye” tanımındaki farklı ifadelerine rağmen “istiâre-i temsiliyye”deki “terkip” özelliğinde görüş birliğindedirler. O görüş birliğine de bu âlimlerden biri “istiâre” terimiyle ilgili ifadelerin bağlamında işaret etmiştir: “İstiâre” daha önce geçtiği üzere müfret de, mürekkep te olabilir ve terkip

<sup>2</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-belâga: el-beyân, vel-meâni, vel-bedî*, Dârü'l-kalem, Beyrut, ts, s. 266.

<sup>3</sup> Abdülazîz Atîk, *fi'l-Belâgati'l-arabiyye*, İlmü'l-beyân, s. 192; Âişe Hüseyin, *Feridü'l-Beyân fi Dav'i'l-esâlibi'l-arabiyye*, Dârü kabbâe, Kâhire, 2000, s.183.

<sup>4</sup> Abdülazîz Arefe, *Min Belâgati'n-nazmi'l-arabiyye*, y.y. Kahire, 1982, s. 155.

<sup>5</sup> Makalede geçen temsil kelimesini istilâhî anlamında olmadığı için “örnek vererek anlatma” şeklinde çevirdik. (çev. notu)

<sup>6</sup> Fahrettin er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Matbaatü'l-âdâb, Kâhire, 1317/1900, s. 81.

halinde “temsil” ya da “istiâre-i temsiliyye” olarak isimlendirilir. Ki o da alakası benzerlik olan mecâzî mürekkeptir.<sup>7</sup> Bunun açıklaması şöyledir: Birden fazla kelime ile ifade edilen bir durumun başka bir benzer duruma istiâre edilmesidir. Böylece terkinin tamamı “temsil” olur. Bu sebeple belâgatçılar bu tür istiâreyi, “istiâre-i temsiliyye” olarak isimlendirmişlerdir. Bu âlimlerden birinin sözü bu manayı desteklemektedir: “İstiâre”nin vech-i şebhi ve unsurları terkip halinde olabilir. “İstiâre” bu durumda “istiâre-i temsiliyye” olarak adlandırılır. “İstiâre-i temsiliyye” asli manasına benzetilmesi açısından “teşbih-i temsil” olarak kullanılan mürekkep lafızdır. “İstiâre-i temsiliyye”nin “istiâre” karşısındaki konumu, “teşbih-i temsil”in “teşbih”teki konumu gibidir.<sup>8</sup> Bundan ötürü modern dönem âlimlerinden birinin bu mana üzerine araştırma yapıp şu kanaata varması yeni bir şey değildir: “İstiâre-i temsiliyye” “istiâre-i tasrîhiyye”nin bir çeşididir. “İstiâre-i temsiliyye”de müşebbeh bih-i müşebbeh yerine açıkça söyleriz. İki “istiâre” (tasrîhiyye ve temsiliyye) arasında sadece tek bir fark vardır: Biri tek bir lafızda, diğeri ise terkipte gerçekleşir.<sup>9</sup>

Terkipte gerçekleşenin istiâre yoluyla “temsil” olduğu açıktır. Abdulkâhir Cürçânî’nin benimsediği<sup>10</sup> ya da Kazvînî’nin şöyle derken “mecâz-ı mürekkep” ve “temsil” olarak isimlendirdiği gibi: “Mecâz-ı Mürekkep”e gelince, o teşbihte mübalağa olsun diye “teşbih-i temsil” olarak asli manasına benzetilmesi açısından mürekkep lafızdır. Yani iki ya da daha çok durumdan çıkarılmış iki sûretten birinin diğerine teşbihidir. Sonra da teşbihte mübalağa için müşebbeh; müşebbeh bih’in içine katılır ve hiçbir değişiklik yapılmadan müşebbeh bih zikredilir. Bütün bunlar istiâre yoluyla ya da mutlak olarak “temsil” şeklinde isimlendirilir. “Temsil” yani “istiâre-i temsiliyye” yaygınlaştığında ve kullanımı çoğaldığında “mesel” adını alır. Bu sebeple meseller değiştirilemez.<sup>11</sup> Bundan ötürü Araplardan aktarılan bu emsâller ilk söylendikleri konumlara benzer yerlerde tekrar söylendiğinde “istiâre-i temsiliyye” olarak kabul edilir.<sup>12</sup> Bu sebeple “istiâre-i temsiliyye”nin karînesi sadece haliyye olur(durumdan anlaşılır).<sup>13</sup>

Bu açıdan araştırmacılarından biri bu noktayı şöyle değerlendirmektedir: “Teşbih-i temsil” ile “istiâre-i temsiliyye” arasında güçlü bir bağ vardır, her ikisi de çok sayıda durumdan çıkarılmış terkinî bir sûrettir. Bazı beyitler iki şatırında<sup>14</sup> mürekkep teşbihi sûret ihtiva edebilir. Beytin tamamı söylendiğinde “teşbih-i mürekkep” yani “teşbih-i temsil” kabilindedir. Fakat müşebbeh bih olan ikinci

<sup>7</sup> Bedevî Tabâne, *İlmü’l-beyân: Dirâse târîhiyye fi usûli’l-belâgati’l-arabiyye*, Dârü’s-sekâfe, Beyrut, 1981, s. 188.

<sup>8</sup> Abdülmüteâl es-Sâidî, *el-Belâgatü’l-âliyye*, İlmü’l-beyân, Mektebetü’l-âdâb, Kâhire, 2000, s. 117.

<sup>9</sup> Abdülazîz Kalkale, *el-Belâgatü’l-istilâhiyye*, Dârü’l-fikri’l-arabi, Kâhire, 2001, s. 60.

<sup>10</sup> Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, tahkik: Mahmûd Şâkir, Mektebetü’l-Hancî, Kâhire, 1984, s. 430.

<sup>11</sup> Abdülmüteâl es-Sâidî, *Buğyetü’l-îzâh*, Mektebetü’l-âdâb, Kâhire, III, 151; Tabâne, s. 188.

<sup>12</sup> Sâidî, *el-Belâgatü’l-âliyye*, s. 118.

<sup>13</sup> Abdülazîz Kalkale, s. 61.

<sup>14</sup> Şatr bir beytin yarısıdır. bk. Nihad M. Çetin, “Aruz”, *DİA*, III, 427.

kısmı çıkarır ve benzer bir konumda tek başına kullanırsak bu, “istiâre-i temsiliyye” kabul edilir. “İstiâre-i temsiliyye” “teşbih-i temsil”e dayanmasına rağmen ondan daha belîğ ve daha derinliklidir. Pek çok belâgatçı “istiâre-i temsiliyye”yi istiârenin diğer çeşitlerinden önemli görür.<sup>15</sup>

Burada Araplardan aktarılan bütün emsâllerin “istiâre-i temsiliyye”ye dâhil olacağına işaret etmemiz yerinde olacaktır. Çünkü istiâre’de sözün ilk söylendiği sûret (mevrid) ikinci konuda söylendiği sûrete benzetilir, sonra da birinci sûretin lafzı ikinci durum (madrib) için istiâre edilir.<sup>16</sup> Mütenebbî’nin (ö. 354/965) şu sözlerinde olduğu gibi:

*Her kim hor görürse değersizlik ona kolay gelir,  
Ölü kimseyi acı yaralamaz.*<sup>17</sup>

Beyit bu şekliyle mürekkep teşbihtir; fakat ikinci kısım uygun bir konumda tek başına söylenirse bu durumda “istiâre-i temsiliyye” olur. Beyit hakarete (hor görülmeye) aldirış etmeyen herkes için söylenmiştir. Bu durumdan etkilenmeyen kimsenin hali; yaralanıp yarasından etkilenmeyen ve acı duymayan ölünün haline benzetilmiştir. Umeyr b. el-Eyhem’in sözü Kudâme b. Câfer’in (ö. 327/948) “temsil”le ilgili getirdiği örneklerden biridir:

*Dostlar yerlerinden/ vatanlarından kuşluk vakti ya da güneş doğmadan gitti,  
Dün gündüz söyledikleri sözde durdular.  
Ne bir ittifaka vardı,  
Ne de o sözden geri durdular.*<sup>18</sup>

Buraya kadar ifade edilenlerden elde ettiğimiz netice şudur: Bu örneklerde istiâre ibarenin tek bir lafzında gerçekleşmemiş, terkinin tamamında (bütününde) gerçekleşmiştir. Bu da, Abdulkâhir Cürçânî’nin (ö. 471/1078-1079) söylediği gibi “istiâre”nin tanımı olarak getirilen “mecâz olan temsil”<sup>19</sup> ya da müteahhir belâgatçılar nezdinde yaygın olduğu üzere “istiâre-i temsiliyye”dir.

Sonraki (son dönemdeki) âlimler bu sözün anlamını yerleştirme noktasında farklı farklı isimlendirmelerde bulunmuşlardır. Hatta bu âlimlerden “istiâre-i temsiliyye”yi “mürekkep mecâz sûreti” olarak isimlendirene de rastladım.<sup>20</sup> O, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade ediyordu: “Böylece “istiâre-i temsiliyye” sadece

<sup>15</sup> Şefî es-Seyyid, *et-Ta’bîrü’l-beyânî- Ru’ye belâgiyye nakdiye*, Dârü’l-fikri’l-arabi, Kâhire, 1988, s. 142; Muhammed Ebû Şevârib-Ahmed el-Mısrî, s. 98.

<sup>16</sup> Her meselde ilkin hakkında söylendiği aslî hali mevrid (مورد) ve bu aslî hale benzeyen daha sonra ortaya çıkan ikinci halî madrib (مضرب) vardır., İsmail Durmuş, “Mesel”, *DİA*, XXIX, 293.

<sup>17</sup> Şefî es-Seyyid, s. 145.

<sup>18</sup> Kudâme b. Cafer, *Nakdü’s-şi’r* (tahkik ve talik: Muhammed Abdülmünim Hafâcî, Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye), Beyrut, ts, s. 160.

<sup>19</sup> Cürçânî, s. 69; Ahmet Matlûp, *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tetavvürüha*, y.y., ts, s. 95.

<sup>20</sup> Şefî es-Seyyid, s. 142.

bir veya daha fazla cümleden oluşan terkipte gelmiş olur. Bu terkinin aslî delâleti ile aktarıldığı delâletin alâkası benzerlikten başka bir şey değildir. Arap belâgatında bu mecâzî sûret bazen “temsîl”, bazen de “istiâre-i temsiliye” olarak isimlendirilir. Her ne kadar “teşbih-i temsîl” manasına da kullansalar “temsîl” kavramının kullanımı mütekaddimin belâgat âlimlerince daha yaygındır. “İstiâre-i temsiliye” ise günümüz dâhil müteahhirûn belâgatçılar nezdinde yerleşmiştir. Bu sûretin yani “istiâre-i temsiliye”nin esas özelliği isimlendirildiği gibidir. “İstiâre-i temsiliye”, kastedilen mananın dışında zâhirî delâleti olan lugavî bir terkiptir. “İstiâre-i temsiliye” ile – bağlamdan anlaşıldığı üzere- bir durumun ve halin ya da tam bir fikrin tasvîri kastedilir.<sup>21</sup>

İstiâre ile temsîl arasındaki farkla ilgili açıklamasının başında İmâm Abdulkâhir Cürçânî bu noktaya işaret ederek şöyle demiştir: Aralarında fark olmamacasına “istiâre” tam olarak “temsîl” midir? Yoksa “istiâre”, temsili ihtiva etmesi dışında ondan farklı mıdır?<sup>22</sup> Bu durum Cürçânî’yi, “istiâre”nin konumunu müstakil olarak ele almaya sevk etmiştir.

Cürçânî’nin bu meseledeki görüşüne ışık tutabilmek için “istiâre”yi tanımladığı şu sözünü dikkate alabiliriz: “İstiâre”, lafzın bir aslının olması<sup>23</sup> sonra o asıldan daha önce zikredilen şarta göre aktarılmasıdır.<sup>24</sup> Bu tanım, önceki satırlarda ifade edilen “temsîl”in manasıyla ilgili olarak zikredilmemiştir.<sup>25</sup> Zirâ “mesel” ve “temsîl” olmada aslanan, çok sayıda durumdan elde edilmiş benzetmedir. Bunu da sağlayan bir ya da birden fazla cümleden başkası değildir. Çünkü cümleyi meydana getiren lafızların sözlükteki gerçek anlamları üzerine te’lif edildiği anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> Bu yorumu benimserseniz şöyle dememiz mümkün olur: “İstiâre-i temsiliye” demek olan “temsîl” terimi Abdulkâhir Cürçânî’ye göre “istiâre”den bağımsız bir terimdir. Bu, “istiâre-i temsiliye”nin “teşbih”e dayanması dolayısıyladır. “Temsîl”e gelince onun aslı “teşbih-i temsîl”dir, hem “istiâre-i temsiliye”yi hem de “teşbih-i temsîl”i kapsayan bir terimdir.

Bütün bu ifade edilenlerden çıkardığımız sonuç şudur: Abdulkâhir Cürçânî’ye göre “istiâre” “teşbih”e, “temsîl” ise “teşbih-i temsîl”e dayanır. Ona göre edebî güzellik açısından “kinâye” ve “istiâre” için uygun olanın, “temsîl” ya da “istiâre-i temsiliye” için de uygun olduğu hususuna işaret edilmesi yerinde

<sup>21</sup> Şefî es-Seyyid, s. 142.

<sup>22</sup> Abdulkâhir Cürçânî, *Esrârü'l-belâga* (tashih: es-Seyyid Rızâ), Dârü'l-marife, Beyrut, 1402 (hicri) s. 207.

<sup>23</sup> Makalede "يكون اللفظ اللغوي أصل" şeklinde ifade orijinal metinde اللفظ kelimesinin başında ل harfi cerri vardır. (اللفظ). Cürçânî, *Esrârü'l-belâga* (tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir), Matbaatü'l-medenî, Cidde, 1. baskı, 1991, s. 30. Dolayısıyla buradaki أصل kelimesi tek başına يكون'un haberi değil, اللفظ اللغوي mukaddem haberinin muahhar mübtedasıdır. Mübteda ve haberin her ikisi يكون'un haberidir. (çev. notu)

<sup>24</sup> Bu şart Cürçânî’ye göre bu aktarımın aslî olmaması, geçici olmasıdır. (çev. notu)

<sup>25</sup> وهذا الحد لايجئ في الذى تقدم فى وهذا الحد لايجئ في حالها مع التمثيل الذى تقدم من أن الأصل للفظ معنى التمثيل.

<sup>26</sup> Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 207.



olacaktır. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* isimli kitabının birçok yerinde bu terimleri bir arada zikretmiştir. Şu sözü onlardan biridir: “Kinâye”, “istiâre” ve “istiâreye dayanan temsil” doğru bir şekilde ve yerli yerinde kullanıldığında bir değer ve üstünlük gerektirir. “Seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum” denildiğinde bu sözün, şu söz söylendiğinde olmayan bir konumu olur: Davet ettiğim mesele hakkında kararsız oluşunu şu sözü söyleyen kişinin durumu gibi görüyorum: “Acaba çıkayım mı, çıkmayayım mı?” Akabinde bir adım ileri, bir adım geri atıyor.<sup>27</sup>

Abdulkâhir Cürçânî'nin sözünden açıkça anlaşılan buradaki “temsil”den kastın “mecâz”dan başkası olmamasıdır. Bu da “mecâz” ile “teşbih-i temsil” arasındaki fark nedeniyledir. Cürçânî sözlerini şöyle sürdürür: “Mecâz olan temsil”e gelince, onun örneği bir şeyi yapıp yapmama konusunda tereddüt yaşayan bir kimseye söylediğin sözdür: Seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum. Bu sözün aslı şöyledir: Senin tereddütlü halin, bir adım geri atan kimsenin hali gibidir. Sonra söz kısaltılmış, o kişi gerçekten bir adım ileri bir adım geri atan kimse olarak kabul edilmiştir. Aynı şu sözde olduğu gibi: “Bir aslan ve aslan gibi bir adam gördüm.” Sonra o adam gerçekten aslanmış gibi kabul edilmiştir.<sup>28</sup>

Cürçânî'nin, başka bir yerde “kinâye” ve “istiâre”nin meziyetlerinden bahsederken “temsil”i her ikisiyle karşılaştırdığını görüyoruz. O, bu durumu şöyle ifade eder: Temsil örneği böyledir. Güzellik<sup>29</sup> bizzat mananın kendisinde değil, daima manayı ispat etme metodunda bulunur.<sup>30</sup> “Bu tür (kinâye, istiâre ve temsil) sanatlar; manaları<sup>31</sup> seçkinleştirir, değerini artırır, mananın üstün olmasını gerektirir, dinleyende hoşluk oluşturur<sup>32</sup> ve muhatap nezdinde manaların değerini yükseltir.” Belâgatçılar bu sözleriyle cesaret ve misafirperverlik ve bunların benzeri kelimelerde tek tek kelime manalarını kastetmezler.<sup>33</sup> Sadece bu

<sup>27</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 430.

<sup>28</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 69.

<sup>29</sup> Orijinal metinde المزية kelimesinden önce رأيت fiili vardır. Fakat makalede bu fiilin yer almamasının anlama fazla bir etkisi yoktur. (çev. notu)

<sup>30</sup> Güzelliğin/ meziyetin mananın bizzat kendisinde olmayıp manayı ispat etme metodunda bulunmasının anlamı şudur: رأيت رجلا لا يميز عن الأسد في شجاعته ( Bir Aslan gördüm) ifadesinin ( Cesareti ve cüreti konusunda aslandan farklı olmayan) ifadesine bir meziyeti/ üstünlüğü yoktur. Burada ilk cümle istiareli olarak söylenme güzelliği bizzat sözün kendisinde değildir. Bu sözü söyleyen kimse birinci ifadede kastettiği şahsın aslana benzerlikteki yönünü ziyadeli olarak zikretmiştir. Dahası bu eşitliği muhataba ispat ederken bunu tekitli, vurgulu ve güçlü bir biçimde yapmıştır. Bu durumda “istiâre”nin etkisi mananın bizzat kendisinde değildir. bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fi İlmi'l-Meâni* (tahkik: es-Seyyid Muhammed Reşit Rızâ), *Dârü'l-marife*, Beyrut, 2001, 3. Baskı, s. 63-64.

<sup>31</sup> Makalede müfred olarak geçen kelime orijinal metinde cemi olarak المعاني dir. (çev. notu) Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 64.

<sup>32</sup> Metinde تقمها şeklinde geçen bu fiil hem M. Muhammed Şâkir (s. 71) hem de Reşit Rızâ talikli baskılarda (s. 64) تفخمها şeklindedir. (çev. notu)

<sup>33</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 71.

manaların ait oldukları kişiye nispet edilmelerini kastederler.<sup>34</sup> Bu ifadenin benzerini Cürcânî, hakikatin yerine kinâye ve istiâreyi tercih ettiği sözünde şöyle ifade etmiştir: Temsil ile istiârenin hükmü aynıdır. “Seni bir adım ileri, bir adım geri atarken görüyorum” ifadesi söylendiğinde “temsil” için şaşkınlık ve kararsızlığı kesin olarak ortaya koyan bir görünüm gerekli kılınmış olur.<sup>35</sup> Hiç kuşkusuz bu ifade zâhirî üzere gelmesinden daha vurgulu ve daha etkilidir.<sup>36</sup>

Önceki satırlarda zikredilenleri incelediğimizde Abdülkâhir Cürcânî'nin “İstiâre-i temsiliye”ye özgü örneği tekrarladığı dikkat çeker: “Senin bir adım ileri bir adım geri attığını görüyorum.” Bu meseli Velîdb. Yezîd (ö. 126/744), kendisine biat etmekten kaçındığını öğrendiği Mervân b. Muhammed'e (ö. 132/750) yazdığı mektubunda dile getirmiştir. Velîd, Mervân'ın biat edip etmeme konusundaki tereddütlü halini, bir işe koyulmak için ayağı kalkan; kâh gitmek isteyip ileri bir adım atan, kâh istemeyip geri adım atan tereddütlü bir kimsenin haline benzetmiştir. Bununla şu kastedilmektedir: O adamın herhangi bir iş için adım atıp atmamaktaki tereddütlü hali, bir adım ileriye bir adım geriye atan kimseye benzetilmiştir. O kimsenin adım atma konusundaki tereddütü anlamındaki müşebbeh hazfedilmiştir. “Bir adım ileri bir adım geri atıyor” sözümüz ise “müşebbeh bih”tir ve açıkça zikredilmiştir. Sanki biz bir sûreti başka sûrete benzetiyoruz. Şu kadar var ki müşebbeh teşbih edâtı ile birlikte hazfedilmiş, müşebbeh bih ise terkip halinde açıkça zikredilmiştir.

Yukarıdaki satırlarda ifade ettiğimiz gibi Abdülkâhir Cürcânî'nin “temsil” ile ilgili görüşleri ne olursa olsun – ister “teşbih-i temsil”, isterse “istiâre-i temsiliye” olsun - o, “temsil”in şartının iki taraf (müşebbeh-müşebbeh bih) arasındaki vech-i şebah olduğunu vurgular. Bu konuyu da şöyle açıklamaktadır: Eğer müsteâr minh (müşebbeh bih) ile müsteâr leh (müşebbeh) arasındaki benzerlik<sup>37</sup> somut, duyularla algılanabilen, benzer diğer özellikler ise “istiâre”nin “teşbih” içerdiği söylenebilir; fakat “istiâre”de “temsil” ya da “darb-ı mesel” olduğu söylenemez. “Nur Kur’ân için, hayat da ilim için mesel olarak kullanılmıştır” sözümüzde olduğu gibi eğer benzetme aklî olursa istiâre; “temsil” olarak isimlendirilebilir ve onda darb-ı mesel olduğu söylenebilir.<sup>38</sup>

### 3) ZEMAŞERÎ'NİN İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE UYGULAMALARI

Kur’ân nazmı üzerine Cürcânî'nin görüşlerini tatbik eden ve onun etkisi uygulamalarında açıkça ortaya çıkan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) sözlerinde, Cürcânî'nin –temsil ile ilgili görüşlerini öğrendikten sonra- ortaya koyduğu bir

<sup>34</sup> Orijinal metinde معاني هذه الكلم ifadesinden önce يعنون إثبات ifadesi vardır. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s.64. بخبر به ifadesindeki zamirin doğrusu, zamir المعاني kelimesine raci olduğu için بها'dır. (çev. notu)

<sup>35</sup> Makalede فوجئت olarak geçen fiilin doğrusu فأوجئت'dir. *Delâilü'l-i'câz*, s. 65. (çev. notu)

<sup>36</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 73.

<sup>37</sup> Makalede المشبه olan kelime orijinal metinde الشبه olarak geçmektedir. (çev. notu)

<sup>38</sup> Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 208.

önceki paragrafta zikredilen şartın benzerini bulamadığımızı işaret etmek yerinde olur. Dahası İmâm Zemaşerî tefsîrinde “istiâre-i temsiliyye”nin her ne kadar “temsîl”in bir çeşidi olduğuna işaret etse de bu istilâhı kullanmamıştır. Bu sebeple “teşbih”e dayanan “temsîl”de olduğu gibi Zemaşerî’ye göre “temsîl” yoluyla gelen istiâri terkinin- sözlerinden ve ifadelerinden anlaşıldığı üzere- yalnızca iki hal ya da sûret arasındaki karşılaştırmaya dayandığını söylersek yanlış bir şey söylememiş oluruz.

Zemaşerî’nin sözlerinde bu tür “istiâre”den örnekler bulabilmek için çok çaba sarfettim. Bu sebeple onun çok sayıda uygulama, tahlil ve beyânî tetkiklerini uzun uzun inceledim. Neticede kendi bakış açısına göre “istiâre-i temsiliyye” olarak değerlendirdiklerinin farkına vardım. Çünkü Zemaşerî “istiâre-i temsiliyye”ye kimi zaman onu “temsîl” terimiyle ifade etmek sûretiyle tek lafızda değil, terkiplerde temas etmiştir. Araştırmacılardan biri de şu sözleriyle bu durumu tekit etmiştir: Biz onun ifade tarzında buna işaret ettiğini anladık.<sup>39</sup> Zemaşerî’nin “temsîl”den kastının, müteahhirûn âlimlerinin “istiâre-i temsiliyye” olarak isimlendirdikleri “istiâre” türünü kastettiğine *Keşşâf*’a şerh yazanlarla hem fikir olduk.<sup>40</sup> Gerçek şu ki Zemaşerî’nin ibarelerini takip eden onun ifadelerinde “istiâre-i temsiliyye”nin birçok yönünün olduğunu görür:

Birincisi: O, “İstiâre-i temsiliyye”nin açıkça “temsîl” olduğunu ifade eder. Cenab-ı Allah’ın şu sözü bu kabildendir: “Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik; yüklenmekten kaçındılar. İnsan bu emaneti üstlendi; çünkü o çok zâlim ve câhildir (Ahzâb, 33/ 72)

Zemaşerî; tefsîrinde emaneti yerine getirilmesi gereken bir görev, onun cansız varlıklara arzı ve onlarında bu görevi kabul etmeyip tasalanmalarını mecâz olarak zikreder: “Bunun benzeri ifadeler Arap dilinde çokça vardır. Kur’an da sadece Arapların yöntem ve üslupları üzere nâzil olmuştur”.<sup>41</sup> Zemaşerî “temsîl”in delaletini ortaya çıkarmak, etkisini açıklamak ve Kur’an’daki yansımaları ile tasvirinin ve muhataptaki etkisinin ne boyutta olduğunu ortaya çıkarmak için bu konuda örnekler getirir. Şu sözleri bu kabildendir: Yağa nereye gidiyorsun denilse eğri yerleri düzeltmeye diye cevap verirdi. Araplar arasında hayvanlar ve cansız varlıklarla ilgili bu tür örnekler pek çoktur. Yağın konuşması imkânsızdır; fakat burada konuşmadan maksat sıksalığın güzellikleri çirkinliğe çevirdiği gibi besili olma halinin hayvanda çirkin yerleri güzelleştirdiğidir. Bu durumda hayvanda besili olmanın etkisi iyice tasvir edilmiş olur. Bu tasvir dinleyici için daha etkilidir. Dinleyici bu tasvirle söylenen söze daha aşına olur, onu daha kabul edilebilir ve

<sup>39</sup> “Buna” derken kastedilen bu metnin hemen öncesinde yer alan makale sahibinin zikretmediği Zemaşerî’nin mecâzî istiâre ve temsîl olarak ikiye ayırdığı ifadesidir. (çev. notu)

<sup>40</sup> Muhammed Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü’l-kur’âniyye fi tefsîri’z-zemaşerî*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, s. 511-512.

<sup>41</sup> *el-Keşşâf*, V, 57.

hakikatini daha kavrayıcı bulur. Emanetin büyüklüğünün, durumunun zorluğunun, onu üstlenmenin ağırlığının ve onu yerine getirmenin tasviri de böyledir.<sup>42</sup>

Zemahşerî'nin bu noktadaki sözü, sürekli uyguladığı metodundaki gibi soru cevap yoluyla gelir: Belâgatçıların tek bir görüş üzere sebat etmeyen kimseye söylenen “Seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum” sözündeki temsil (benzetme yönü) bellidir. Çünkü o kimsenin iki görüş arasında kararsız kalma ve bunlardan birini ifa etmeme durumu; gitme konusunda tereddüt eden, bunun için ileriye doğru yönelmek üzere adımlarını bir araya getirmeyen kimsenin haline benzetilmiştir. Mümessel ve mümessel bih'in her biri isabetlidir, yerli yerinde kullanılmıştır. Fakat bu âyet-i kerimede durum böyle değildir; çünkü emanetin cansız varlığa<sup>43</sup> arz edilmesi onun da bundan kaçınması ve tasalanması haddi zatında imkânsızdır ve isabetli değildir. Öyleyse “temsil” imkânsız üzerine nasıl bina edildi? Bunun misali, makul olmayan müşebbeh bih'e başka bir şeyin benzetilmesi değil midir? Bu itirazı şu şekilde cevaplarım: Emanet âyetinde geçen, “yağa nereye gidiyorsun” sözündeki ve benzeri ifadelerdeki mümessel bih (kendisine benzetilen) farazîdir. Farazî şeyler de gerçek olanlar gibi zihinde canlandırılır. Emanetin semâvatâ, yere ve dağlara teklif edilmesi hali; zorluğu ve onu üstlenmenin ağırlığı hususunda farazî bir durumla temsil edilmiştir; “eğer göklere, yere ve dağlara arz edilseydi onlar bunu yüklenmekten kaçınır ve tasalanırlardı.”<sup>44</sup>

Önceki satırlarda zikredilenleri incelediğimizde şu sonucu çıkarırız: Zemahşerî'de “temsil” terimi sonraki belâgatçıların da isimlendirdiği gibi “istiâre-i temsiliye” anlamına gelmektedir. Bunun delili Zemahşerî'nin “istiâre”nin bu türüne getirdiği özel örnektir. O örnek de önceki satırlarda Abdulkâhir Cürçânî bahsindeki sözlerimizde tekrar edilendir.<sup>45</sup>

Cenabı Hakk'ın şu sözü Zemahşerî'nin üzerinde durduğu temsil yoluyla gelen istiâri terkip örneklerinden biridir: “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerinde perde vardır”. (el- Bakara, 2/7) Zemahşerî buradaki mühürlemenin “müfred” ya da “temsili istiâre” kabilinden olabileceğini söylemiştir. Bu durum onun şu sözünde ortaya çıkar: Kalplerin ve kulakların mühürlenmesi; gözlerin perdelenmesi ne demektir, diye sorulursa şöyle cevaplandırılır: Burada ne mühürleme ne de perde vardır. Bu ifadeler “mecâz”dan başka bir şey değildir. “Mecâz”ın da iki türünden biri olabilir ki bunlar da “istiâre” ve “temsil”dir. “İstiâre” esas alındığında anlam şöyle olur: Onların kalpleri ile ilgili şöyle değerlendirme yapılabilir; karşı çıkmalarından, kabul etme ve inanma

<sup>42</sup> *el-Keşşâf*, V, 7.

<sup>43</sup> Makalede geçen جماد (nekre olarak) kelimesi fazlalıktır, orijinal metin *Keşşâf*'ta da yoktur. (cev. notu)

<sup>44</sup> *el-Keşşâf*, V, 57.

<sup>45</sup> Bahsi geçen örnek, kararsız bir kimse ile ilgili söylenen “ seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum” örneğidir.

noktasında büyüklenmelerinden dolayı gerçek, kalplere nüfuz edip<sup>46</sup> giremiyor. Kulakları ile ilgili şöyle değerlendirme yapılabilir: Çünkü kulaklar hakkı istemiyor, hakkı dinlemeye yanaşmıyor ve hakka kulak kesilmekten uzak duruyor. Sanki kulaklar hakikatlere karşı mühürle kilitlenmiş. Gözlerle ilgili değerlendirme şu şekildedir: Çünkü bu gözler Allah'ın gönderdiği âyetlere ve apaçık delillere bakmaz - ibret alan ve gören kimselerin baktığı gibi- sanki o gözler perdelenmiş, onlarla anlayış (kavrayış) arasına engeller konulmuştur. "Temsil" esas alındığında ise anlam şöyle olur: Kalp, kulak ve gözlerin, bu organlarla bunlardan yararlanma arasına mühür ve perde ile engel konulan durumlara benzetilmesidir. Çünkü onlar sorumlu oldukları dinî yükümlülüklere ve yaratılış gayelerine uygun olarak bu organlardan istifade edemediler.<sup>47</sup>

Zemahşerî mana açıklığa kavuşsun diye şu sözleri ekler : "Allah onların kalplerini mühürledi" cümlesi olduğu gibi "mesel" olarak alınabilir. Aynı durum şu sözlerde de vardır: Birisi helak olduğunda "vadi onu akıttı", ortadan kayboluşu uzun süren birisi için "Anka onu uçurdu" denir. Bu iki örnekte ne vadi birisini akıtmış, ne de Anka kuşu uçurmuştur; bu ifadeler "temsil"den ibarettir. Bir kimsenin helak olma noktasındaki hali, vadinin akıttığı /sürüklediği kimsenin haline; uzun süre görünmeyen kimsenin hali de Anka kuşunun uçurduğu kimseye benzetilmiştir. Aynı benzetme âyet-i kerimede de vardır: Zeki olmamaları sebebiyle meramını iyi ifade edemeyen<sup>48</sup> kimselerin kalpleri örneğinde olduğu gibi, haktan uzak olan kalplerin halleri; Allah'ın mühürlediği kalplerin hallerine yahut bizzat hayvanların kalplerine veya bir şey anlayıp kavramasınlar diye Allah'ın mühürlenmesini takdir ettiği kalplerin haline benzetilmiştir. O kalplerin haktan uzak durmalarında, hakkı kabul etmemelerinde Cenab-ı Allah'ın bir müdahalesi yoktur, O bu durumlardan uzaktır.<sup>49</sup>

Cenab-ı Hakkın şu sözü de "istiâre-i temsiliyye" örneklerindedir. " ...Ona güç yetiremeyeceğimizi zannetti... (el-Enbiyâ, 21/87) Bu ifadenin "temsil" olarak manası şöyledir: Zemahşerî iki durum arasında benzerlik olduğunu belirtmiştir. O, "temsil" babından addettiği bu âyetin tefsîrinde şunları söylemektedir: Bunun manası şudur: O peygamberin durumu, Allah'ın emrini beklemeksizin kavmini terk etme hususunda kendisine güç yetiremeyeceğimizi zanneden bir kimsenin durumuna benzetilmiştir.<sup>50</sup> Cenab-ı Allah'ın şu sözü de temsil kategorisindedir : "Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle şaşırt; süvarilerinle, yayalarınla onları yaygaraya boğ; mallarına evlatlarına ortak ol; kendilerine vaatte bulun"... (el-İsrâ, 17/64) Bu âyette de şeytanın aldatması, aldattığı kimseler üzerinde tasallutta bulunması, onları gözetlemesi ve onların geçebileceği bütün yollara

<sup>46</sup> Makaledeki بنفد fiili orijinal metinde بنفذ olarak geçiyor. (çev. notu)

<sup>47</sup> el-Keşşâf, I, 29-30.

<sup>48</sup> Makalede الأغانم olarak geçen kelimenin doğrusu "الأغنام" dir. (çev. notu)

<sup>49</sup> el-Keşşâf, I, 30.

<sup>50</sup> el-Keşşâf, IV, 69-70.

oturması ile ilgili “temsil” yani “istiâre-i temsiliyye” vardır. Şeytanın bu hali ordusuyla bir topluluğa hücum eden cesur süvari örneğine istiâre edilmiştir. Cesur süvari düşmanlarını ürküten, korkutan bir sesle seslenmiş, o ve ordusu onları (düşmanları) yok edene kadar saldırılarını sürdürmüştür. Zemahşerî bu durumu şöyle ifade etmektedir: İblîs’in sesi ve davetiyle şaşırtması, süvari ve yayalarla onları yaygaraya boğması ne demektir, diye sorulursa cevaben şunu söylerim: O ifade “temsil” olarak gelmiş bir sözdür. Şeytanın aldattığı kimse üzerine tasallut etme hali, bir topluluğa saldırıp onlara bağırıp çağırın, yaygarayla onları tedirgin edip yerlerinden eden ve yok edene dek ordusuyla, atlılarıyla, yayalarıyla onların üzerine yürüyen savaşıya benzetilmiştir.<sup>51</sup> Benzer bir “temsil” yine Cenab-ı hakkın şu sözünde de vardır: “Benim ve sizin rabbiniz olan Allah’a tevekkül ettim. Hiçbir canlı yok ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın”... (Hûd, 11/56) Zemahşerî şöyle demiştir: Bütün canlıların Allah’ın avucunda, mülkiyetinde, gücü-otoritesi altında olması ve onu perçeminden yakalaması “temsil”dir.<sup>52</sup>

Zemahşerî’nin bazen “istiâre-i temsiliyye”nin bir “mecâz” türü olduğunu, sonra da o “mecâz”ı “temsil” olarak açıkladığına işaret etmek yerinde olacaktır. Bu durum şu âyetin tefsîrinde açıkça ortaya çıkar : “O bir şey yaratmak isterken yaptığı ol demekten ibarettir... (Yâsîn, 36/82) Zemahşerî sözünü şöyle sürdürür: Cenab-ı Hakk’ın “yaratmak istediği şeye ol deyip onun da hemen oluvermesi” sözünün hakikatinin ne olduğunu sorarsan cevabım şu olur: O söz “mecâz” ve “temsil”dir. Kâinatta hiçbir şey onun için imkânsız değildir. Onun olmasını istediği şey; emreden, itaat edilen âmirin emri kendisine geldiğinde itaat eden memurun konumu mesabesinde dir.<sup>53</sup>

Kendisiyle “istiâre-i temsiliyye” kastedilen “temsil” terimi *Keşşâf*ta dikkat çekici bir şekilde tekrar edilmektedir. Bu durum şuna delalet eder: Zemahşerî, Kur’ân nazmının gayelerini, maksatlarını; manaların derinliklerini, (manaların) zihinlerde oluşmasında ve kalplerde yerleşmesinde “temsil”in edebî ve estetik değerini iyi biliyordu. Çünkü incelemeyle, tetkik etmekle bilinen, dinleyenin gözleriyle bakıyormuşçasına tasavvur edebileceği somut bir şey olur. “Allah yolunda mallarını harcayanların misali her başakta yüz tohum olan yedi başak bitiren tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir...” (el-Bakara, 2/261) Âyet-i kerimedeki yedi başak bitiren tohum ile ilgili Zemahşerî şu açıklamaları yapmaktadır: Tohumun, her birinde bir başak olan yedi kısma ayrılan bir gövde çıkarmasıdır.<sup>54</sup> Bu temsil, bakan kimsenin gözleri önünde duruyormuşçasına kat kat olma halinin tasviridir.<sup>55</sup> Zemahşerî “temsil” babını şu sözlerle ifade ederken bu mana açıkça ortaya çıkar: “Temsil”; Allah’ın, elçisinin ve Arabın kelimasında geniş

<sup>51</sup> *el-Keşşâf*, III, 185.

<sup>52</sup> *el-Keşşâf*, III, 43.

<sup>53</sup> *el-Keşşâf*, IV, 104.

<sup>54</sup> *Keşşâf*ın orijinal metninde تُخْرَجُ fiilinden önce أُنْ vardır. (çev. notu)

<sup>55</sup> *el-Keşşâf*, I, 149.

bir yere sahiptir.<sup>56</sup> “Temsil”e manayı ortaya çıkarıp istenilen gayenin perdesini kaldırmak, vehmî olanı elle tutulur olana yaklaştırmak için başvurulur.<sup>57</sup>

Zemahşerî'nin şu âyeti tefsîr ederken söylediği gibi “istiâre-i temsiliyye” meramı ifade noktasında en belîğ ifade tarzıdır. “İşte kardeşim onun doksan dokuz, benim ise bir koyunum var... (Sâd, 38/24) Zemahşerî bu âyeti soru cevaba dayanan her zamanki metoduyla açıklamaktadır: Koyunların zikredilmesi ne demektir, diye sorarsan cevaben şöyle derim: Hasımların bizzat hakeme başvurmaları<sup>58</sup> ve sözleri “temsil”dir. Çünkü burada “temsil”, önceki satırlarda ifade ettiğimiz üzere kınama için daha belîğ bir ifade ve ortaya çıkmasında utanılacak bir durum için uyarı- nasıl ki ortaya çıkmasından sakınılan bir şey “kinaye” yoluyla anlatılıyorsa “temsil” de “kinaye” yerine kullanılabilir- Davut peygambere bir siper ve onun saygınlığı için korumadır. Bu “temsil”de benzetme şöyle gerçekleşmiştir: Orya'nın Davut peygamberle hikâyesi; kendisinin bir, arkadaşının doksan dokuz koyunu olan adamın kıssasıyla temsil edilmiştir. Bu durumda doksan dokuz koyunu olan koyunlarını yüze tamamlamak istemiş, arkadaşının bir koyununa göz dikmiştir. Arkadaşını koyunlarını kendisine vermesi için yönlendirmiş, istediğini elde etmek için bu konuda arkadaşıyla hırslı bir kimse gibi tartışmıştır. Bunun delili ayetteki ...”ortaklarının çoğu”...ifadesidir. Cenab-ı Hakk, içerisinde koyunun zikredilme gayesini gösteren bir işaret bulunmasından ötürü bu kıssayı özellikle anlatmıştır.<sup>59</sup>

Zemahşerî'nin; Kur'ânî tasvirde özellikle de “temsil”de, kendi Mu'tezilî fikirlerine aykırı düşen çok sayıdaki âyeti zâhir anlamlarından uzaklaştırmasına yardım eden edebî bir araç bulması dikkat çekici bir husustur. “...Allah'ı hakkıyla takdir edemediler, yeryüzü kıyamet günü tamamen avucundadır, gökler de sağ eliyle dürülmüştür...” (ez-Zümer, 39/67) âyetinin tefsîrinde olduğu gibi: Avuç/ kabza, dürülme ve sağ yön tasavvur edilmeksizin anlaşılmalıdır. Bu ifadeler Cenab-ı Hakk'ın büyüklüğünü ifade etmek için “tahyil” ve “hissî temsil”den ibarettir. Şu sözü anlamaz mısınız? “Allah'ı hakkıyla takdir edemediler.”<sup>60</sup> Bunun manası “temsil” üzeredir. Yeryüzünün Allah'ın emri ve kudretin altında bulunmasının misali, biz insanlardan bir şeyi avucunda tutan kimsenin misali gibidir. Göğlerin sağ elle dürülmesi de aynı şekilde değerlendirilir. Cenab-ı Hak hakkında teşbih hissettiren âyetlerden bu minvâl üzere olanlar da bu ikisi (kabza, dürülme; göğlerin sağ elle dürülmesi) gibi değerlendirilir.<sup>61</sup> Zemahşerî âyetin te'vili bağlamında şunları dile getirmiştir: Bu sözden kastedilen; bu sözü cümle olarak olduğu gibi aldığımızda hakikat cihetiyle olsun veya mecâz cihetiyle olsun

<sup>56</sup> *el-Keşşâf*, II, 145-146.

<sup>57</sup> *el-Keşşâf*, I, 156.

<sup>58</sup> Makaledeki كَانْ 'nin doğrusu كَانْ'dir. (çev. notu)

<sup>59</sup> *el-Keşşâf*, IV, 139.

<sup>60</sup> *el-Keşşâf*, I, 146.

<sup>61</sup> Saîdî, *el-Belâgatü'l-âliye*, s. 118.

avuca, sağ ele bakmaksızın Allah'ın azametini tasvir ve yüceliğini en ince ayrıntısına kadar düşünmekten başka bir şey değildir.<sup>62</sup>

Aynı şekilde Zemahşerî “istiâre-i temsiliye” olarak kabul ettiği uygulamalarında; bunların güzelliğine ve ifadedeki edebî etkisine işaret etmek, Kur'an nazımının temeyyüz ettiği güzellik değerlerine yoğunlaşmak sûretiyle bu yöntemini sürdürmektedir. Bunun gerekçesi de kendi edebî kabiliyetine, Arapça üslup bilgisine ve belâgî nükteleri bulmadaki söz sanatları yeteneğine zaman zaman bizim dikkatimizi çekmektir. Zemahşerî yine “istiâre-i temsiliye”deki güzellik noktalarını açıklayarak, onun tasavvur ve duygularda bıraktığı etkisine dikkat çekmek sûretiyle onun içerdiği edebî güzellik ve estetik inceliklerini ortaya koymak için bu uygulamalarını devam ettirmektedir. Yine Zemahşerî bazı tahlillerinde bu terimi, açıkça zikrederek ya da îmâ ile işaret ederek ifade etse de diğer bazı tahlillerinde âyetlerin edebî yönüne tanzîr (başkalarından örnek verme) ve tefrî' (bunun benzeri şurada anlatıldığı gibidir demek) metodundan daha fazla önem verdiği için Kur'an nazımının temeyyüz ettiği estetik ve belâgî değerlere yönelir. Bu durum Zemahşerî'yi Kur'an ve Kur'an'la hayat bulan belâgatın en önde gelenlerinden biri haline getirmiştir.

Bunun delili şu âyetin te'vilinde gelmiştir: “bizim azabımız geldiğinde uyarılanların sabahı ne kötü olur.” (es-Sâffât, 37/177 ) Bu âyetin fasihliği ve muhatabın bu âyetten hissedeceği güzellik sadece “temsil” yoluyla anlaşılır. Zemahşerî bu âyetteki “temsil” hakkında daha önce açıklamada bulunmuştur: Uyarıldıktan sonra inkâr eden kimselerin başına gelen azap, bazı nasihatçilerin kendi kavmini düşman hücumlarına karşı uyardığı orduya benzetilmiştir. İkaz edilen kimseler bu uyarılara kulak asmamış, hazırlıklarını yapmamış ve kendilerini kurtaracak tedbirlerini almamışlardır. Sonunda ansızın yok olmuşlardır. Bu saldırılar genellikle sabahleyin oluyordu, bu sebeple (الغارة) kelimesi başka vakitte de gerçekleşse sabah saldırısı olarak adlandırılmıştır.<sup>63</sup>

Bunun benzeri Zemahşerî'nin şu âyetle ilgili söyledikleridir: “...nihayet yeryüzü ziynetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kudret sahibi olduklarını sandıkları bir sırada... (Yûnus, 10/24) O şöyle yorumlamıştır: Fasih bir sözdür. Yeryüzü, her çeşit görkemli elbiseleri alıp giydiğinde ve bu elbiseler dışındaki başka süslerle de süslendiği zamandaki geline “temsil” yoluyla benzetilmiştir.<sup>64</sup>

Cenab-ı Hakk'ın şu sözünün tefsîrinde söyledikleri, Zemahşerî'de “temsil”e yani istiâre-i temsiliye'ye işaret eden, onu ortaya çıkaran delillerdendir. “Allah'ın ipine topluca sarılın, parçalanmayın... (Âl-i İmrân, 3/103) Zemahşerî sözün gaye ve hedeflerini yerine getirmede “istiâre”nin etkisini ortaya çıkarmak için

<sup>62</sup> *el-Keşşâf*, V, 170.

<sup>63</sup> *el-Keşşâf*, V, 130.

<sup>64</sup> *el-Keşşâf*, III, 9.



“sarılmayı”“istiâre” ve “temsil”in her ikisine de hamletmektedir. “İpine sarıldım” sözü, ipe destek istendiği, korumasına güvenildiği için“temsil” sayılabilir. İp Allah’a söz verme anlamında, bu ipe sarılma da bu sözün sağlamlığı noktasında “istiâre” olabilir. Zemahşerî; burada Allah’a sarılan ve ondan yardım dileyenin halini, ipe bağlanmış, kopmayacağı için kurtulacağına emin bir halde yüksek bir yerden sarkan kimsenin hali gibi değerlendirmektedir.<sup>65</sup>

Zemahşerî’nin Keşşâf’taki çeşitli belâğî tahlil ve ibarelerinin bize bildirdiği üzere “temsil” teriminden anlaşılanların özeti şudur: Onun bu terimi isim formatında (temsil) basit şekilde kullanmasının yanı sıra bağlamın onu bu terimi fiil formatında kullanmaya sevk ettiği noktalar da vardır. Şöyle ki Zemahşerî’nin ifadelerinde, مثل fiilinin “temsil”e yani “istiâre-i temsiliyye”ye delâlet için geldiğini görüyoruz. Bu durum; hakikate karşı büyüklük taslayan, böbürlenenenlerin ve doğru yoldan çıkan kâfirlerin hallerini anlatan Kur’anî tasvirde hareketle Zemahşerî’nin tefsîrinde açıkça yer almaktadır.

“Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık göremezler”. (Yâsîn, 36/ 8-9)

Kur’an nazmı; mantığı olduğu halde ondan yararlanmayan, apaçık delillerin etkileyemediği, bataklık ve dalâlette kalmaya devam eden kimsenin halini – günah ve dalâlette olmayı sürdüren- boynunun etrafını çenesine kadar kalın, yüksek demir halkalar saran, hatta başını hareket edemez halde yukarıda tutan kimsenin haline benzetmiştir. Sonra bu kimse yerinde durmuş; boynunu kalın, yüksek duvarla örtmüş, karanlık da onun gözünü kapadığından hareket edemez hale gelmiştir. Zemahşerî şöyle demiştir: Çünkü onlar küfür üzere öleceği bilinen kimselerdendir. Sonra Allah onların küfürde direnmelerini- ki onların, demir halkalı ve boynu yukarı kalkık kimseler haline getirildikleri için dönmelerinin yolu yoktur – hakka yönelmemeleri ve kulak asmamaları sebebiyle iki set arasında olanların haline benzetmiştir. Düşünmeleri ve idrak etmeleri olmadığı için önleri ve arkalarını göremezler. Onlar Allah’ın âyetlerine karşı kördürler.<sup>66</sup>

İkincisi: Zemahşerî “mesel” terimini “temsil”e delâlet etsin diye kullanmıştır. Şu âyeti kerime ile ilgili ifadesi bu kabildendir: “Şimdi (düşün bakalım) yüz üstü kapanarak yürüyen mi (varılacak) yere daha iyi erişir yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi”? (el-Mülk, 67/22) Zemahşerî âyetin tefsîri sadedinde şöyle demiştir: Yüz üstü sürünerek yürümenin anlamı nedir, doğru yol üzerinde düzgün yürüyene nasıl karşılık olarak geldi diye sorarsan cevaben şöyle

<sup>65</sup> el-Keşşâf, I, 191; Enbiyâ 19 ( IV,57);

<sup>66</sup> el-Keşşâf, IV, 90.

derim: Bunun manası farklı<sup>67</sup>; düz olmayan, tepe tümseklerin bulunduğu yerde gelişi güzel yürüyen kişinin her an düşüp yüzükoyun yere kapaklanacak oluşudur. İşte böyle bir kimsenin hali; doğru yolda bir o yana bir bu yana yalpalayan, gelişigüzel yürüyenin aksine, doğru olarak yürüyen yani tökezlemeyen ve yere düşmeyen ya da<sup>68</sup>istikameti düzgün, sadece biraz sapmış kimsenin hali gibidir. Bu sözle, doğru yolu bulamayan, yanlış yola sapan ve bu sebeple hâlâ yüzükoyun yerde kapaklanmış halde olan âmâ da kastedilmiş olabilir. Böyle birisi düzgün, iyi gören ve kendisini doğruya götüren yolda yürüyen adam gibi değildir. Bu durum mümin ve kâfir kimse için meseldir.<sup>69</sup>

Zemahşerî'nin sözünden anlaşıldığına göre burada iki "temsîl" vardır:

Birincisi: Dalâlete batan, küfrün karanlığında debelenmeye başlayan şaşırılmış kimsenin misalidir. Böyle kimsenin hali, yüzükoyun kapaklanarak yürüyen – ki aslında bu yere kapanma halinden doğrulup doğru bir şekilde yürüyebilir; fakat o bu değersiz hali üzere ısrar ediyor, ters yüz olmuş yüzükoyun bir şekilde yürüyor - Bu durum ise şaşkınlığa ve alay konusu olmaya sebebiyet veriyor. İşte hidayeti, nuru bırakan küfür ve delâlet karanlıklarında debelenmede ısrar eden şaşkın kimsenin hali böyledir.

"Temsîl"ın ikincisi doğru yolda düzgün şekilde yürüyen, yürüyüşünü mutedil olarak hedefini gözetleyerek sürdüren ve hidayette olan mümin kimsenin misalidir. Her iki "temsîl" de soru sigasında gelmiştir. (أفمن ) Bu, okuyucu birbiriyle bağlantısı olan her iki durumu da incelesin, aralarındaki uzaklığı ve farkı düşünsün diye bir uyarı ve küfre karşı ikaz içindir.

Yine Zemahşerî'nin ifadelerini inceleyenler onun bazı tahlillerinde "mesel" ile "temsîl"ın birbiriyle bağlantılı ve eş anlamlı olarak kullandığını fark edecektir. Nitekim bu durum şu âyetin tefsîrinde ortaya çıkmaktadır: "...Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın" ... (Hicr, 15/21) Zemahşerî âyetin tefsîri sadedinde şunları söylemektedir: Hazinelerin zikredilmesi "temsîl"dir, mana da şudur: Kulların yararlandığı her ne varsa biz onu yaratmaya, ortaya çıkarmaya ve onunla nimet vermeye kadiriz. Sadece belli miktarda veririz ve biliriz ki bu onun faydasıdır. Cenab-ı Hak burada hazineleri, her şeye gücünün yeteceğine dair mesel olarak zikretmiştir<sup>70</sup> Bu şu demektir: Zemahşerî'ye göre "mesel" ve "temsîl" terimleri aynı anlama gelmektedir, o da "istiâre-i temsiliye"dir.

Üçüncüsü: Zemahşerî'nin kelimada teşbih olduğunu söylemesidir. Onun sözlerinden "istiâre"nin dayandığı teşbihi kastettiği anlaşılır. " Saf saf rabbinin huzuruna çıkarılırlar." (Kehf, 18/48) Onun bu âyet-i kerime ilgili değerlendirmesi

<sup>67</sup> Makalede معتاد olarak geçen kelime Keşşâf hasiyesi olan Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb* adlı eserinde معتاد olarak geçiyor

<sup>68</sup> Makalede مستوي kelimesinin hemen öncesinde geçen أي'in aslı orijinal metinde أو'dur. (çev. notu)

<sup>69</sup> *el-Keşşâf*, VI, 134; Kalem 42 ( VI, s. 145); Fâtır 12 ( V, s. 80)

<sup>70</sup> *el-Keşşâf*, III, 130; I, s. 29-30.

şöyledir: Onların hali, sıra sıra sultânın huzuruna çıkarılanlara benzetilmiştir. Saf halinde hepsi görünür, birbirlerini tek tek gördükleri gibi gurup olarak da (topluca) görürler. Kimse kimseye saklı kalmaz.<sup>71</sup>

Bu durumun benzeri şu âyet-i kerimededir: “İki deniz bir olmaz. Biri tatlıdır, susuzluğu giderir, içimi kolaylaştırır; diğeri ise tuzludur, acıdır... (Fâtır, 35/12) Zemahşerî âyeti şöyle tefsîr etmiştir: “Tatlı ve tuzlu deniz, mümin ve kâfir kimseler için “mesel” (temsil) olarak getirilmiştir”. Sonra Allah iki denizin özellikleri ve onlarla ilgili olan nimet ve ihsanlarını istitrat kabilinden zikretmiştir. İstitrat kastedilmeden de söylenmiş olması muhtemeldir. Bu durum da iki tür (Mü’min, kâfir) iki denize (acı, tatlı) benzetilmiş olur. Sonra acı deniz; onda bulunan balıktan, inciden istifade etme; geminin gitmesi gibi yararları noktasında tatlı suyla aynı özellikleri taşıdığı için kâfire üstün tutulmuştur. Kâfir bu sayılan faydalardan yoksundur. Bu durum Cenab-ı Hakk’ın şu sözünde ortaya çıkar : “Sonra bütün bunların ardından kalpleriniz katılaştı, taş gibi; hatta daha katı oldu<sup>72</sup> (el-Bakara, 2/74) Zemahşerî’nin sözlerini düşündüğümüzde iki insan tipinin (mü’min, kâfir) iki denize benzetilmesindeki maksadın, içilebilir tatlı suyla müminin, tuzlu acı suyla da kâfirin istiâre edilmesi olduğunu anlarız. Zemahşeri bunu asıl olması itibariyle teşbihle ifade etmiştir; çünkü “istiâre” teşbihe dayanır, ona bağlıdır. Zemahşerî, âyette ıstilahî olarak teşbih yoktur deme gereği de hissetmemiştir. Bu da “istiâre”nin temeli olan teşbihi kastettiğini gösterir. Buradaki “istiare”, sözlerinden anlaşıldığı üzere, “temsiliyye”dir. Çünkü burada “istiâre” tek bir kelimedede değil, ibarenin tamamında gerçekleşmiştir.

### Sonuç

Bu çalışmanın en önemli sonuçları içerisinden özet olarak aşağıdaki hususları ifade etmemiz mümkündür:

1-“İstiâre-i temsiliyye” cümlede de olabilir, terkipte de olabilir; fakat tek lafızda olamaz. Bu sebeple “istiâre-i temsiliyye” “temsiliyye” olarak isimlendirilmiştir. Bu “istiâre”de müşebbeh bih çeşitli durumlardan elde edilmiş mürekkep sûret üzerine açıkça zikredilir. Bundan ötürü “istiâre-i temsiliyye”, “teşbih-i temsil”e yakındır; fakat “istiâre-i temsiliyye”de müşebbeh teşbih edâtı ile beraber düşmüştür.

2- Zemahşerî tahlillerinde “teşbih”le ilgisi olan “temsil”in ilk görünümünü – temsil kelimesinin lugavî delaletiyle bilinen görünümüdür- korumak sûretiyle “istiâre-i temsiliyye”yi müsteâr ile müsteâr leh arasındaki alakaya, hissî veya akli olup olmadığına bakmaksızın titiz bir şekilde ele almıştır. Bu esas üzerine “temsil” teriminin Zemahşerî’nin ifadelerinde pek çok yönünün olduğunu fark ettik.

<sup>71</sup> e-Keşşâf, III, 210.

<sup>72</sup> el-Keşşâf, V, 80.

Bununla beraber “temsîl” teriminden elde edilen bu çok yönlülük belâgat âlimlerince hemen hemen birbirine yakın kabul edilmektedir.

3- Zemahşerî'nin ifadelerinde “istiâre-i temsiliyye” örneklerini inceleyen kimse şunu fark eder: O, son dönem belâgat âlimlerinin metinlerinde kullandığı “istiâre-i temsiliyye”yi ifade etmek için bazen “temsîl” lafzını, bazen de “mesel” lafzını kullanmıştır. Farklı farklı isimleri olduğu anlaşılan bu terimin iki şekli vardır:

A) Mürekkeb (istiâre-i temsiliyye) bu terim iki kelimedden meydana gelmiştir: İstiâre ve temsiliyye. Bu bir sıfat terkididir, her iki lafız bu terkiyle tek lafız gibi olmuştur. Mevsuf bu vasıfla tahdit ve tahsis kazanmış, bu işin uzmanları bunu belâgat alanında kullanmışlardır.

B) Basit: Zemahşerî'de geçtiği gibi “temsîl” ya da “mesel” olarak.

4- Çeşitli isimleri olan “istiâre-i temsiliyye”nin, Zemahşerî'nin ibare ve delillerinden anlaşıldığı üzere edebiyat âlimleri ve beyân ustalarınınca diğer belâgî/ beyânî sanatlarda olmayan üstün bir konumu ve değeri vardır. Ki bu âlimler “mecâz”, “teşbih”, “istiâre” ve “kinaye”ye i'câz'ın dayanağı/ temeli, belâgatin etrafında döndüğü ana eksen, üstünlük ve fazilet gerektiren sanatlar olarak bakmışlardır.

5- “İstiâre-i temsiliyye”nin temeli “teşbih-i temsîl”dir. Nitekim “istiâre-i temsiliyye”nin belâgati iki durum arasındaki benzerliğin isabetli oluşunda gerçekleşir. Eğer istiâre mesel (darb-ı mesel) ise bunun güzelliği sadece istiâre'ye uygun madrib'in isabet ettirilmesine bağlıdır.

Bu esas üzerine, araştırmacılarca açık hale gelmiştir ki “temsîl” terimi kayıtsız olarak zikredildiğinde genellikle “istiâre-i temsiliyye” olarak anlaşılır. Bu isimlendirmenin sırrı İbn Yakûp el-Mağribî'nin dediği gibidir: Vech-i şebah birçok durumdan alınmış, istiâre yoluyla kaydı ise isim müsemmayla uyum içerisinde olsun diye getirilmiştir.<sup>73</sup> Çünkü gerçek şu ki bu mecâzda (istiâre-i temsiliyye) bir hali başka bir hale, birinci türü ikincisine dâhil etmek sûretiyle mübalağa yoluyla benzetme gerçekleşir. Sonra ikinci lafız birincinin yerine kullanılır. “İstiâre”nin durumu da böyledir. “İstiâre-i temsiliyye” tanımındaki istiâre yoluyla kaydı, ismin müsemma'ya uygunluğunu açıklamak için eklenmiştir.<sup>74</sup> Bundan dolayı çok sayıda belâgatçı “istiâre-i temsiliyye”yi diğer istiâre türlerine incelemiştir.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> “İsim müsemma ile uyum içerisinde olsun” sözünün anlamı şudur: “Temsîl/ “Mecâz-ı mürekkep”te de “istiâre” de olduğu gibi müşebbeh bih zikredilerek müşebbeh kastedilir. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Muhtasarüs-sa'd: Şerhü telhîsi kitabi miftâhi'l-ulûm* (tahkik: Abdülhamîd Hendâvî), el-Mektebetü'l- asrîye, Beyrut, 2010, s. 354.

<sup>74</sup> İbn Ya'kup el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh, Şerhü telhîsi'l-miftâh*, Dârü's-Surûr, Beyrut, IV, s. 145.

<sup>75</sup> Ebû Şevârib-Ahmed el-Mısırî, s. 98.

6- Zemahşerî, müşahhaslaştırma ve somut bir sûrette ortaya çıkarma yoluyla manayı ifade etmedeki tesiri gizlenemeyen bu “istiâre”nin değerini vurgulamıştır. “İstiâre” edebî, seçkin değerinin en önemlisi îcâz olan edebî unsurların yardımı neticesinde; manaları ustaca tasvir etmedeki üstün kudretini kazanır. İlgili bulunduğu maksatları ifade etme konusunda “istiâre” hakikatten daha evladır.

7- İstiâre -belâgatçılarının ıstılahında kullanıldığı gibi- teşbihin bittiği yerde başlar; belâgatın yüksek derecelerine yükselir; manaları insanların görüp dokunabildiği güçlü, mücessem bir şekilde tasvir eder; dinleyenleri etkiler; onların duygularına hükmeder ve hislerini harekete geçirir. Şu da var ki “istiâre”nin kuvvet bakımından en değerlisi, en tesirlisi “istiâre-i temsiliyye”dir. Çünkü çeşitli durumlardan elde edilmiştir. Bu husus modern araştırmacılardan biri tarafından bu mânaya işaret ederken ve istiârenin belâgatını şu sözlerle özetlerken ifade edilmiştir: “Müfred ve mürekkepteki “istiâre-i tasrihiyye”nin belâgatının sırrı, îcâz ve mübalağanın güçlü oluşudur. Bununla beraber “temsiliyye”nin birinci söylendiği (mevrid) sûrete bakılıp benzer bir durum için ikinci kez (madrib) söylenmesi ile gerçekleşen bir olayı ifade etmedeki canlı olma durumu vardır.<sup>76</sup> Bunun etkisi İmam Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında ele aldığı Kur'an istiârelerini sunarken açıkça ortaya çıkmıştır.”

Kur'an; Arapların, etkileri üsluplarında açıkça ortaya çıkan fesahatlerine rağmen- şu da var ki bu fesahat Kur'an'ın îcâzına, nazmındaki o harikalığın zirvesine ulaşamamıştır- üslubuyla, nazmıyla, manalarıyla mûcizedir. İşte bütün bunlar, beyân çalışmalarının en önemli konularından biri olan “istiâre-i temsiliyye” ve onunla ilgili diğer beyân incelemelerinin en önemli özelliklerindedir. Zemahşerî, *Keşşâf* tefsîrindeki tahlil ve uygulamalarında bunları tek tek ortaya çıkarmak sûretiyle bu sanat dalına verdiği önemi göstermiştir.

---

<sup>76</sup> Abdülazîz Kalkale, s. 61

## İLMÜ'N-NEFS VE DİN\*

Ömer RIZA\*\*

Sadeleştiren: Hüseyin İbrahim YEĞİN\*\*\*

### Öz

Çevirisini yaptığımız “İlmü'n-Nefs ve Din” isimli bu metin, Ömer RIZA'nın Sebîlü'r-Reşâd dergisinde kaleme almış olduğu makaledir. Bu makalede yazar, Oxfort'da yapılan bilimsel bir konferansta J. A. Hadfield'in sunmuş olduğu bildirisinin içeriğini özetlemiştir. Makalede Yeni psikoloji'nin tartışmaya açtığı önemli konulara yer verilmiştir. Psikolojik bakış açısı olarak; insanın mutluluğunu ve huzurunu sağlayan şeyin, hak din ile batıl dinler arasındaki ayırt edici önemli bir özellik olduğu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlmü'n-Nefs, Psikoloji, Din, Ömer Rıza, Evrim Teorisi

## PSYCHOLOGY AND RELIGION

### Abstract

We translate “Psychology and Religion” is that the text is written article by Ömer RIZA in Sebîlü'r-Reşâd journal. In this article, the author has summarized the contents of the report which was presented by J.A. Hadfield in a scientific conference held in Oxfort. Important issues have been placed in this article. These issues have been discussion matters by "The new psychology". As a psychological perspective; what makes people happy and peaceful, is emphasized as distinguishing important feature between true religion and false-superstitious religions.

**Key Words:** Science of soul, Psychology, Religion, Ömer Rıza, Theory of Evolution

### Türkçe Çevirisi:

## İLMÜ'N-NEFS VE DİN

Oxford'da akd olunan asrî ricâl-i dîn kongresinden evvelce bahsetmiş, daha sonra orada asrî ilm-i heyetin bir sâni'-i hakîmi ve bu sâni'-i hakîmin vahdaniyetini ikrar ettiğini ifade eden bir hitâbe-i ilmiyeyi hülâsa etmiştim. Bugün aynı kongrede “İlmü'n-Nefs ve Dîn” hakkında üstad J. A. Hadfield'in îrâd ettiği hitâbe-i ilmiyeyi tercüme ediyorum. Üstat Hadfield yeni “İlmü'n-Nefs”in meydân-ı münâkaşaya çıkardığı mesâil-i mühimmeyi îzâh ettikten sonra bunlara verilecek cevapların ana hattını izâh etmekte ve “İlmü'n-Nefs” in bilhassa dîn-i hakkı dîn-i bâtıldan ayırmaya muvaffak olacağını beyan ile dîn-i hakkın “İlmü'n-Nefs” nokta-i

\* *Sebîlü'r-Reşâd*, İstanbul: 13 Teşrîn-i Sâni 1340 (1924) Cilt: XXV, Sayı: 625, ss. 7-9.

**Sebîlü'r-Reşâd:** 1908 Ağustos'unda Eşref Edip Fergan ve Mehmet Âkif Ersoy tarafından çıkarılmaya başlanan dergi. İslamcılık hareketinin en önemli yayın organı idi. 1966 yılında yayın hayatına son verilmiştir.

\*\* Müellif hakkında geniş bilgi makalenin sonunda verilmiştir.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinyegin@ibu.edu.tr

nazarından esaslarını ta'dât eylemektedir. Yalnız üstâd-ı mumâ ileyh bu esaslara göre bazı edyânı tetkik ediyorken "Mukayese-i Edyân" âlimi olmadığından mevzu bahis ettiği edyân hakkında şâyî' olan fikirlere binâ-yı mütâlaa ettiğini i'tirâf ve bu fikirlerin hakikati ifâde edip etmemesinden mes'ûliyet kabul etmediğini beyan ediyor. Üstâd-ı mumâ ileyh'in bu ifadesi Müslümanlık hakkında dermeyân ettiği mütâlaanın nefsü'l-emre muvâfık olup olmaması meselesini tetkîk etmeliğimize ve bunları tashîhe çalışmamıza bâdî oldu. Binâenaleyh makalenin Hıristiyanlık ve Müslümanlığı mevzubahis eden parçaları Mr. Halden'in değil, muharrir-i âcizindir. "Yeni İlmü'n-Nefs" in dîn-i hak esası olarak kabul ettiği esaslar, dîn-i mübîn'imizin teâlimine o kadar muvâfıktır ki, bu hakikat yek nazarda tecelli ediyor. Esasen her şek ve şüpheden ârî bir hakikat-i müslime, ulûm ve fûnûnun ilerledikçe hakâik-i İslâmiye'ye takarrub ve esâsât-ı diniyemizi tavzîh edecektir.

Üstat Halden diyor ki:

Bir nesl-i mukaddem, bilhassa tekâmül meselesi üzerinde, ilm-i hayât ile dîn arasında müthiş bir mücâdele kopmuştu. Birtakım adamlar, Allah'ın her mahlûku olduğu gibi yarattığını iddiâ, fakat tekâmül nazariyesi, envâ'ın şerâit-i muhîtiye ve mücadele-i hayat neticesi olarak inkişâf ettiğini beyan ediyordu. Bu münâkaşanın devâmı esnâsında bir takım mutaassıplar "Tekâmül doğru ise din esassızdır" demişlerdi. Tekâmül nazariyesi kabul-i âmmeye mazhar oldu. Şu var ki, bu hükmü veren aptallar kendi mantıklarının neticesini kabul etmediler. Filhakîka, tekâmül her ne kadar Cenâb-ı Hak'ın hilkatî nasıl vücuda getirdiğine dair olan telakkîlerimizi değiştirdiyse de Cenabı Hak'a itikadımız üzerinde bir te'sîr icrâ etmemiştir.

Hâli hazırda ise dîn ile ilmü'n-nefs, bilhassa dîn ile yeni ilmü'n-nefs arasında bir nesil evvelki mücâdeleden daha şedîd bir mücâdele vukû' bulmaktadır. Yeni ilmü'n-nefs harekâtı beşeriyenin sevâik-i hafiyyesini, i'tikâdât-ı insâniyenin gizli menâbiini taharriye teşebbüs ediyor. Binâenaleyh, ortaya din ve ahlâka itikâdımızın menâbi'ine ait mesâilleri sorulmaktadır. Bu vadîde sorulan sorular, duâ ve ibâdetin bir telkînden, Cenâb-ı Hakka i'tikâdın ebeveyninden müntakıl birtakım karışık hissiyâtın mütehavvil bir şekline i'tikâttan; dînin, hayata karşı çocukça bir temâyülden, bir sinir hastalığından; hayât-ı ba'del-mevte i'tikâdın hayât-ı dünyeviye mes'ûliyetlerini tahammülden âciz olanların teşvîk ettikleri bir i'tikâttan ibâret olup olmadığıdır. Yeni ilmü'n-nefs işte böyle bir takım mesâili ileri sürmektedir. Tabi burada bütün bu mesâili mufassal bir sûrette mevzubahis edecek değiliz. Çünkü bu mesâil pek büyük mesâildir. Fakat bu mesâile ve bu tenkîdâta cevap teşkîl edecek umûmî hatları tavzîhe çalışacağız. Bin'netice görülecektir ki, bir nesl-i mukaddem ilm-i hayat ile dîn arasında vukû' bulan mücâdele neye müncer olduysa, bu defaki mücadele de aynı neticeye müncer olacak, yani, yeni ilmü'n-nefs dîn hakkındaki bir takım telâkkîlerimizi değiştirecek, fakat Allah'a i'tikadımızı, Allah'a ihtiyacımızı müteessir etmeyecektir. Ta'bîr-i

diğerle, bu mesâil ile karşılaşınca yeni ilmü'n-nefs dînin kavâid-i esâsiyesini derinden taharrî edecek; hak dini, bâtil dinden tefrîk edecektir.

Bunu tavzîh etmek için duânın bir telkin-i nefsi olup olmadığı meselesini ele alalım. Duânın, bir insan tarafından kendi nefesine yapılan telkînât olarak kabul edilmesi şu demektir ki, kuvvet için duâ ettiğimiz zaman kuvvet kendi içimizden gelir. Fakat mes'ele bununla kat'î bir surette halledilmez. Bilakis böyle bir cevap diğer bir mes'ele vücuda getirir. O da bu kuvvetin nereden geldiğidir. Onun bizim içimizden geldiğini söylemek, her zaman olduğu gibi hafî ve esrârengiz olan o hayat ve kuvvetin menba'-ı nihâîsini bize göstermez. Ta'bîr-i diğerle tekâmül mes'elesinde nasıl olduysa aynı neticeye muvâsalât ediyoruz. İbâdetin bir eser-i telkîn olduğunu söylemek bir şeyin mihânikiyetine işareten ibarettir. Fakat kuvvetin nihâyetü'l nihâyet nereden geldiğine dair sorulan suâle cevap teşkil etmez. Tekâmülde, Cenâb-ı Hakk'ın tabiatın haricinden değil, içinden icra-yı te'sîr ettiğini söylediler. Şimdi de duâ bahsinde Cenâb-ı Hakk'ın rûh-u beşer dâhilinde yâhut tahte's-suûr olan fikir dâhilinde icrayı tesir ettiğini söyleyeceğiz.

Mesâil-i sâireye geçmeden mukaddem, dînin ilmü'n-nefs nokta-i nazarından esâsâtına dair bir iki söz söylemek isteriz. Dînin ilmü'n-nefse göre esâsı, adem-i hoşnûdi, ihtiyaç, eksiklik hisleridir. Nâhoşnûd olduğumuzu hissettiğimizdendir ki, dînde hoşnudu ve tamamiyeti ararız. Demek ki enfüsî bir nokta-i nazardan dînin esâsı eksiklik hissidir. Âfâkî bir nokta-i nazardan dîn, ruh-u beşerin hoşnudu ve tamâmiyet-i iştîyâkını tatmin için gelen şeydir. Bu esâs, bu eksiklik hissi ve tamâmiyet ihtiyâcı bütün canlı eşyanın bir vasf-ı mümeyyizidir. Filhakîka, canlı şeyleri cansız şeylerden en ziyâde ayıran vasf budur. Cansız eşyanın vasf-ı mümeyyizi onların parçalanmak, târumâr olmak isti'dâdını hâiz olmalarıdır. Hâlbuki canlı eşya daha yüksek bir vahdete, daha muazzâm-ı tamâmiyete doğru kendi kendini götürmekle temâyüz eder.

Cihânda her uzviyyet, ister nebâtî, ister hayvânî veya insânî olsun, bu cihet haiz-i ehemmiyet değildir. Daha büyük bir tamâmiyet ve vahdet içinde tecelli etmeye çalışır. O kadar ki, tam olmadıkça istirâhat etmez. İster nebât ister hayvan olsun her fert için bir düstûr-u tamâmiyet vardır. Her nebât veya her hayvanın içinde kendini bir "kül" yapmak için bir sevk vardır. Bu sevk o kadar kuvvetlidir ki, nebât ve hayvanın tamamiyetine bir hâlel târî olsa, bu sevk onu tamâmiyet iktisâbı için tekrar uğraştırdığını görürsünüz. Bunun basit bir îzâhını ağaçta görmek kâbildir. Bir ağacın kabuğunu kırarsanız ona ne olur? Bu yara iltiyâma başlar ve iltiyâm bulur. Filhakîka bahçıvanlar en güzel çiçekleri çoğaltmak için bu esâsa mürâcaat ederler. Yani eski çiçekleri keserler. Fakat bütün nebât derhal imdâda yetişir ve daha mükemmel bir nebât vücûda getirir. Sonra meselâ, elimizi yaraladığımız zaman ne olur? Bütün uzviyyet-i bedeniye faâliyete başlar. Devr-i demeviyyenin sürati artar, mikropları öldürmek için uğraşır. Elhasıl bütün uzviyyet, yara iltiyâm edinceye kadar çalışır ve fert tekrar bir kül olur. Kertenkele gibi bir



hayvanın meselâ bacağı kırıncı. Onun bacağı doğruluncaya kadar uğraştığını görürsünüz. Bu tamâmiyet sevki bütün uzviyetlerin en kudretli ve en muazzam mümeyyizlerinden biridir.

Şahsiyet-i beşeriye ile de vaziyet aynıdır. Emrâz-ı rûhiye tetkikâtının en garip şeylerinden biri, bir takım harekâtın, garîzî harekâtın, tatmîn edilmeksizin kalmayı kabul etmediği ve hayatta kendilerini ifâde ettirdiğidir. Korku, hiddet garîzesi, garîze-i cinsiye, merak garîzesi... Bunlar tatmîn edilmek için azîm bir sevki haizdirler. Bu temâyülât-ı garîziyeden birini tazyik etmek isteyecek olursanız, onları tazyik edemezsiniz. Bunlar gayr-i tabîî suretlerde kendilerini göstermeye başlarlar ki, bütün ahvâl-i asabiye'nin menşei budur. Ârıza-i asabiye'nin manâsı bir tehyücün kendini ifadeye çalışmasıdır. Bunun tabîî bir surette kendini ifade etmesine müsaade etmezseniz, o gayr-i tabîî bir şekli ifâde ile kendini tatmin eder. Bazen bu tazyîk edilen tehyücât yine tehyüc halinde tecellî eder. Gayr-i tabîî bir korku, münasebât-i cinsiyeye ifrâtı, mâlîhulyâ gibi. Bazen de bunlar doğrudan doğruya bir tehyüc gibi değil de bir maraz-ı asabî gibi tecellî eder. Meselâ, bir asker korkusunu bastırırsa bu baskı bir bacağı felce uğratmak şeklinde, bir insan garîz-i cinsiyesini bastırırsa bunlar nevrestânî şeklinde, tahassüs-i ihtiyâcî lüzûmundan fazla tazyîk edilirse histerî şeklinde tecellî eder. Bütün bu tehyücât-ı garîziyenin şahsiyetimizden metâlibi vardır. Bunların harekâtı o kadar kuvvetlidir ki, tatmîn edilmeksizin durmaz. Avâriz-ı asabiye tazyîk edilen tehyücâtın ifâdesi olduğundan bu mühim neticeyi istihrâca mecbûruz: “asabî hastalıklar şahsiyetin kendini tamamlamak için bir teşebbüsüdür.”

Bu asabî hastalıkları tedâvî edenler kuvâ-yı tazyîkiyeyi kaldırıp maruz-u tazyîk olan tehyücâtı serbest bırakıyor ve bunlara mefkûrevî bir mahreç buluyorlar. Öyle bir mahreç ki, onun içinde bu tehyücât yekdiğeriyle ahenktâr bir surette kendilerini ifâde ve tatmîn ederler. Mefkûrenin vazîfesi işte budur.

Garîzelerimize tatbîk ettiğimiz her şeyi bir kül olarak şahsiyetimize de tatbîk edebiliriz. Her garîze nasıl kendini ifadeye uğraşıyorsa bir kül olarak şahsiyetimiz de tamâmiyet ve itmi'nan için mücadele etmektedir. Bütün şahsiyetin tamâmiyet ve hoşnûdiye iştiyâkı dinen, “İlmü'n-nefs” nazarında esâsîdir. Fert nâkıs oldukça, bütün şahsiyeti tatmin olunmadıkça, bütün harekâtını tatmîn, bütün şahsiyetini itmâm edecek mefkûre için mücadele eder ve onu arar. Fikrin bu mefkûrevî şerâiti terakkîperverâne bir şekilde tahakkuk ettirmesi mes'ûdiyeti tevlîd eder.

Yukarıda dediğimiz gibi, dîn, âfâkî bir nokta-i nazardan, insanlara bu hoşnûdiyeyi te'mîn eden şeydir.

Pek geniş bir nokta-i nazara göre tamâmiyet ve mes'ûdiyeti te'mîn eden her mefkûreye “dînî bir mefkûre” denilebilir. Bazı insanlar tanıyoruz ki, top oynamak onların dînidir. Bunlar kendilerini top oyununa vakfetmişlerdir. Onların

mesûdiyetlerini tatmin eden yegâne şey odur. Bazı insanlar da meşgul oldukları işi kendilerine “din” edinmişlerdir. Başkalarının dîni de posta pulları toplamaktır. Bunların her biri, şunu veya bunu rûhunun mergûbu olan yegâne şey addediyor ve bütün vaktini ve faâliyetini ona hasrediyor. Başkaları da vardır ki, hayatta doğruluğu dîn telakkî eder. Fakat bu da ötekiler gibi nâkıs bir dindir. Çünkü bütün şahsiyetimizi tatmîn etmez. Çünkü insan hayatta yalnız doğruluğu ararsa şahsını hayatın diğer bedî taraflarından, hayatın bütün ezvâk-ı meşrûasından mahrûm eder. Doğru ve yegâne mefkûre olarak tanınan mücerret ahlâkî mefkûreler bizi harâba düşür eder. Çünkü şahsî değildirler. Hâlbuki şahsiyetlerimiz tamâmiyete nâil olacaksa ona ancak şahıs nâil olur. Binaenaleyh en yüksek dîn hayat-ı dîniyemizin esasındaki ihtiyâç ve adem-i hoşnûdîyi tatmîn için bize bir şahısta temerküz eden bir mefkûre takdîm eder.

Filhakika hangi dîn temâyülât-ı garîziyemizi ve bütün faâliyetlerimizi, bütün şahsiyetimizin vezâifini tatmîn ve hepsine bir mahreç te'mîn ederse ilmü'n-nefs nazarında dîn-i hak odur.

Hakiki bir dînin evsâf-ı mümeyyizesi evvelen bütün temâyülât-ı garîziyemize bir mahreç bir ifâde te'mîn etmesi bütün şahsiyetimize tamâmiyet bahşetmesi; sâniyen, bütün bu temâyülât-ı garîziyeyi bir hedef ve bir maksada tevcih ederek hepsini ahenkleştirmesidir. Bu nokta-i nazara göre hakîkî dîni arayıp bulabiliriz.

Meselâ Buda dînine bir nazar atfedelim:

Buda dîni, seciye-i beşeriyenin yalnız bir tarafını, yani insanlığın âlâmına karşı tahassüsü tatmîn eder. Fakat seciyemizin diğer tarafını, yani hukukumuzu te'mîn ve kudretimizi tahkîm tarafını hoşnut etmez. (Budizm) mütellim-i beşeriyetle hemhâl olur, onun elemiyle giryân olur. Fakat ona imdât edemez, onu kaldırmak için el uzatamaz.

Hıristiyanlığa gelince bu dinde seciye-i beşeriyenin muhabbet tarafını tatmîn etmek ister, fakat kudret tarafını tatmîn etmez. “Sağ yanağına bir tokat yersen sol yanağını çevir.” meâlindeki nass-ı Mesîhî bunun en bâriz delîlidir. Hıristiyanlığın ruhânîyeti, garâiz-i beşeriyeyi tazyîk ve ta'til etmektedir.

Fakat dîn-i mübîn-i İslâm seciye-i beşeriyenin her iki tarafını tatmîn eder. İnsanlar arasında muhabbetullâh esasına mebnî bir uhuvvet ve bu uhuvvete müstenit teâvün esası ile insanlar arasında muhabbeti tahkîm ettiği gibi fitratımızın en rakîk noktalarına varıncaya kadar bütün tahassüsâtını tatmîn etmektedir. Bununla beraber Müslümanlık, seciyemizin diğer tarafını, kudret ihtiyacını da te'mîn etmektedir. Müslümanlık izzet, i'tilâ ruhuyla meşbû'dur. Müslüman, bir münker, bir felaket karşısında yalnız müteessir olmaz, münkeri tağyîr eder, felâketi tahfîfe şitâb eyler. Müslümanlık, tabîî hiçbir arzuyu tazyîk etmez. Hepsini meşrû' bir idâreye tâbi kılar. Müslümanlığın tanıdığı fazilet

i'tidâldir. Bu sâyede bütün temâyülât-ı garîziye i'tidâl dairesinde ve meşrû' bir şekilde kendini ifâde eder. Bütün şahsiyet-i beşeriye kendini itmâm eder. Müslümanlık o canlı mefkûredir ki, hayata kemâli ve en büyük saadeti bahşeder.

### **Sadeleştirilmiş Şekli:**

## **PSİKOLOJİ VE DİN**

Daha önce Oxfod'da yapılan çağdaş din adamları kongresinden bahsetmiştim. Sonra da orada bulunan çağdaş ilim heyetinin bir uzmanı ve bu uzmanın eşsizliğini ifade eden bilimsel bir bildiriye özetlemiştim. Bugün, aynı kongrede "Psikoloji ve Din" hakkında üstat J. A. Hadfield'in<sup>1</sup> sunduğu bilimsel bildiriye tercüme ediyorum. Üstat J. A. Hadfield, "Yeni Psikoloji"nin tartışmaya açtığı önemli meseleleri açıkladıktan sonra bunlara verilecek cevapların ana çizgilerini izah etmekte ve "Psikoloji"nin özellikle, gerçek dini gerçek olmayandan ayırmaya muvaffak olacağını açıklayarak, gerçek dinin, "Psikoloji" bakış açısıyla temellerini saymaktadır. Yalnız adı geçen üstat bu esaslara göre bazı dinleri araştırırken "Karşılaştırmalı Dinler" uzmanı olmadığından bahis konusu ettiği dinler hakkındaki düşüncelerini, yaygın olan fikirler üzerine bina ettiğini itiraf etmekte ve bu fikirlerin gerçeği ifade edip etmemesinden dolayı mesuliyet kabul etmediğini açıklamaktadır. Bu durum, yukarıda adı geçen üstadın Müslümanlık hakkında ortaya koyduğu düşüncelerin işin aslına uygun olup olmadığını araştırmamıza ve doğrusunu ortaya koymamıza sebep oldu. Binâenaleyh makalenin Hıristiyanlık ve Müslümanlığı konu edinen bölümleri Mr. Halden'e değil, âcizane bana aittir. "Yeni Psikoloji"nin gerçek dinin temeli olarak kabul ettiği esaslar, Dini Mübin'imizin yücelmesine o kadar uygundur ki, bu gerçeklik bir bakışta görülüyor. Esas itibarıyla şek ve şüpheden uzak olan asıl gerçek, bilim ve fenlerin ilerledikçe İslam'ın hakikatlerine yaklaşacağı ve dinimizin esaslarını açıklayacağıdır.

Üstat Halden diyor ki:

Bir nesil öncesi, özellikle evrim meselesi üzerinde biyoloji ile din arasında müthiş bir çatışma çıkmıştı. Bir takım insanlar, Allah'ın her varlığı olduğu şekliyle yarattığını iddia ediyor, fakat evrim nazariyesi, canlı türlerinin çevre şartları ve yaşam mücadelesi sonucu ortaya çıktığını açıklıyordu. Bu tartışma esnasında bir takım aşırı taraf olanlar: "Evrim doğru ise din asılsızdır" demişlerdi. Evrim nazariyesi genel kabul gördü. Şurası var ki, bu hükmü veren aptallar kendi mantıklarının sonucunu kabul etmediler. Hakikatte, evrim her ne kadar Cenâb-ı

<sup>1</sup> J. A. Hadfield [James Arthur] (1882-1967), İngiltere'de Psikodinamik ve Psikoterapinin öncüsüdür.

Hakkın, mahlûkatı nasıl yarattığına dair olan anlayışımızı değiştirdiyse de Cenâb-ı Hakk'a olan inancımız üzerinde bir etkisi olmamıştır.

Şu anda ise din ile psikoloji, özellikle din ile yeni psikoloji arasında bir kuşak önceki tartışmadan daha şiddetli bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Yeni psikoloji, insan davranışlarının gizli içgüdülerini, insan inancının gizli kaynaklarını araştırmaya girişiyor. Bundan dolayı, din ve ahlaka olan inancımızın kaynaklarına ait meseleler ortaya atılmaktadır. Bu tarzda sorulan sorular: Dua ve ibadetin bir telkinden; Cenabı- Hakka olan inancın, anne-babadan intikal eden karışık duyguların değişen bir şekline inanmaktan; dinin hayata karşı çocukça bir eğilimden; bir sinir hastalığından; öldükten sonra dirilmeye inanmanın, dünya hayatının sorumluluklarını taşımaktan aciz olan insanların teşvik ettikleri bir inançtan ibaret olup olmadığıdır. Yeni psikoloji işte böyle bir takım meseleleri ileri sürmektedir. Elbette burada bütün meseleleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacak değiliz. Çünkü bu konular çok geniş kapsamlıdır. Fakat bu konulara ve bu eleştirilere cevap oluşturacak genel hatları açıklamaya çalışacağız. Sonuç olarak görülecektir ki, bir nesil önce biyoloji ile din arasında ortaya çıkan tartışma nasıl sonuçlandıysa, bu defaki tartışma da aynı şekilde sonuçlanacak, yani, yeni psikoloji, din hakkında bir takım görüşlerimizi değiştirecek, fakat Allah'a inancımızı, Allah'a olan ihtiyacımızı etkilemeyecektir. Diğer tabirle, yeni psikoloji bu konularla karşılaştığında, dinin temel kurallarını derinlemesine araştırarak; gerçek dini gerçek olmayan dinden ayırt edecektir.

Bunu açıklamak için duanın insanın kendisine yapmış bir telkinden ibaret olup olmadığı meselesini ele alalım. Duanın insanın kendi kendine yapmış olduğu telkin olduğunu kabul etmek şu demektir ki, güçlü olmak için dua ettiğimiz zaman bu güç kendi içimizden gelir. Fakat problem bununla kesin bir şekilde çözülmez. Bilakis böyle bir cevap başka bir soruyu da ortaya çıkarır. O da kuvvetin nereden geldiğidir. Onun bizim içimizden geldiğini söylemek, her zaman olduğu gibi gizli ve esrareniz olan o hayatın ve kuvvetin en son kaynağını göstermez. Diğer tabirle evrim meselesinde nasıl olduysa aynı sonuca ulaşıyoruz. İbadetin bir telkin eseri olduğunu söylemek bir şeyin mekanikliğine işaret etmektir. Fakat gücün en sonunda nereden geldiğine dair sorulan sorulara cevap oluşturamaz. Evrim Teorisinde, Cenâb-ı Hakk'ın tabiatın dışından değil, içinden etki ettiğini söylediler. Şimdi de dua konusunda Cenâb-ı Hakk'ın insan ruhu içinde yahut bilinçaltındaki düşünce içinde etki ettiğini söyleyeceğiz.

Diğer meseleye geçmeden önce, psikoloji bakış açısı ile dinin esaslarına dair bir iki söz söylemek isteriz. Psikolojiye göre dinin temeli, tatminsizlik, ihtiyaç ve eksiklik duygularıdır. Tatmin olamadığımızı hissettiğimizdendir ki, dinde memnuniyet ve bütünlüğü ararız. Demek ki, sübjektif açıdan dinin esası, eksiklik duygusudur. Objektif açıdan din, insanın tatminsizlik ve bütünlük arzusunu tatmin etmek için gelen şeydir. Bu esas, bu eksiklik ve bütünlük ihtiyacı, canlıların ayırt

edici özelliğidir. Gerçekte, canlı şeyleri cansız şeylerden en fazla ayıran özellik budur. Cansız varlıkların belirgin özelliği, parçalanma ve dağılma özelliğe sahip olmalarıdır. Hâlbuki canlı varlıklar kendilerini, daha yüksek bir birliğe, daha büyük bir bütünlüğe doğru ulaştırmakla ön plana çıkarlar.

Dünyada her canlı, ister bitki, ister hayvan veya insan olsun, bu çok da önemli değildir. Daha büyük bir bütünlük ve birlik içinde görünmek ister. O kadar ki bütünlük olmayınca rahat etmez. İster bitki ister hayvan olsun her fert için bütün olma vazgeçilmez bir kuraldır. Her bitki ve hayvanın içinde kendini bir bütün yapmak için bir dürtü vardır. Bu dürtü o kadar güçlüdür ki, bitki veya hayvanın bütünlüğünü bozacak aniden bir eksiklik gelse, bu dürtünün, bütünlüğü tekrar elde etmesi için canlıyı harekete geçirdiğini görürsünüz. Bunun basit bir açıklamasını ağaçta görmek mümkündür. Bir ağacın kabuğunu kırarsanız ne olur? Bu yara iyileşmeye başlar ve bir müddet sonra iyileşir. Doğrusu bahçıvanlar en güzel çiçekleri çoğaltmak için bu kuralı uygularlar. Yani eski çiçekleri budarlar. Bu durumda bitkinin tamamı hemen yardıma koşar ve mükemmel bir bitki meydana gelir. Sonra, örneğin, elimizi yaraladığımız zaman ne olur? Bedenin bütün organları faaliyete geçer. Kan akışı hızlanır mikropları öldürmek için uğraşır. Kısacası bütün organlar yara iyileşinceye kadar çalışır ve tekrar bir bütün olur. Örneğin kertenkele gibi bir hayvanın bacağı kırıldığında kertenkelenin, bacağı eski haline gelinceye kadar çaba sarf ettiğini görürsünüz. Bu bütün olma dürtüsü tüm organların öne çıkan en güçlü ve en büyük özelliklerinden biridir.

İnsan şahsiyetinde de durum aynıdır. Ruhsal hastalıklarla ilgili araştırmaların şaşırtıcı sonuçlarından biri, bir takım içgüdüsel davranışların tatmin edilmediği takdirde zaman içerisinde bir şekilde kendini göstermesidir. Korku, öfke içgüdü, cinsellik içgüdü, merak içgüdü... Bunlar tatmin edilmek için büyük bir dürtüye sahiptirler. Bu içgüdülerin doğal akışını bastırarak olursanız, bunda başarılı olamazsınız. Bunlar doğal olmayan şekillerde kendilerini göstermeye başlarlar ki, bütün sinirsel durumların kaynağı budur. Sinirsel bozukluğun anlamı, bir heyecanın kendini göstermeye çalışmasıdır. Bunun doğal bir şekilde kendini ifade etmesine izin vermezseniz, o, doğal olmayan bir şekilde kendini tatmin eder. Bazen bastırılan bu heyecanlar yine heyecan halinde ortaya çıkarlar. Doğal olmayan bir korku, aşırı cinsel ilişki, melankoli<sup>2</sup> gibi.. Bazen de bunlar doğrudan doğruya bir heyecan gibi değil de bir sinirsel hastalık olarak ortaya çıkar. Örneğin, bir asker korkusunu bastırırsa, bu baskı bir bacağı felç etmek şeklinde; bir insan cinsellik içgüdüsunü bastırırsa bunlar, nevrasteni<sup>3</sup>

<sup>2</sup> **Melankoli:** Günümüzde yaygın olarak kişinin az hareketli ve normalden daha heyecansız bir hayat tarzını sürdürdüğü depresyondan kaynaklanan bir duygu durum bozukluğu anlamında kullanılır.

<sup>3</sup> **Nevrasteni:** Yorgunluk, uykusuzluk, sinirlilik, baş ağrısı, kaygı, gürültüye tahammülsüzlük gibi tanımlanan bir rahatsızlıktır. Bu rahatsızlıklar ağırlıklı olarak duygusal çatışmalara gerilimlere ve benzeri ruhsal etkenlere bağlanmaktadır. (S. Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 528)

şeklinde; duygulanma ihtiyacı gereğinden fazla bastırılırsa, histeri<sup>4</sup> şeklinde ortaya çıkar. Bütün bu içgüdüsel heyecanların şahsiyetimizden istekleri vardır. Bunların hareketleri o kadar güçlüdür ki, tatmin edilmeden yatışmaz. Sinirsel hastalıklar, bastırılan heyecanların bir ifadesi olduğundan şu önemli sonucu çıkarmaya mecburuz: “Sinirsel hastalıklar, kişiliğin, kendini tamamlamak için yapmış olduğu bir girişimdir.”

Bu sinirsel hastalıkları tedavi edenler, yapılan baskının gücünü ortadan kaldırıp heyecanları serbest bırakıyor ve bunlara ideal bir çıkış yolu buluyorlar. Öyle bir çıkış yolu ki, onun içinde heyecanlar bir diğeriyle uyumlu bir şekilde kendilerini ifade ve tatmin ederler. Mefkûrenin (ideal) vazifesi işte budur.

İçgüdülerimize uyguladığımız her şeyi, bir bütün olarak şahsiyetimize de uygulayabiliriz. Her içgüdü nasıl kendini ifade etmeye çalışıyorsa, bir bütün olarak şahsiyetimiz de bütün olmak ve güven içinde olmak için çaba harcar. Bir bütün olarak şahsiyetin, bütün olma ve tatmin olma arzusu dinen, “psikoloji” açısından bir kuraldır. Fert eksik oldukça, tam olarak kişiliği tatmin edilmedikçe, bütün davranışlarını, bütün şahsiyetini tamamlayacak ideal (mefkûre) için çaba gösterir ve onu arar. Düşüncenin, ideale ait şartları uygun hale getirmesi, başarılı bir şekilde gerçekleştirmesi mutluluğa sebep olur.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi din, objektif bir bakış açısıyla, insanlara bu mutluluğu sağlayan şeydir.

Geniş bir perspektifle bütünlüğü ve mutluluğu temin eden ideale “dini ideal” denilebilir. Bazı insanlar tanıyoruz ki, top oynamak onların dinidir. Bunlar kendilerini top oyununa vakfetmişlerdir. Onların mutluluğunu tatmin eden yegâne şey odur. Bazı insanlar da meşgul oldukları işi kendilerine “din” edinmişlerdir. Başkalarının dini de posta pulları toplamaktır. Bunların her biri, şunu veya bunu ruhunun arzu ettiği yegâne şey olarak sayıyor ve bütün vaktini ve faaliyetini ona ayırıyor. Bazıları da vardır ki, hayatta doğruluğu din kabul eder. Fakat bu da ötekiler gibi eksik bir dindir. Çünkü şahsiyetimizin tamamını tatmin etmez. Çünkü insan, hayatta yalnız doğruluğu ararsa kendisini hayatın diğer güzel taraflarından ve hayatın bütün meşru zevklerinden mahrum eder. Doğru ve tek ideal olarak kabul edilen soyut ahlaki idealler bizi perişan eder. Hâlbuki şahsiyetlerimiz bütün olmaya ulaşacaksa ona ancak bir şahıs olarak ulaşabilir. Binaenaleyh en yüksek din, dini hayatımızın esasındaki ihtiyaç ve tatminsizliği gidermek için, bize şahıs merkezli bir ideal sunar.

<sup>4</sup> **Histeri:** Telkine açıklık, duygusal patlamalar, bastırılmış kaygı, ani sinirlenme, bilinçdışı çatışmaların, felç, günlük hafıza kaybı, körlük ve his kaybı gibi fiziksel belirtiyeye dönüştürülmesi vb. semptomlarla tanımlanan psikonevroz bozukluk. (S. Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 366)

Hakikatte hangi din, içgüdüsel eğilimlerimizi ve bütün faaliyetlerimizi, bir bütün olarak şahsiyetimizin görevlerini tatmin eder ve hepsine bir çıkış yolu bulursa, psikoloji nazarında da gerçek din odur.

Gerçek bir dinin ayırt edici özelliklerinin ilki, bütün içgüdüsel eğilimlerimize bir çıkış yolu bulması ve şahsiyetimizin tamamına bir bütünlük sağlaması, ikincisi, bütün içgüdüsel eğilimleri bir hedef ve gayeye yönelterek hepsini uyumlu hale getirmesidir. Bu bakış açısına göre gerçek dini arayıp bulabiliriz.

Örneğin Buda dinine bir bakalım:

Budizm, insan tabiatının yalnız bir yönünü, yani elemelerine karşı duygulanmayı tatmin eder. Fakat tabiatımızın diğer tarafını, yani haklarımızı koruma ve gücümüzü sağlamlaştırma tarafını tatmin etmez. Budizm insanlığın sıkıntılarıyla hemhal olur, onun elemiyle gözyaşı döker. Fakat ona yardım edemez, onu kaldırmak için el uzatamaz.

Hıristiyanlığa gelince, bu din de insan tabiatının sevgi tarafını tatmin etmek ister, fakat güç, kudret tarafını tatmin etmez. “Sağ yanağına bir tokat yersen sol yanağını çevir.”<sup>5</sup> ayeti bunun açık bir ispatıdır. Hıristiyanlıktaki ruhbanlık, insanın içgüdülerini baskılar ve âtil bırakır.

Fakat apaçık olan İslam dini insan tabiatının her iki tarafını tatmin eder. İnsanlar arasında Allah sevgisi temeline dayalı bir kardeşlik ve bu kardeşliğe dayalı bir yardımlaşma ile insanlar arasındaki sevgiyi güçlendirdiği gibi, yaratılışımızın en ince noktalarına varıncaya kadar insanın bütün duygularını tatmin etmektedir. Bununla birlikte Müslümanlık, tabiatımızın diğer tarafını güç, kudret ihtiyacını da tatmin etmektedir. Müslümanlık üstünlük ve yücelme ruhuyla doludur. Müslüman, bir çirkinlik, bir felaket karşısında sadece etkilenmekle kalmaz, çirkinliği değiştirir, felaketi de hemen hafifletmeye çalışır. Hepsini meşru (kurallara uygun) bir hale sokar. Müslümanlığın kabul ettiği şey orta yollu olmaktır. Bu sayede içgüdü'nün bütün eğilimleri aşırılıklardan uzak ve meşru bir şekilde kendini ifade eder. Bir bütün olarak insan şahsiyeti kendini tamamlar. Müslümanlık, öylesine canlı bir idealdir ki, insan hayatına olgunluğu ve en büyük mutluluğu bahşeder.

---

<sup>5</sup> Matta 5: 39, Luka 6: 29.

### Ömer Rıza DOĞRUL (1893-1952)

Dini ve İslami konulardaki yazıları ve yayınları ile tanınan müellif, gazeteci ve mütercimdir. Aslen Burdurlu olup Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de doğdu. Tahsilini Ezher Üniversitesi'nde tamamlayıp Mısır'da gazeteciliğe başladı. Balkan Harbi'nden sonra ve I. Dünya Savaşı sırasında Kahire'de es-Siyâse gazetesinde edebî makaleler yayımladı. Bu arada İstanbul'daki Tasvîri Efkâr gazetesinde "Mısır Mektupları" adıyla yazıları çıktı. Sebîlürreşâd'daki ilk makalelerini de Kahire'den gönderdi. Mehmed Âkif'le tanıştığında Kahire'de eş-Şa'b gazetesine yazı yazıyordu. 1915'te İstanbul'a gitti; İslâm âlemine dair Tasvîr-i Efkâr'da yayımladığı yazılarla Türk basın hayatına girdi. Daha sonra Mehmed Âkif'in kızı Cemîle Hanım'la evlendi. Millî Mücadele yıllarında Tevhîdi Efkâr'da yazarlıktan gazeteciliğe geçti. Bu sırada Vakit gazetesinde yayımladığı Türkiye-Mısır ilişkileri hakkındaki bazı yazılarından dolayı 1925'te İstiklâl Mahkemesi'nce tutuklandıysa da bir müddet sonra serbest bırakıldı. Bu yıllarda dönemin en değerli dinî yayınlarından olan "Asrı Saâdet" serisini tamamladı. 1940'ta Eşref Edip, İsmail Hakkı İzmirli ve Kâmil Miras'la birlikte çıkarmaya başladıkları İslâm-Türk Ansiklopedisi ve bu ansiklopedinin mecmuasında çok sayıda madde ve makale yazdı. 1940-1950 yılları arasında Cumhuriyet gazetesinde günlük siyasî yazılar kaleme aldı. 1947-1948 yıllarında, yazarları arasında Türk ve İslâm dünyasının önemli isimleri bulunan dinî-fikrî muhtevalı haftalık Selâmet Mecmuası'nı çıkardı. Çok partili hayata geçiş sırasında yayımlanan önemli İslâmî dergilerden biri olan Selâmet Mecmuası'nda ilmî-dinî araştırmalar, İslâm dünyasındaki düşünce hareketleri, İslâm klasikleri gibi konuların yanında özellikle o yıllarda din öğretimiyle ilgili olarak basında ve mecliste yapılan tartışmalara da yer verdi.

Ömer Rıza, 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Konya milletvekili seçildi. Milletvekili iken Cumhuriyet gazetesinde, daha çok Ortadoğu ve İslâm ülkeleri hakkındaki inceleme ve gözlemlerine dayanan "Komşu Memleketlerde Olup Bitenler", "Günün Olayları", "Pakistan Mektupları" ve "Seyahat İntibaları" gibi ana başlıklarla siyasî yazılar yayımladı. Bu makalelerinde Türkiye'yi diğer İslâm ülkelerindeki inkılâp hareketlerinin önderi olarak gösteren yazar, daha o yıllarda dünyadaki Doğu ve Batı bloklarına karşı İslâm cephesi adıyla üçüncü bir cephe oluşturulması fikrini savundu. İslâm ülkeleri arasındaki iş birliği ve Türkiye'nin bu iş birliğindeki rolü üzerinde durarak İslâm birliğinin İslâm ülkelerinin yanlış tutumları yüzünden sağlanamadığını göstermeye çalıştı. Doğu ülkelerinin çeşitli meselelerini ve Türk inkılâbının bu ülkelerde yaptığı yankıları tahlil etti.

Ömer Rıza, Büyük Millet Meclisi Dış İşleri Encümeni'nde de görev almıştı. Türk-Pakistan Kültür Cemiyeti'ne başkan seçildi. Ömer Rıza, uzun süren bir hastalık döneminden sonra 13 Mart 1952'de İstanbul'da öldü; mezarı Edirnekapı



Şehitliği'ndedir. Kur'an Nedir, İstanbul 1345/1927; Müslümanlık Nedir, İstanbul 1933; Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri, İstanbul 1943. Eserlerinden bazılarıdır.<sup>6</sup>

### Kaynakça

- Budak, Selçuk; *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2003.  
Develioğlu, Ferit; *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2012.  
Uzun, Mustafa; "Doğrul, Ömer Rıza", DİA, İstanbul 1994, IX, 489-49.  
Kitabı Mukaddes; İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/J. A. Hadfield](http://en.wikipedia.org/wiki/J._A._Hadfield)  
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Sebilürreşad>

---

<sup>6</sup> Mustafa Uzun, "Doğrul, Ömer Rıza", DİA. İstanbul 1994, IX, 489-492.

### ***Tümeller Risâlesi ve Şerhleri\****

Trc. Ömer TÜRKER

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 166 sayfa.

M. Fatih DEMİRCİ\*\*

*Küllî* nitelik ve niceliklerin mâhiyeti, bunların nerede, nasıl var oldukları meselesi, felsefe tarihinin, günümüzde de güncelliğini koruyan, önemli ve köklü mevzularından biridir. Zira bu mesele, hâlâ, birçok felsefî sorunun halli için ele alınması ve cevabının bulunması zarurî mevzular arasındadır.

Bu mesele, bilindiği üzere, Antik Yunan'da başlamış ve tercüme hareketiyle İslâm düşünce dünyasına taşınmıştır. Başta Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) olmak üzere, birçok müslüman düşünür bu mesele üzerine kafa yormuş, düşüncelerini kaleme almışlardır.

Kutbüddin er-Râzî (ö. 1365), Molla Hanefî olarak tanınan Muhammed eş-Şemseddin et-Tebrîzî (ö. 1495) ve Emir Hasan er-Rûmî (ö. 1534) de, küllîler meselesi hakkında eser yazan düşünürler arasındadır. Zira Râzî, bu konuda *Risâle fî Tahkîki'l-küllîyyât* ismiyle müstakil bir eser kaleme almış ve bu konuda bazı tereddütlere cevap vermiş; diğer iki düşünür de bu küçük esere iki ayrı şerhle katkıda bulunmuşlardır.

Kutbüddin er-Râzî'nin bu risaleyi, yaşadığı dönemde küllîler meselesinin anlaşılması noktasında gündeme gelen bazı konuları açıklama sadedinde yazdığı açıktır. O, bu risalede küllîler hakkında geçerli beş konuda kural ortaya koymakta, bu kuralları açıklamakta ve bunlara dair üç şüpheye de cevap vermektedir. Söz konusu beş kural (1) küllînin cüzîler arasındaki ortaklığı, (2) tabîî, mantıkî ve aklî küllî kavramlarının ne oldukları (3) küllînin dış dünyadaki varlığının keyfiyeti (4) türün zihinde cins ile fasıldan mürekkep ve fakat aynı türün zihin dışında basit olması durumu ve (5) aklın, zihinde belirsiz veya eksik olan cins suretini nasıl tamamlayıp fizik âlemde mevcut bir varlığın mâhiyetiyle tam olarak örtüşen bir tür (nev') sûreti haline getirdiği konularına dairdir. Ele alınan ilk iki şüphe ferdin veya tekil varlığın külliyle mutabakatı halinde küllî olup olmadığı ve bir şahsın arazlarından tecrit edilmesi durumunda akılda hâsıl olan birlik sahibi sûretin çok

\* Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkîki'l-küllîyyât* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2013.

\*\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, fatihdemirci@ibu.edu.tr

varlıkla örtüşmesi, üçüncü şüphe de türün ferдин mâhiyetinin kendisi, cins ve faslının ise mâhiyetinin parçaları olması hakkındadır.

Râzî'nin mezkûr eseriyle Molla Hanefî ve Rûmî'nin şerhleri daha düne kadar kütüphanelerinin raflarında unutulmuş idi. Lakin bu eser, mezkûr iki şerhiyle beraber, nihayet Ömer Türker'in çevirisi ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın himmetiyle nisyana terkten kurtulmuş ve Türk okurunun mütalaasına sunulmuştur.

Bilindiği üzere Batı'da ve Doğu'da, bir muhakkik veya mütercim, yazma veya eski bir eseri sadece tahkik ve tercüme etmez. O, ayrıca bu eserin başına bir mukaddime veya giriş yazar; burada kitabın o çağda niçin yazıldığı, o çağ için ne ifade ettiği; söz konusu eserin bugünkü okuyucular için ne anlama geldiği ve bu eserin benzerleri arasındaki yerinin ne olduğu konularında bilgi verir ve böylece okuyucuya, söz konusu eserin okunup anlaşılması noktasında yardım eder. Bu, o kişinin, tahkik ve tercümenin yanında, önemli ek ve hatta temel bir görevidir. Bu eserin mütercimi ise, kitabın başında, altı sayfa (s. 9-14) kadar bir giriş kaleme almış ve burada eseri ve şerhlerini, yeterli kabul edilemeyecek bir şekilde takdimi tercih etmiştir. Bu durum, eseri tercüme edenin ve eseri yayınlayanların, görevlerini tam olarak yerine getirmedikleri anlamına gelmektedir. Gönül ister ki, bu tip eserlerin takdimleri de tercümelere kadar özenli bir şekilde kaleme alınsın.

Son yıllarda İslam felsefesi klasiklerinin Türkçeye kazandırılması noktasında maddî olarak epey yol alındığını görüyor, buna sevinmek istiyoruz; fakat bunların büyük çoğunluğunun hatalarla malul olması bizim bu sevincimizi kursağımızda bırakıyor. Görebildiğimiz kadarıyla, mütercimler Arapça bilmekle felsefe diline hâkim olunacağını zannediyorlar; bu zan da onlara bazen küçük ve fakat çoğu zaman büyük hatalar yaptırıyor.

İlk bakışta, mütercimin bu eseri, diğer tercümelere kıyasla, büyük bir titizlikle ve akıcı bir dille çevirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Fakat yine de, maalesef, bazı tercüme hatalarından uzak kalınamamıştır. Biz burada söz konusu hataların hepsini sıralamaya çalışmayacak; sadece bunlardan ikisine işaret etmekle yetineceğiz.

Bu hataların ilkinin şu cümlede bulabiliriz: "Aklî sûret tikel bir nefiste resmolunan tikel bir sûrettir ve zihnî somutluklarla somutlaşmıştır. O halde nasıl tümel olabilir?" (s. 22-3).

Metnin Arapçasında geçen *müşahhas* kelimesi, günümüz Türkçesinde somut olarak karşılanmaktadır. Somutla da, beş duyuyu algılanabilen maddî varlıklar kastedilmektedir. Fakat burada teşahhus (ve müşahhas) kelimesini somutluk (ve somut) olarak tercüme etmek, klasik İslam felsefî terminolojisi açısından bir hatadır. Çünkü bu kelimeyle burada küllî niteliklerin, bireyleşmesi ya da tasavvuru açısından ortaklık kabul etmeyecek bir şekilde dış âlemde tahakkuku ve böylece

ferdî mevcudatın tek tek varlık kazanması kastedilmektedir. Ayrıca Râzî'nin bu eseri, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'sı* ve diğer eserleri göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılabilir. Zira müellifin bu konudaki temel referans noktası İbn Sînâ'dır (s. 34-5). eş-Şeyh'ür-Reis, *et-Ta'likât*'ında Allah'ın teşahhusundan bahsetmekte ve fakat O'nun maddeyle teşahhus etmediğini, bilakis bizatihi müteşahhas olduğunu söylemektedir (Bkz. *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984, s. 61 ve 184). Dolayısıyla bu cümle, daha iyi anlaşılabilmesi adına, "aklî sûret tikel (şahsî) bir nefiste resmolunan tikel bir sûrettir ve zihnî teşahhuslarla (bireyselleşmelerle) mü(te)şahhaslaşmıştır (bireyselleşmiştir). O halde nasıl tümel olabilir?" şeklinde tercüme edilmelidir.

Bu hata, eser boyunca devam ettirilmektedir: Aynı sayfada "(...) biz Zeyd'i gördüğümüzde ve onu muşahhaslığından soyutladığımızda, ondan zihnimize meydana gelen şey, eklentilerinden arınmış insanlık sûretidir" cümlesiyle karşılaşmaktayız. Teşahhus kelimesinin, burada da, bireyleşme anlamında kullanıldığı görülmektedir. Halbuki Râzî'nin kendisi, "(...) dıştaki her mevcut, muşahhastır ve hiçbir muşahhas çok şey arasında ortak değildir" (s. 24-5) sözüyle bu manayı açıkça ortaya koymaktadır.

İkinci olarak, mütercim'in "(...) mahiyetin kendisinin o çoklukta var olması (...)" olarak karşıladığı ifade, "(...) mahiyetin çoklukta duyulur varlıklardan biri olarak (biaynihi) var olması (...)" olarak çevrilmelidir (s. 20-1). Zira burada ayn kelimesiyle sadece bir varlığın kendisi değil, onun duyulur tekil varlığı da kastedilmektedir. Aksi takdirde, bu kelime, birkaç satır aşağıda geçen ve imkânsızlıktan kurtulmak için reddedilen şahıs kelimesiyle karşılanamazdı.

Fakat, tüm bu hata ve noksanlara rağmen, Râzî'nin *Risâle fî Tahkîki'l-külliyyât*'ını ve onun iki şerhini tahkik ve tercüme eden ile yayınlayanları tebrik eder; ayrıca, felsefe talimlerinin okunmak üzere istifadelerine sunulan bu eseri gecikmeden tetebbua başlamalarını arzuladığımızı belirtiriz.

## ***Kadere İmân***

Cağfer KARADAŞ

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, 72 sayfa.

Kılıç Aslan MAVİL\*

İmân esaslarını konu edinen altı kitapçıktan müteşekkil bir setinin parçası olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan bu eser, tarihî ve aktüel yönleriyle *kader inancını* ele almakta ve zaman zaman ayrıntılı yorumlara yer vermek suretiyle meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflemektedir. Ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde müstakil bir inanç ilkesi sayılan *kadere imân*, her ne kadar tüm müslümanlar açısından bağlayıcı bir itikadî prensip olarak takdim edilse de, dünden bugüne Mu'tezile gibi bazı kelâmî ekol ve düşünürlerce tenkide tâbî tutulmaktan kurtulamamıştır. Bu bakımdan kelâmî/felsefî mülâhazalardan uzak kalmayı vaat etmesine rağmen eserin müellifi, diğer beş inanç esasından farklı olarak *kader meselesinin* kesin çözüme kavuşturulması mümkün görünmeyen *tartışmalı bir problem* olduğunu belirtmeden edemez (s. 10).

Ehl-i sünnet akîdesi açısından bir *imân esası*, kelâm ilmi açısından ise bir tartışmalı mesele görüntüsü arz eden *kader* konusunun imâ etmeye çalıştığımız bu zor ve karmaşık yapısı müellifin yaptığı kader tanımından itibaren kendini göstermeye başlar. Nitekim eserin hemen başında *kader* sözcüğü “Cenâb-ı Hakk'ın bütün nesne ve olayları ezelf ilmiyle bilip belirlemesi” biçiminde klasik ıstılâhî mânasına uygun olarak tanımlanırken, (s. 13) *Sonuç* bölümünde “Cenâb-ı Hak tarafından insanın geleceği ile ilgili olarak hazırlanan şartlar ve imkânların toplamı” şeklinde son dönemde kader meselesi hakkında ortaya konan yorumlara daha yakın bir tutum sergilendiği görülür (s. 67). Zirâ bu yeni yaklaşımda *kader* gerçekleşmesi öngörülen her bir olayın (cüz'iyât) spesifik bir biçimde tek tek önceden bilinip takdir edilmesi yerine, genel anlamda meydana gelmesi mümkün aynı cinsten bütün olayların imkân, sınır ve potansiyellerinin belirlenmesi, yani *olgusal çerçevenin çizilmesi* anlamını taşımaktadır.

Hacminin sınırlılığına rağmen kader konusunu çok boyutlu olarak incelemeye çalışan eser dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kader teriminin klasik kelâm literatüründeki yeri ve bu kavramın naslardaki temelleri incelenmektedir. Yine aynı bölümde kaderin İslâm'ın Allah inancı ve ona bağlı olarak gelişen ilâhî sıfatlar anlayışıyla olan ilişkisine değinilmesi, kanaatimizce son derece yerinde bir yaklaşımdır. Bu bağlamda kaderin kelâmî/felsefî bir problem

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kmavil@ibu.edu.tr

haline gelmesi onun insan fiilleriyle olan ilişkisidir. Müellif: “İnsan, Allah’tan tamamen bağımsız bir eylem ortaya koyabilir mi?” sorusuyla bu hususa dikkat çeker. Ona göre Allah’ın sonsuz ilmi, irâde, kudret ve yaratması karşısında, ilmi ve kudreti kendine verilen imkânlarla sınırlı olan ve yaratma kabiliyeti bulunmayan insana *sınırsız bir irade* verilmiş ve bu sayede gerçekleştirdiği fiillerin yanı sıra bu sınırsız irâdeyi hangi yöne sevk ettiğinden de sorumlu tutulmuştur (s. 20-21).

Kader konusunun *insan tabiatı* ekseninde ele alındığı ikinci bölümde, insanın fizikî ve ruhî potansiyeline atıfta bulunularak, ona verilen maddî imkân ve seçenekler şeklinde değerlendirildiği takdirde *kaderin* bir bakıma insan hürriyetinin üst ve alt sınırını teşkil ettiği belirtilir. Bu durumda Mâtürîdîlerin *küllî irâde* adını verdiği imkân ve seçenekler Allah’ın onun için yarattığı kadere karşılık gelirken verilen seçeneklerden birini tercih etmeye yarayan *cüz’î irâde* ise insana ait bir hususiyet niteliği taşır (s. 35). Bununla birlikte daha önce sınırsız olduğuna işaret edilen cüz’î irâdenin insanda ne şekilde meydana geldiği ya da nasıl yaratmanın, daha da önemlisi ilâhî irâde ve kudretin etki alanının dışında kaldığı tartışmasına değinilmemesi eser açısından büyük bir eksikliklerdir.

Yine insan sorumluluğunun kaynağını teşkil eden fiillerin gerçekleşmesi için şu üç unsurun bulunması gerekmektedir: Cüz’î irâde, fiile niyet edildiği zaman kişide bulunması gereken güç (istitâat) ve Allah’ın fiili yaratması (s. 36). Dolayısıyla insan irâde bakımından sınırsız özgürlüğe sahipken irâde ettiği şeyleri gerçekleştirebilmesi bir takım unsurların aynı zaman ve mekânda bir araya gelmesine bağlıdır.

Eserin üçüncü bölümünde kaderi bilmenin imkânını tartışan yazar, bu çerçevede *zaman*, *mekân* ve *dünya hayatı* gibi kişinin geleceğini ve sınırlarını belirleyen, onu çepeçevre kuşatan unsurları aynı zamanda kaderi bilmenin önündeki engeller olarak sunar (s. 44). Kaderin değişip değişmemesi hususunda ise müellif şunları kaydeder:

Allah’ın ilmine, kudretine ve irâdesine dayanan kaderin değişmesi söz konusu değildir. Çünkü O’nun zâtında ve sıfatlarında herhangi bir değişim düşünülemez. (...) Ancak insanın irâdesine bırakılmış bir hususta onun talep, arzu ve yönelişine göre bazı değişikliklerin olması mümkündür. Ancak bu değişikliklerin ileride nelerden ibaret olacağı ve ne şekillere bürüneceğinin bilgisi ilm-i ilâhîde değişmez (s. 49).

Eserin dördüncü ve son bölümünde ise *ilim-mâlum ilişkisi*, *hidâyet-dalâlet*, *hayır-şer*, *kısmet*, *tevekkül* ve *dua* gibi kader problemiyle doğrudan alakalı kavramlar daha önce belirlenen temel yaklaşım çerçevesinde doğru ve tutarlı bir zemine oturtulmaya ve günlük hayatta bu tür kavramlar etrafında oluşan sorulara doyurucu cevaplar verilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç olarak altı îmân esasından biri kabul edilen *kader inancını* bütün yönleriyle değerlendirme çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkan eser, bu yönüyle yalnızca kader terimi hakkında genel bir mâlumat sahibi olmayı isteyenler için değil, ayrıca kader muammâsı üzerine tefekkür etmeyi dileyenler için de mutlaka görülmesi gereken kitaplar arasında yer almaktadır.

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)**  
**YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI**

*dergiabant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Bahar* ve *Güz* dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 3 sayfayı (bin kelime) geçmemelidir.

**[www.bifdergi.ibu.edu.tr](http://www.bifdergi.ibu.edu.tr)** adresindeki ***Makale Takip Sistemi*** aracılığıyla dergiye makale göndermek için aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:



- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

### **Yazım Kuralları**

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

**1. Öz ve abstract:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır. Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

**2. Dipnotlar:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

**3. Kaynakça:** 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,25 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

#### **4. Başlıklar:**

Tüm başlıklar **kalin** yazı tipinde yazılır.

**Makale Adı** , Türkçe (12 punto, üstten bir satır boşluk, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) ve İngilizce (11 punto, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) olarak yazılmalıdır. Makale başlığı büyük harflerle, metne ortalı olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

**Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords**, 10 punto, 1.0 (tek) satır aralıklı, soldan 1,25 cm girintili, boşluksuz (0 nk) olarak yazılır.

**Giriş**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1. Başlık**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1.1. Başlık**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Sonuç**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Kaynakça**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanılmamaya (*DİA* ve *İA* gibi yaygın kullanımlar dışında) dikkat edilmelidir.\*

---

\* Ayrıntılı bilgi ve uygulama için **makalesablonu** dosyasını inceleyiniz.